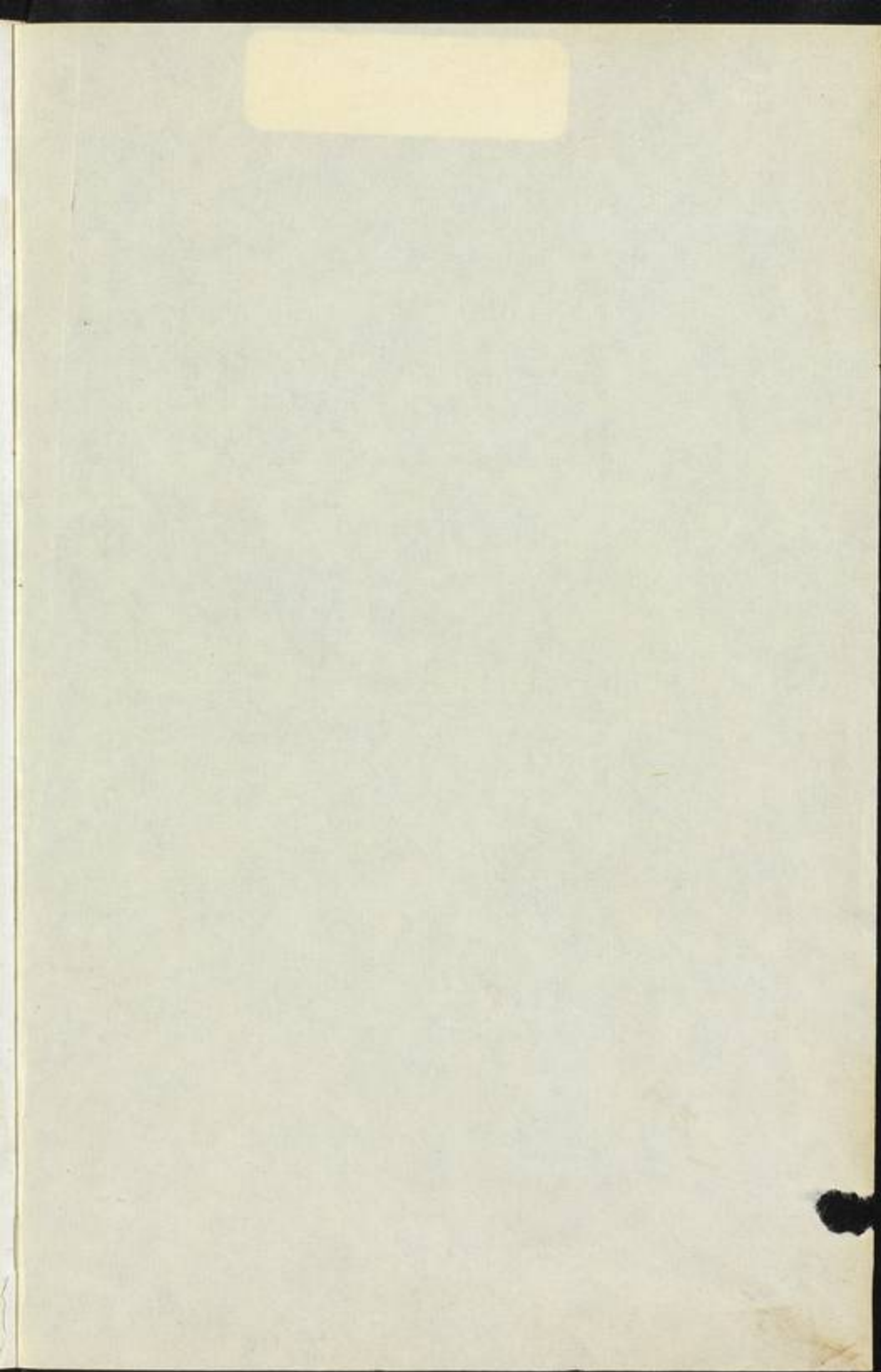




Princeton University Library



32101 076323862



al-Āmuli, Muḥammad Taqī

المجلد الثاني من

درر الفوائد

Durar al-fawā'id

مع مقدمة تبحث عن نبذ من حياة المؤلف

وتأليفاته المنيفة

وهو تعليقة

على شرح المنظومة للسبزواری

قدس سره

لمؤلفه الضعيف الفاني

الحاج الشيخ محمد تقي الاملي

عفى عنه

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

« چاپخانه مصطفوی »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

2473

879

(outs.) 558

1958

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله

الغرميامين

v. 2

(غرفى علمه تعالى بالاشياء)

« قوله قد به بالعقل البسيط والاضافة الاشراقية - المراد من العقل البسيط هو العلم الاجمالى وانما عبر عنه بالعقل البسيط (لوجهين) الاول تاسيماً بالحكماء الثانى تنزيهاً له تعالى عن العلم الاحساسى والتخيلى والتوهمى فان العلم ينقسم الى الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل و اشرف انحائه واعلاه هو التعقل والمراد من الازافة الاشراقية هو الوجود المنبسط الذى هو فعله تعالى فالعقل البسيط اشارة الى العلم الاجمالى البسيط الكمالى الذى فى مرتبة ذاته تعالى وهو الذى يقول به الاشراقى والاضافة الاشراقية اشارة الى العلم الفعلى الذى فى مرتبة فعله تعالى الذى هو عين فعله اعنى ذاك الوجود المنبسط فصار مختار المصنف قد به فى هذا الغرر مجموع مختار صدر المتألهين قد به فى علمه السابق على الاشياء من جهة علمه بذاته الذى هو مبدء لجمع الاشياء اى العلم الاجمالى بجمع الاشياء فى عين الكشف التفصيلى ومختار شيخ الطائفة الاشراقية

من كون الاشياء باعيانها علوماً وان الصحائف العينية بعينها هي الصحائف العلمية بالنسبة اليه تعالى فكلمة العقل البسيط اشارة الى الاول والاضافة الاشراقية الى الاخير

« قوله - الذات علة لذات ما عدى - وهذا البرهان يتالف

من مقدمات

الاولى انه تعالى عالم بذاته

الثانية ان ذاته تعالى علة لمعلولاته

الثالثة ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول

الرابعة ان علمه بذاته تعالى عين ذاته وهذه المقدمات كلها نابتة بما تقدم واذا كان ذاته التي علة لمعلولاته وعلمه بذاته الذي هو علة للعلم بمعلولاته واحدة يجب ان يكون معلوله والعلم بمعلوله ايضاً واحداً وذلك اما من جهة المناسبة بين العلة والمعلول في الوحدة والكثرة وانه اذا كانت العلة واحدة ناسب ان يكون المعلول كذلك واذا كانت كثيرة ناسب ان يكون المعلول كثيراً على ما فهم صدر المتألهين من كلامه وقال بان هذا الدليل اقناعي اذ لا احد ان يمنع حقيقة هذا الحكم اذ ربما يكون في المعلول لكونه انقص وجوداً من علته شائبة كثيرة لا يكون مثلها في العلة الا ترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة مهيته ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده والعلتان ههنا شيء واحد في الخارج والمعلولان متعددان تعدداً خارجياً واما من جهة لزوم صدور الكثير عن الواحد على ما فهمه المصنف قده من كلامه وقال في حاشيته على الاسفار ان خلاصة هذا الدليل انه اذا اتحد العلتان فلا بد من ان يتحد المعلولان والا لزم صدور الكثير عن الواحد اعني صدور الصور عن علمه بذاته الذي هو ذاته

و صدور الموجودات التى هى ذوات الصور عن ذاته ايضا الذى هو علة
لما عداه من معلولاته وقال بان هذا الدليل برهانى لا اقناعى كما لا يخفى
« قوله - هكذا حقق المقام العلامة الطوسى - غرضه من
اسناد هذا التحقيق الى العلامة الطوسى هو الاشارة الى تضعيف ما فهمه
الصدر المتألهين قده من كلامه من كون هذا الدليل اقناعياً بل هو برهانى
كما تقدم فى الحاشية المتقدمة ثم ان هذا المسلك بعينه هو طريقة شيخ
الاشراق فى علمه تعالى بما سواه ولا فرق بينهما اصلاً الا ان شيخ الاشراق
اجرى هذه القاعدة فى الجميع و قال بان مناط علمه تعالى بالاجسام
والجسمانيات ايضا حضور ذواتها عنده تعالى وان حضورها لديه كاف فى
العلم بها ولكن العلامة الطوسى قده جعل مناط علمه تعالى بهما بارتسام
صورها فى المبادئ العقلية اعنى بحضور صورها لديه تعالى بارتسامها فى
مبادئها فعلمه تعالى بالكل حضورى الا ان المعلوم فى بعضها نفس الشئ،
بوجوده العينى وفى بعضها هو ذلك مع ارتسام صورها فى مبادئها لابعنى
ان علمه بالبعض حصولى وفى بعض آخر حضورى كما يلوح من عبارة
الاسفار على ما فهمه من كلام المحقق الطوسى قده

« قوله - فعلمه تعالى قد كان نوريته - انما اتى بفاء التفريع
للاشارة الى ان ما ذكره المحقق الطوسى يصح بناء على اصالة الوجود
واعتبارية المهية وان المعلوم المجعول هو الوجود وهو الوجود المنبسط
الذى هو نور لكونه بنفسه وجوداً والوجود نور لانه الظاهر بذاته المظهر
لغيره فهو بنفسه عام كما انه معلوم ولما كان من شأنه وحيشية ذاته الافاضة
فهو قدرة ايضا اى قدرة فعلية وفى مرتبة الفعل

ص ١٦٤ قوله - القائم بها مواضع الشعور - هذا فى مكان العلة

لقوله الحية يعنى ان النور الحقيقى الذى هو الوجود المنبسط حى وكيف لا يكون حياً ومواضع الشعور قائمة به من المستمرة وغير المستمرة والمراد بمواضع الشعور المستمرة هو المدركات العلوية الفلكية من عقولها و نفوسها وبمواضع الشعور الغير المستمرة هو القوى الحيوانية والخيالية والحسية والمراد من غيرهما هو غير مواضع الشعور من المستمرة وغير المستمرة كالأجسام والجسمانيات

« قوله - فان للوجود مراتب الوجود الحق - الذى يقال عليه الوجود بشرطاً والمراد من بشرط اللائمة هو شرط عدم النقائص الامكانية والحدود التى تنتزع عنها الماهيات وقد يطلق عليه الوجود المطلق ويراد منه سلب جميع التقييدات حتى التقييد بالاطلاق وهذا الاطلاق فى السنة العرفاء اكثر كما قال المولوى (تو وجود مطلق هستى ما) و على هذا يقال على الوجود المطلق المقابل للوجود بشرطاً بالاصطلاح الاول ايضا الوجود المطلق ويراد منه المقيد بالمطلق

« قوله - اذ صرف الوجود المأخوذ بحيث يكون الفيض من صقعه كالعنوان الفانى فى المعنون - المراد بصرف الوجود هو الوجود الحق تعالى شأنه الذى قلنا انه الوجود المأخوذ بنحو بشرط لا تارة والوجود المطلق اعنى المسلوب عنه جميع التقييدات حتى التقييد بالاطلاق اخرى والمراد بفيضه هو الوجود المنبسط الذى يعبر عنه بالوجود المطلق بمعنى المقيد بالاطلاق والفيض المقدس والمراد من اخذه من صقعه كالعنوان الفانى هو ان حقيقته لما كانت فى نفس ذاته ظهور الحق ووجهه وعنوانه لانه شىء ثبت له الظهور بل هو شىء عين الظهور ولاحقيقة له الا كونه ظهوراً فلانفسية له حتى يحكم (عليه) او (به) فاذا كان الذات موضوعاً

لحكمم كان الوجه المأخوذ كذلك داخلا في صقعہ

« قوله - اشارة الى قوله ع كمال الاخلاص نفى الصفات عنه -
 اعلم ان لهذا الكلام النورى المقدس تفسيرين (احدهما) ان يكون اشارة
 الى نفى الصفات الزائدة على ذاته تعالى عنه وان ذاته بذاته مصداق لجميع
 النعوت الكمالية من دون قيام امر زائد على ذاته فعلمه وقدرته وحيوته
 وارادته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها
 متغايرة ومنشأ صحة انتزاع تلك المفاهيم المتخالفة عن ذاته البسيطة انما
 هو كمال حقيقته التامة الوجودية فى جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية
 مع وحدة الوجود (ثانيهما) ان يكون اشارة الى الفناء فى المرتبة
 الاحدية عن مرتبة الواحدية حيث ان الوجود والصرف المأخوذ مع الاسماء
 والصفات هو المسمى بالمرتبة الواحدية والمأخوذ بشرط لا اعنى الهوية
 الغيبية التى لا اسم لها ولا رسم هو المرتبة الاحدية والادلى مرتبة (قاب
 قوسين) والثانية مرتبة (اذا دنى) والنفس باعتبار فنائها فى المرتبة
 الواحدية تكون فى مرتبة الخفى وباعتبار فنائها فى المرتبة الاحدية فى
 مرتبة الاخفى وهذا التفسير الاخير هو مراد المصنف فى المقام ولذا فسره
 بقوله اى الصفات المأخوذة بحيث يكون لها نسبة مقولية وقال عند ظهوره
 بالوحدة التامة يفنى كل مستشرق ومراده من ظهوره بالوحدة التامة هو
 انتهاء سير الموجودات الى آخر مراتبها وتحقق الطمس الكلى اى فناء
 الصفات برمتها فى صفاته تعالى والمحقق المحض اى فناء الوجودات بتمامها
 فى وجوده تعالى بسبب تجليه باسمه الواحد القهار الذى يقهره لا يبقى
 معه شىء بل هو الباقي (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) ولعل المحكى
 عن الشيخ عبدالله الانصارى فى قوله :

ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد
توحيدہ اياه توحيده و نعت من ينعته لاحد

اشارة الى الفناء فى هذه المرتبة كما لا يخفى

ص ١٦٥ قوله - لانها مهية - اى الصورة الذهنية من الشمس
مهية الشمس و ذلك لما تقدم فى مبحث الوجود الذهنى من ان الاشياء
بما هيئاتها متحققة فى الذهن لا باشباحها وصورها والشمس الذهنى فرد
من الشمس كالشمس الخارجى وعدم ترتب آثار الشمس عليها ليس لانها
ليست شمسياً بل لمكان عدم وجودها فى الخارج

شمس در خارج اگر چه هست فرد ميتوان هم مثل آن تصوير كرد

« قوله - والمهية حيثية ذاتها حيثية المتغيرة - و ذلك لانها
اما بتمام ذاتها متغير مع مهية اخرى كما فى الاجناس العالية بعضها مع
بعض و كما فى مهية مندرجة تحت مقولة كالجوهر مثلاً مع مهية مندرجة
تحت مقولة اخرى كالكيف حيث انهما ولو كانتا مركبتين من الجنس
والفصل لكن الجنس والفصل الذين نفس مهية كل منهما متغايران مع
الجنس والفصل من الاخرى واما ببعض ذاتها كما فى الانواع المندرجة
تحت مقولة واحدة حيث انها وان كانت مشتركة فى الجنس الا انها
متميزة بالفصل الذى هو بعض الذات من كل منها

« قوله - ومع الوجود مطلقاً - اى سواء كان صرف الوجود
الماخوذ بنحو بشرط لا او الوجود المطلق المنبسط الذى فيضه او الوجود
المقيد الذى هو الوجود المنبسط مع اضافته الى مهية خاصة كوجود السماء
مثلاً فان الوجود مطلقاً من سنخ . والمهية من سنخ آخر فالمهية من حيث

هي مهية مغاير مع الوجود اى وجود كان

« قوله - والوجود المضاف اليها - اى الى مهية الشمس و هو الوجود المقيد ووحدته بالعدد من جهة كونه واحداً فى مقابل اثنين كوجود القمر والسماء مثلاً ومرتبته من حيث انه مضاف مرتبة الضيق حيث انه مع اضافته الى مهية الشمس لا يصدق على الوجود المضاف الى مهية اخرى بل يصدق على كل واحد من هذين المضافين انه (ابن هومن صاحبه) بمعنى ان كل واحد شىء فى مقابل الآخر فوجود الشمس وجود ووجود الارض وجود آخر وهذه المغايرة نشأت من تحدد كل بحدٍ موجب لفقد كل وجود الاخر ومن هذا الحد ينتزع مهية التى اضيف اليها الوجود و بعبارة اخرى وجود الشمس بما هو مضاف ينحل عند العقل الى ذات وجود وهو الوجود المنبسط وحد ومحدود ينتزع هذا المحدود عن حده فذات الوجود هو الوجود المطلق وحده عبارة عن اعتبار فقدان تلك المرتبة من الوجود لمرتبة اخرى ومحدوده عبارة عن المهية المعروضة لذلك الوجود فى العقل والمتحقق من هذه الامور الثلاثة فى الخارج شىء واحد وهو ذات الوجود الذى ليس الا الوجود المنبسط واما الحد فهو عبارة عن فقدان تلك المرتبة لمرتبة اخرى فهو عدم والمهية التى تنتزع عن الحد عدمى اى ليس لها ما بازاء فى الخارج

« قوله - واما الوجود فحيثية ذاته - اى الوجود من حيث هو وجود غير مضاف الى شىء وغير محدود بحد بل من حيث انه وجود ليست حيثية ذاته محدودة بحد لان الحد ينشأ من فقدان ككل وجود مرتبة وجود الاخر والوجود من حيث هو وجود لا نانى له ولا كثرة تنزيره فهو من حيث ذاته واحد وفى عين وحدته له السعة والاحاطة وكلما كانت

سعته او فواحاظته اكثر كانت وحدته آكد

زلف آشفته او موجب جمعيت ما است

چون چنين است پس آشفته ترش بايد كرد

فالوجود المصروف الذى واحد بالوحدة الحقة الحقيقية الذى لائانى له اصلا ولا كثرة له بتأ يجمع كل وجود بحيث لا يشذعن سعته واخاطته وجود اذ لو شذعنه وجود بحيث كان يصدق عليه انه شىء، وذاك الوجود شىء آخر لكان محدوداً وهو خلف اذ المفروض اعتبار كونه صرفاً وملحوظاً بما هو وجود اى ذات الوجود غير محدود بحد اصلا فصرف الوجود جامع لكل وجود بنحو اعلى اى بنحو واحد جمعى رتقى بحيث يكون فى وحدته كل الوجودات وتوضيح ذلك على نحو اوسط ان يقال اذ الا حظنا الموجودات الخاصة كالسماء والارض ونحوهما نرى ههنا وجوداً كوجود السماء مثلاً ولهذا الوجود حد وهو فقدان الوجود الارض وينتزع من حده مهية وهى مهية السماء فيلاحظ ح اشياء ثلاثة ذات الوجود وحدّه والمهية المنتزعة من حدّه فينحل الملحوظ الى ثلاثة اشياء (احدها) حقيقة الوجود (وثانيها) العدم اعنى فقدان تلك المرتبة من حقيقة الوجود لمرتبة اخرى مما يكافؤها (وثالثها) الامر العدمى اعنى المهية المنتزعة من ذلك الحد فيكون الموجود بعد الانحلال مركباً من اشياء ثلاثة لا يكون الموجود منها الا واحداً منها وهو ذات الوجود ويكون المركب مركباً من وجود وعدم وعدمى وهو شر التراكيب الذى لا يكون مركب خالياعنه ، ثم ان المراد من قولهم بسيط الحقيقة كل الاشياء ، ان الوجود الواحد البسيط الغير المحدود بحد اعنى صرف الوجود ونفس حقيقته هو كل

الاشياء الوجودية اعنى حقيقة الوجود من كل موجود خاص اذا لو حظ من حيث هو وجود مجرد عن حده الذى ينتزع منه المهية بل لم يلاحظ الانفس المحدود لايما هو محدود بل من حيث هو وجود اذ لو لم يكن صرف الوجود محيطا على كل وجود ومشملا على تمام الوجودات بل كان بحيث يخرج عن حيطه شموله وجود من الوجودات لصار محدوداً بكونه غير هذا الوجود الخارج عن حيطته ويصير محدوداً ينتزع عن حده المهية وهو خلف لان المفروض انه هو نفس حقيقة الوجود الغير المحدود بحد اصلا فصرف الوجود مشتمل على كل وجود و جامع لذات الوجود من كل موجود ملغى عنه حده الذى ينتزع عنه المهية وبعبارة اوضح نفس الوجود من الاشياء الثلاثة التى فى كل موجود مخصوص متحقق فى نفس حقيقة الوجود وان كان الجزئين الاخيرين اعنى العدم الذى هو حده والعدمى اعنى المهية المنتزعة عن حده غير متحقق فى نفس حقيقته فنفس حقيقة الوجود جامع للجهة الوجودية من كل موجود اعنى حيث وجوده الغير المحدود وهذا غاية ما يمكن تقريبه فافهم

« قوله - والنحو الاعلى من كل شىء هو تمامه وكماله - وذلك لان ذلك الواحد البسيط اقوى و أكد من الوجودات الخاصة المشتتة المحدودة التى من حدودها يحصل التركيب الشرير من الوجدان والفقدان اعنى وجدان كل مرتبة من الوجود مقام نفسه وفقدانه لمرتبة اخرى وكلما كان الوجود اقوى و أكد كانت النورية اشد والظهور أكد لان حيشية الوجود حيشية النور واذا كانت الماهيات والمفاهيم ظاهرة متميزة كل عن الآخر حين موجوديتها بموجودات تشبثية وانوار ضعيفة كان وجودها بوجود واحد جمعى شدى اقوى و أكد

« قوله - وفيضه يسع كل شيء - المراد بفيضه هو الوجود المنبسط الذي هو فعله وقد عرفت انه لانفسية له الا كونه عين الربط به فليس له مقام الا كونه اضافة اشراقية لاذات ثبت لها الاضافة فاحاطته بكل شيء عين احاطته تعالى بكل شيء

« قوله - فهو يحكى كل وجود - فامر الحكاية يدور بينه وبين كل شيء فهو الحاكي عن كل شيء كما ان كل شيء حاك عنه تعالى قال المصنف في اسرار الحكم ما لفظه وحق حقيقي دارى كل وجودات است بنحو وحدت ووجود غير متناهي الشدة النورية او مجلى ومظهر است كل وجودات را وتمام اعيان و ماهيات را دفعة واحدة سرمدية چنانچه اعيان و ماهيات مظاهر و مرآئى باشند در مراتب ظهور بعد از ايجاد رباعى اعيان همه آئینه حق جلوه گراست يا ذات حق آئینه اعيان صور است در نزد محقق كه حديد النظر است هريك زاين دو آئینه آن دگر است

« قوله - وبالجملة ذات كل شيء المذكورة فى النظم - اشار بهذه الجملة ان المراد من قوله ذات كل شيء المذكورة فى المتن هو مهية كل شيء ووجوده الخاص به فكلمة ذات اشارة الى المهية الموجودة فى الخارج لان الذات هى المهية وانما الفرق بينهما بالاعتبار فالمهية من حيث هى مع قطع النظر عن الوجودين تسمى بالمهية ومن حيث كونها موجودة فى الخارج تسمى بالذات فالذات بحسب المفهوم اخص من المهية فكل ذات مهية دون العكس فيكون المراد من ذات كل شيء هو الوجود الخاص والمهية الخاصة وحاصل السؤال ان صرف الوجود وان كان يجمع كل وجود بحيث لا يشذ عنه شيء لكن المشتمل عليه هو نفس ذات الوجود

من كل شىء لا بخصوصيته الخاصة الناشئة عن حده حسب ما عرفت فالوجودات الخاصة بخصوصياتها والمهيات الموجودة بها غير متحققة فى الازل وكيف يتصور العلم بها فى الازل مع ان العلم من صفات الحقيقية ذات الاضافة يحتاج الى المعلوم واذ لم يكن المعلوم بخصوصيته فى الازل لا يتصور العلم به كذلك فى الازل مع ان العلم الكمالى هو ان يكون الاشياء بخصوصياتها معلومة له فى الازل

« قوله - اى لم تكن بنحو الكثرة فى الازل - و حاصل الجواب ان الاشياء على نحو الكثرة لا تكون فى الازل على نحو السالبة المحصلة البسيطة المتشكلة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية وسلبها وهى قولنا المعلوم ليس فى الازل و معلوم ان السلب البسيط يصدق مع وجود الموضوع ومع انتفائه معا و صدقه فى المقام على نحو السلب الموضوعى حيث ان سلب المحمول الذى هو الوجود المطلق الذى مفاد ليس التامة عن موضوع فى الازل مستازم لسلب كل شىء عنه على نحو سالب الموضوع و بعبارة اخرى مفاد قضية السالبة المحصلة فى المقام اعنى قولنا المعلوم لا يكون فى الازل هو قضية السلب المطلق الذى هو سلب الشىء فى مقابل السلب المقيد الذى هو سلب الشىء عن الشىء ومفاد ليس الناقصة ومعلوم ان السلب المطلق فى مقابل السلب المقيد دائماً يكون على نحو السلب الموضوعى كما هو واضح

« قوله - لكن ما به انكشافها - اى المعلوم على نحو الكثرة وان لم يكن فى الازل لكن على نحو الوحدة والبساطة الذى هو عبارة عن العلم به يكون فى الازل

« قوله - وهو النحو الاعلى - اى النحو الاعلى من كل وجود

من الوجودات الخاصة والنحو الاظهر السابق من كل مهية من المهيئات والنحو الاعلى من كل وجود هو ما تقدم من كون صرف الوجود واجداً لحقيقة الوجود من كل وجود خاص ملغاة عنه الخصوصية التي بها يكون وجوداً مخصوصاً اعني حدّه الذي عبارة عن فقدانه لمرتبة اخرى من الوجود الذي ينتزع عنه المهية بل نفس الوجود المحدود بذلك الحد لا بما هو محدود بل بما هو وجود وكونه على النحو الاعلى من جهة كونه على طريق الوحدة والبساطة لا التركيب والكثرة وقد عرفت ان الوجود كلما كان بسيطاً وواحداً كان اشد واقوى والنحو الاظهر من كل مهية هي تحقق كل مهية بذلك الوجود الواحد البسيط الذي لا يترتب عليها بذلك الوجود آثارها بل المتحقق به هو مفاهيم تلك المهيئات بالحمل الاولي ولا يصير المتحقق به من مصاديقها لكي يترتب عليها آثارها وانما يصير الشيء مصداقاً لمهية او مفهوم اذا تحقق بوجوده المخصوص به ويكون موجودية المهيئات بذلك الوجود الواحد البسيط نظير موجودية مهية الاشياء في الذهن حيث انها مع وجودها بماهياتها في الذهن لا يترتب عليها آثارها لان هذا الوجود للذهن لا للمهية وترتب اثر المهية عليها انما هو اذا وجدت بوجودها لا بوجود الذهن وهذا اعني موجودية الماهيات بالوجود البسيط الجمعي هو المراد بالاعيان الثابتة على اصطلاح الصوفية حيث يقولون انها اى الاعيان الثابتة لازمة لاسمائهم وصفاته باللزوم الغير المتأخر عن الوجود بل نظير لوازم المهية لو كان له تعالى مهية وكون موجوديتها بالوجود الجمعي البسيط على النحو الاظهر انما هو لما افاد في قوله (كيف) الخ يعنى اذا ظهرت المهيئات بالوجودات المتفرقة فيما لا يزال وصدق على ظهورها بها انه ظهورها مع تفرقها وتشتمها الموجب لضعفها فعند ظهورها

بالوجود الجمعي الشدّي الغير المتناهي شدة وظهورا في الازل يكون
 صدق الظهور على ظهورها به اظهر واولى لان ظهور المهية انما هو بالوجود
 فكلمما كان الوجود اشد كان الظهور اعلى و آكد كما لا يخفى (فان قلت)
 نتيجة هذا التطويل في البيان ان الوجودات على النحو الاعلى والمهيات
 على النحو الاظهر تكون في الازل لكن الاشكال بعد باق على حاله اذ
 المفروض ان النحو الادنى من كل وجود والنحو الغير الاظهر من كل مهية
 فيما لا يزال معلومان له تعالى في الازل وكيف يصير النحو الاعلى من كل
 وجود والنحو الاظهر السابق من كل مهية في الازل علما بالنحو الادنى
 من كل منهما فيما لا يزال مع ان النحو الادنى من كل وجود وغير الاظهر
 من كل مهية لا يكون في الازل (قلت) قد اجاب عن هذا السؤال في
 الحاشية بوجوه

الاول ان تمامية كل شيء انما هي بالوصول الى غايته وان شيئية
 الشيء بتمامه وكماله فما لم ينته الى غايته لا يكون هو هو ولذا قيل في
 حد الانسان بانه الحيوان الناطق المائت بمعنى وصوله في مراتب الصعود
 الى المرتبة الاخفى الذي هو الفناء في المرتبة الاحدية والمعبر عنه بمقام
 المحقق المحض فما لم يصل الى تلك المرتبة لا يصير انسانا وهذا المقام
 يختص بالانسان واما ساير الموجودات فكمال كل منها بوصولها الى الغاية
 التي تكون غاية له (وكل ميسر لما خلق) مع ان المرجع في الجميع
 مع اختلاف مراتبها هو الله تعالى (الا الى الله تصير الامور) (وان الى
 ربك المنتهى والرجوع) (واليه يرجع الامر كله واليه المصير) فيكون
 ح الكمال والتمام في كل وجود بالنحو الاعلى منه وفي كل مهية بالنحو
 الاظهر منها فكيف لا يكون بالنحو الاعلى و الاظهر منهما علما بالنحو

الادنى منهما مع ان النحو الاعلى والظاهر منهما تمام الادنى منهما وكماله
كما لا يخفى

الثانى ان الازل الذى هو وعاء للنحو الاعلى من كل وجود والظاهر
من كل مهية ليس يباين اللايزال تباينا عزليا حتى يكون وقتا محدوداً
بحد مغاير مع اللايزال بحيث يكون هوشى، واللايزال شىء آخر كهذا
القرن والقرن السابق المباين كل مع الاخر بالتباين العزلى بل الازل هو
روح الدهر الذى هو الوعاء للمفارقات النورية والدهر روح الآن السبال
الذى بسبيلانه يتحقق الزمان والآن السبال روح الزمان فالازل روح روح
روح الزمان

الثالث ما يأتى الكلام فى تحقيقه من مقام الوحدة فى الكثرة
كما سيوضحه عند قوله والامر تابع

الرابع ان السنخية بين النحويين من الوجود اعنى الاعلى والادنى
منه محفوظة على اصل التشكيك فى الوجود وهذا التحقيق مبنى عليه و
مع انخفاضها بين العلة التى هى النحو الاعلى من كل وجود والمعلول الذى
هو النحو الادنى منه يرتفع الاشكال بحذا فيره وان المهيئات فى العلم
والنحو الاظهر منها هى عين المهيئات التى فى العين والنحو الغير الاظهر منها
بناء على ماهو التحقيق فى باب الوجود الذهنى من وجود الاشياء بحقايقها
لا باشباحها فى الذهن

ص ١٦٦ قوله - وينبغى ان يعلم ان نسبة الازل الى مراتب الدهر -

اعلم ان كل واحد من لفظى الازل والابد يطلق على معينين فالمعنى الاول
للازل هو القدم والازلى بمعنى القديم وهو الاول له رأسا على نحو الاطلاق
والياء منه لا تكون للنسبة بل الغرض منه المبالغة فى افادة معناه كما

اكد في قوله اللهم انت الاول فليس قبلك شيء وقيل ان اصل ازل (يزل) مع الياء المنقطه من تحت من قولهم للتقديم لم يزل ثم نسب اليه فقبل يزل فابدلت الياء همزة ويطلق عليه سبحانه وتعالى من جهة عدم البداية لوجوده تعالى لمكان كونه واجب الوجود وعلى اعدام الحوادث حيث انها مستمرة ازلا الى زمان وجودها من بارئها ولا يطلق على اعدامها كلمة التقديم لانه عبارة عن عدم مسبوقية وجود الشيء بالعدم مطلقا لا عدم مسبوقية عدم الشيء بالوجود فالممتنع وجوده ازلى لكنه لا يكون قديما وواجب الوجود قديم وازلى فكل قديم ازلى لكن كل ازلى لا يكون قديما فظهر ان الازلى اعم من القديم والحاصل ان الازلى هو عدم مسبوقية وجود الشيء بالعدم اذ عدمه بالوجود والتقديم هو عدم مسبوقية وجود الشيء بالعدم خاصة فاذا كان الوجود مسبوqa بالعدم لم يكن قديما ولو لم يكن عدمه مسبوqa بالوجود كالممتنع وجوده حيث ان عدمه لا يكون مسبوqa بالوجود فهو يتصف بالازلى اعنى عدمه ازلى وان لم يتصف بالتقديم لانه لا وجود له حتى يكون وجوده مسبوqa بالعدم فيكون حادثا او غير مسبوq به فيكون قديما (والمعنى الثانى) للازل مبدء ما هو نازل منزلة الوعاء للسلسلة الطولية النزولية وهو الله سبحانه كما هو مفاد قوله تعالى انا لله وانا قلنا نازل منزلة الوعاء لا الوعاء حقيقة لانه ليس له وعاء وانا المراد بالعالم السرمد هونفس وجوده تعالى واسمائه وصفاته والاعيان الثابتة اللازمة لاسمائه وصفاته كما ان الخارج ليس وعاء للخارجيات بل الخارجى انما هونفس الخارج والفرق بينهما بالاعتبار وكذا الدهر والدهرى حيث ان الدهر ليس وعاء للدهرى بل هونفس وجوده ولا يخفى ان هذا المعنى الثانى لازم للمعنى الاول ضرورة ان مالا اول لوجوده ولم يكن وجوده مسبوqa بالعدم

مطلقاً لا بالعدم الغير المجمع مع الوجود ولا بالعدم المجمع معه يلزمه ان يكون مبداً للسلسلة الطولية النزولية والالكان قبله وجود فيكون وجوده مسبقاً بالعدم في رتبة الوجود الذي قبله كما لا يخفى (والمعنى الاول) للابد هو الدهر الطويل الغير المحدود بحد فاذا قلت لا اكلمه ابداً فالابد هو من لدن تكلمك هذا الى آخر عمرك والابد الخلود والتأيد التخليد (والمعنى الثاني) له هو الذي لا آخر ولا انقطاع له وهذا المعنى الثاني للابد ايضا يلزم المعنى الاول له وذلك لان لازم تخليد وجود الشيء وعدم محدوديته بحد ينقطع عنده هو ان لا يكون له آخر فيلزم ان يكون منتهى لكل وجود في السلسلة الطولية العروجية كما هو مفاد قوله (وانا اليه راجعون) اذا عرفت ذلك فاعلم ان الازل بالمعنى الاول اعنى ما لا اول لوجوده هو الاصل المحفوظ والجامع للازل بالمعنى الثاني اعنى عالم السرد ومراتب عوالم الدهر والزمان والآن فتكون نسبة الازل بالمعنى الاول الى مراتب الدهر والزمان والآن نسبة الوجود الصرف اعنى الوجود المنبسط الى مراتب الوجود وهي الوجودات الخاصة التي قد عرفت مراراً انها ليست الانفس ذاك الوجود المنبسط ومثال النسبتين اعنى نسبة الازل الى الدهر والزمان والآن ونسبة الوجود الصرف الى مراتب الوجود كنسبة الحركة التوسيطية الى الحركة القطعية وكنسبة الان السيل الى الزمان ونسبة الحركة التوسيطية الى القطعية او الان السيل الى الزمان كنسبة نقطة مارة على نحو الاستقامة من العلو الى السفلى كقطرة المطر ترسم من مرورها خطاً مستقيماً ويحدث من مرور الخط مثلثاً اذ من سيلان الخط عرضاً يتوهم احداث سطح على شكل مثلث قائم الزاوية لمكان كون الخط الحاصل من سيلان النقطة عمودياً واقعا على سطح

عمود عليه ويوضع احد ضلعي المثلث الحاصل من مروره على مركز دائرة وطرف ضلعه الاخر على محيط تلك الدائرة فيحصل بعد اتمام الدورة شكل مخروطي سهمه (اى الخط المار من نقطة رأسه الى مركز قاعدته اعنى الدائرة الحاصلة فى اسفله) الضلع الساكن على المركز وهو الخط العمودى الحاصل من سيلان النقطة وقاعدته الدائرة المذكورة ومن المعلوم ان هذا المخروط بجميع اجزائه انما حصل من سيلان النقطة السيالة فهى التى بسيلانها احدثت الخط وبسيلان الخط الحاصل من سيلانها حصل المخروط فهى روح المخروط وباطنه لا امر اجنبى عنه و مبين معه لكن بين المثل والممثل فرق واضح فان النقطة بسيلانها الذى عبارة عن حركتها وتجايفها عن مقامها تحدث المخروط لكن الازل لا بالتجايفى عن مقامه الشامخ يحدث الدهر والزمان والآن فافهم واضبطه

« قوله - جامعة لكل الوجودات - المرتبة الاعلى من الوجود

هو الوجود الواجبى الغير المحدود بحد بل بما هو وجود محض والمراد بالوجودات التى يكون الوجود الواجبى جامعاً لها هو جهة الوجود من كل منها التى يعبر عنها بجهة فعليتها لاحدها الذى هو فقدان كل وجود لمرتبة وجود آخر ولا المهية المنتزعة عن تلك الحدود ومن المعلوم ان كمال كل وجود انما هو من جهة فعليته وحيث وجوده : لامن حده او المهية المنتزعة من حده واذا كان الوجود الواجبى جامعاً للجهة الفعلية من كل وجود وحيثية الوجودية من كل منه كان بفراديته جامعاً لكل كمال يترتب على كل وجود بحيث لا يشذ عن حيطة كماله كمال وكيف وهو معطى كل كمال ومعطى الشئ لا يكون فاقد ولو لم يكن واجداً لكمال كل وجود لكان فاقداً لبعضه لامحالة وهو نقص تعالى شأنه عنه مع انه يستلزم

محدوديته بفقدان ما يفقده من الكمال وهو مع انه خلف مستلزم للتركيب من الوجدان والفقدان المستلزم للامكان

« قوله - مثاله الانسان الكامل بالفعل - حيث انه قد ثبت فى محله ان تكامل الانسان ووصوله الى الغاية المخلوق لها ليس على نحو اللبس بعد الخلع بل انما هو على طريق اللبس بعد اللبس فهو فى كل مرتبة يصل واجد لما دونها من المراتب الى ان يصل الى منتهاه فيكون فى وحدته واجداً لجميع مراتب ما دونه من الصور والمعاني والاشباح والارواح فيكون فى وحدته جامعاً لكل ما دونه فيكون جاكياً عن كل ما سواه مما دونه كما ان كل ما دونه مرآى ذاته وذاته مرات الحق (من رأى فقد رأى الحق)

« قوله - يعنى ان فيضه المقدس - اعلم ان المراد من مقام الوحدة فى الكثرة وكون الواحد بوجوده البسيط الجمعى عين الكثير بلا انشلام وحدته وبساطته ، هو احاطة الفيض المقدس والرحمة الواسعة لكل مهية رحمة وعلماً لما عرفت من ان الوجودات الخاصة التى خصوصياتها تنشأ من اضافتها الى مهية مهية هى نفس الوجود المنبسط على كل شىء والتفاوت بينهما كالكلى والحصاة حيث ان الحصاة هى الكلى مقيدة تجيء على نحو يكون التقييد كالمعنى الحرفى اى على نحو يكون مغفولاً عنه غير ملتفت اليه جزءً والتقييد خارج عنها الا ان الوجود المنبسط كلى سعى شمولى خارجى وتكون كليتته بالمعنى العرفانى والحاصل ان فى كل موجود ممكن خارجى اعتبارات (١) مهية الموجودة (٢) ووجوده المضاف الى مهية من حيث هو مضاف (٣) ووجوده من حيث هو وجود مع قطع النظر عن اضافته الى مهية بل من حيث هو نفس الوجود فالمهية من هذه

الاعتبارات امر اعتبارى سرايى كسر اب بقية والوجود المضاف الذى هو الوجود الخاص موجود الا انه نفس الوجود المنبسط على هيكل هذه المهية وبقية الهياكل والتفاوت بينهما باعتبار الاضافة الى المهية وانقطاعه عنها وبالْحَقِيقَةُ الموجود فى الخارج ليس الا الوجود المنبسط الواحد الذى هو فعله تعالى كما افاد سبحانه بقوله (وما امرنا الا واحدة) وهو الذى كل مهية تكون موجودة به وهذا معنى كونه فى وحدته عين الكثير ومنه يظهر ان وحدته حقيقى اى انه من حيث هو هو واحد وكثرته اعتبارية التى نشأت من اعتبار اضافته الى المهية ثم لما كان مقام هذا الوجود المنبسط بالنسبة الى موطن الاحدية تعالى شأنه ومرتبة الوجود الصرف المجرد عن المجالى المعبر عنه (بشرط لا) الذى هو الواجب تعالى كالمعنى الحرفى الذى لا يلتفت اليه ولا يحكم (عليه) ولا (به) لانه المغفول عنه وذلك لانه نفس الربط بالمبدء لا ذات ثبت له الربط بحيث لو انتزع عنه ربطه لبقى ذاته غير مرتبطة به بل انما اضافته الى الربط بيانية بمعنى انه ذات عين الربط بحيث تكون ازالة الربط عنه عبارة عن ازالة ذاته عن مرتبة ذاته : اسند مقام الوحدة فى الكثرة الى المرتبة الاحدية اسناداً مجازياً على نحو الاسناد الى غير ما هو له اذ بالحقيقة ما هو المتحد مع الموجودات هو ذاك الوجود المنبسط الفيضى والاتعالى ذاته عن ذلك علواً كبيراً

ص ١٦٧ قوله - والثانى هو العلم الفعلى اى مقام الفعل - فسر العلم الفعلى بكونه مقام الفعل اشارة الى دفع توهم ان يراد منه الفعل فى مقابل الانفعالى والحاصل ان المراد من العلم الذاتى هو نفس الذات المقدسة الذى هو علم وعالم ومعلوم ومن العلم الفعلى هو نفس الفعل

الذى هو علم ومعلوم

« قوله - فقولنا وجودها اى وجود كل شيء - اعلم ان هذه العبارة قابلة الانطباق على العلم الفعلى وعلى العلم الذاتى الا انها على العلم الفعلى اطبق ، ومعناها على الاول ان للوجود المنبسط الذى هو فعله تعالى وهو ايضاً علمه فى مقام الفعل اعتباران اعتبارانه وجود فى نفسه و اعتبار انه مضاف الى المهيئات التى بهذا الاعتبار يكون وجوداً خاصاً ويسمى اثره تعالى و من المعلوم انه باعتبار كونه فى نفسه متقدم عليه من حيث كونه مضافاً اذ الاضافة انما تطرء عليه والمضاف اعنى ذاته متقدم على ذاته من حيث كونه مضافاً لان الاضافة تعرض على الذات فلا بد اولاً من اعتبار الذات فى نفسه ثم اعتبار اضافته فهو من حيث نفسه متقدم عليه من حيث كونه مضافاً فهو من حيث كونه متقدماً علم ومن حيث كونه متأخراً معلوم وبهذا اندفع الاشكالات التى اورد على طريقة الاشراق من كون الفعل علماً للزوم عدم تقدم العلم على المعلوم ولزوم التغير فى علمه تعالى وعدم علمه بالشىء ما لم يكن موجوداً وحدوثه عند حدوثه وتفاوت علمه بالاشياء بواسطة غيبويتها بعضها عن بعض و بيان الدفع ان وجود الاشياء بما هو علم سابق ثابت غير متغير ليس فيه شىء وشىء حتى يغيب بعضه عن بعض وبما هو معلوم متأخر متغير يغيب بعضه عن بعض فالتاخر والتغير وغيبوبة بعضه عن بعض انما هو صفة للمعلوم وللعلم وبهذه الوجوه لا ينبغى القدح فى طريقته نعم لو كان قدح فى طريقته فانما هو من جهة سلبه العلم التفصيلى عنه تعالى فى العلم الذاتى والاكتفاء بالعلم الاجمالى فيه ، ومعناها على الثانى هو ان لوجوده تعالى الذى هو عين ذاته المتعال اعتباران : اعتبار كونه فى وحدته جامعاً لكل وجود بنحو

اعلى ولكل مهية بنحو اظهر على ما هو مفاد مقام الكثرة في الوحدة : و اعتبار تلك الوجودات التي يجمعها وجوده الواحد البسيط الجامع لشتاتها بما هي مضاف الى مهيانها : واعتباره بالاعتبار الاول متقدم و بالاعتبار الثاني متأخر ، فهو بالاعتبار الاول علم و بالاعتبار الثاني معلوم لكنه لا يخلو عن تكلف ولذا تكون العبارة على المعنى الاول اطبق كما لا يخفى

« قوله - والتحقيق ما سبق - من انه بوجوده الواحد البسيط جامع لكل وجود بنحو اعلى فهو في عين كونه علماً اجمالياً اى وجوداً واجداً بسيطاً في غاية البساطة بنفس انكشاف ذاته يكون جميع الاشياء منكشفاً له في مرتبة انكشاف ذاته لذاته لعدم خلو شيء منها عن مرتبة ذاته

« قوله - و اين هذا من ذلك - اى اين ما ذكرنا من كون ذاته المتعال علماً اجمالياً بذاته في عين الكشف التفصيلي وما ذكره شيخ الاشراق من كون ذاته علماً اجمالياً بالاشياء لا غير ولنعم ما تمثل به المصنف قده في الفرق بين الطريقة التي اختارها تبعاً لصدر المتألهين وبين طريقة الاشراق في حاشية الاسفار و اسرار الحكم بالشعر الفارسي وهو هذا

هزار نقد بيازار كائنات آرند يكي بسكه كامل عيار هانرسد

« قوله - وليس مجد وكمال - اى يجب ان يكون كماله تعالى في مرتبة ذاته و عين ذاته و وجود الاشياء بما هو مضاف الى الاشياء في العلم الكمالى ليس عين ذاته او وجود المنبسط على الاشياء بما هو وجود الذى هو فعله ليس عينه تعالى فلا يصح جعل شيء منهما كماله بل كماله انكشاف الاشياء عنده بنفس انكشاف ذاته الذى هو عين ذاته لكون

انكشاف الاشياء منظوياً في انكشاف ذاته لان وجوداتها منظوية في وجوده لمكان كونه واحداً بسيطاً وفي وحدته جامعاً لكل وجود وكمال وجود بنحو اعلى

« قوله - فذاته عقل بسيط - يمكن ان يكون الغرض من هذه العبارة ذكر مثال لذاته تعالى في انطوائه لكل وجود مما دونه وهو العقل البسيط المشتمل على جميع المعقولات التفصيلية فكما ان العقل البسيط مع وحدته جامع لجميع المعقولات التفصيلية فكذلك ذاته تعالى في وحدته جامع لكل وجود مما دونه بنحو اعلى ولكل مهية بنحواظهر كما قال في مبحث العلة والمعلول في بيان الفاعل بالتجلى ان علمه السابق التفصيلي بفعله منظوفى علمه بذاته انطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الاجمالي انتهى والمراد بالعقول التفصيلية (١) اما المعقولات المفصلة التي تسمى النفس في مرتبتها قلبياً وح يكون المراد من العقل البسيط هو الملكة الخالقة للتفاصيل التي تسمى النفس في مرتبتها روحاً (٢) واما النفوس الناطقة في مرتبة العقل بالفعل وح يكون المراد من العقل البسيط العقل الفعال المخرج للنفوس الناقصة من مرتبة العقل الهولاني الى مرتبة العقل بالفعل (٣) واما العقول المفارقة فيكون المراد من العقل البسيط ح العقل الكلي اعنى به العقل الاول وانطواء المعقولات المفصلة في الملكة الخالقة لها والنفوس الناطقة في مرتبة العقل بالفعل في العقل الفعال والعقول المفارقة في العقل الاول واضح بعد تصورات اتحاد العاقل والمعقول وان معطى الشيء لا يعقل ان يكون فاقده ، ويمكن ان يكون الغرض من هذه العبارة بيان ان ذاته تعالى علم بسيط جامع للعلم بكل ما سواه بحيث يعلم كل شيء من العلم بنفس ذاته الذي هو عين ذاته

وانما عبر عن العلم بذاته بالعقل لوجهين (احدهما) للتبعية عن الحكماء حيث انهم يعبرون عن علمه بالعقل ويقولون الواجب تعالى يعقل الاشياء وان الاول تعالى عقل فاجد لانه تعالى اوجد فعقل (وثانيهما) من جهة تنزهه تعالى عن نسبة العلم الاحساسى او التوهمى او التخيلى اليه لان العلم مقسم لهذه الثلاثة مع العلم التعللى وهذا بخلاف العقل فانه قسم من العلم

« قوله - و ان الوجود البسيط كل الوجودات - هذا تفسير لقوله مسئلة الكثرة فى الوحدة التى يعبر عنها تارة بها واخرى به ، والسرفى كون الوجود البسيط كل الوجودات هو ان بساطته تقتضى ان لا تكون مركباً من وجدان وفقدان الذى هو شر التراكيب بل كان بسيطاً اى كان فى مرتبة ذاته نفس الوجدان من غير اخذ فقدان فى مرتبة ذاته فهو من حيث كونه فى نفسه لم يفقد عنه وجود ذرة مما فى السموات والارض و الا لكان مركباً من وجدان ذاته و فقدان تلك الذرة كما لا يخفى و كلما كانت البساطة اوغل والوحدة اشد كانت الاحاطة اكثر والشمول اتم حتى اذا كانت البساطة بحيث لا يكون ايسر منه كان واجديته تعالى بحيث لا يشذ عن تحت وجوده شىء وهذا ما قيل من ان كل شىء اذا جاوز حده رجع الى ضده واليه يشير الحافظ

زلف آشفته او موجب جمعيت ما است

چون چنين است پس آشفته ترش بايد کرد

از خلاف آمده دوران بطلب كام كه من

كسب جمعيت از آن زلف پريشان كردم

« قوله - كما قال ارسطاطاليس - غرضه من هذه العبارة التعريض على صدر المتألهين قده حيث يقول بانه لم يجد على وجه الارض من وصل الى مسألة الكثرة في الوحدة بيان وصول ارسطو من المتقدمين والسيد الداماد من المتأخرين اليه

« قوله - وهو كل الوجود وكله الوجود - اما كونه كل الوجود فهو اشارة الى مسألة الكثرة في الوحدة واما كون كل الوجود فلما تبين من انه مهيته عين وجوده بمعنى ان لامهية له سوى الوجود واما كونه كل البهاء فلان ذاته المقدسة عين البهاء والكمال وكمال كل كامل بهي يفيض منه سبحانه فكل كمال رشح من كماله وكل جمال قطرة من بحر جماله فهو الكامل بذاته البهي الجميل بذاته وغيره انما كامل وجميل به تعالى و اما ان كل البهاء فلانه ليس شيء وبهائه شيء آخر داخل في ذاته او خارج عنه لازم له حتى يكون هوشى مغاير مع كماله تغاير الجزء مع الكل او المعروض مع عارضه بل هو بنفسه البهاء بحيث يكون اضافته الى الكمال والبهاء والجمال وكلما يكون من نظائر هذه الصفات بيانية فذاته بذاته عين البهاء فكله البهاء لا بمعنى انه تعالى كل وله جزء بل بمعنى انه بنفسه في مرتبة ذاته عين البهاء فالبهاء ذاتي له بالذاتي في باب الایساغوجى اى ليس بخارج عنه في ضمن كونه عينه لاجزئه اذ مالميس بالخارج عن حقيقة الشيء المعبر عنه بالذاتي في باب الایساغوجى قد يكون عين الشيء وقد يكون جزئه واما قوله وما سواه على الاطلاق لمعات نوره فهو اشارة الى مسألة الوحدة في الكثرة

ص ١٦٨ قوله - فهو الهو الحق المطلق - الحق يطلق على معان

خمس (١) القول المطابق للمخبر عنه اذا طابق المخبر عنه للقول كما انه

اى القول صدق باعتبار مطابقته مع المخبر عنه والحاصل ان القول حق باعتبار كونه مطابقاً بالفتح مع المخبر عنه وصدق باعتبار كونه مطابقاً بالكسر معه (٢) والموجود الحاصل بالفعل فى مقابل ما كان له قوة الوجود فالهيوولى الاولى بهذا الاطلاق ليس بحق والصورة يطلق عليها الحق (٣) والموجود الذى لاسييل للبطلان اليه (٤) والموجود الذى لا يخالطه شىء غير الوجود من عدم او عدمى اى حد ينفذ عنده ومهية تنتزع من حده والمراد من الحق الذى يطلق عليه تعالى هو الاخير لما عرفت من انه الوجود الذى لا يحد بحد بل يكون عين الوجود فلا تركيب فيه ولا مهية له فهو الحق المطلق وما سواه فهو حق من جهة وجوده لان فيه غير الوجود فلا يكون حقاً مطلقاً ولا وجود على الاطلاق الا هو ولا حق كذلك الا هو وهذا المعنى عين كونه بسيط الحقيقة وان بسيط الحقيقة كل الاشياء غاية الامرانه اذاه بعبارة غامضة

« قوله - والى ان قولهم البسيط كل الوجودات - كلمة والى ان قولهم عطف على قوله الى مسألة الكثرة فى الوحدة يعنى ان قوله فذاته عقل بسيط جامع لكل معقول اشارة الى ان مرادهم من قولهم (بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشىء منها) هو مسألة العلم الذاتى الكمالى وانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة واما الجمع بين النفى والاثبات فى قولهم اعنى (كونه كل الاشياء وانه ليس بشىء منها) فباعتبار الجهة الوجودية فى كل وجود وجهة الحدود والنقائص فيها فالاثبات ناظر الى جهة الفعلية من كل وجود والنفى الى جهة حدوده ونقصه وامكانه واما وجه تحاشى العقول الوهمية اى المحبوسة فى عالم الوهم وعدم تجردها عن عالمه الى عالم القدس بحيط كلما يتعقله عقله يخالطه مع وهمه ولا

يخلو عقل منه عن وهم ابدأ فلما اوردوا باوهمهم على هذا القول من استلزام كون البسيط كل الاشياء ان يكون كل شيء هو الله تعالى عن ذلك وهذا محال لاستلزامه اختلاطه بالاشياء الخسيسة تعالى عن ذلك علواً كبيراً ووجه الذب عنه ان قولهم البسيط كل الاشياء لا يستلزم ان يكون كل الاشياء هو البسيط كيف والاشياء مركبات والبسيط بسيط

« قوله - ومعنى تبعية الامران الوجود المنبسط - غرضه من هذه العبارة ما تقدم مناشرحه عند قوله يعني ان فيضه المقدس وحاصله ان المراد من مسألة الوحدة في الكثرة هو انبساط امره الذي هو الوجود المنبسط على الممكنات من اعلاها الى اسفلها وحيث ان الوجود المنبسط نفس ذاته عبارة عن ظهور الحق لا انه ذات ثبت له الظهور بحيث يكون هو شيئاً وكونه ظهوراً له تعالى شيئاً آخر بل هو عين الظهور وحيث يكون اضافته الى الظهور بيانية لا لامية اعني انه عين الظهور لاشيء له الظهور فيكون نفسيته عين كونه ظهوراً فلاحكم له الا كونه ظهوراً ويكون سمته الى الحق المتعال في الخارج كالمفهوم من معنى الحرفي في الذهن فكما ان المعنى الحرفي لا استقلال له في عالم الذهن وانما هو مرآت لتعرف حالة في الغير فكذلك الوجود المنبسط لا استقلال له في الخارج وانما هو مرآت ووجه لتعرف ذاته تعالى فلا جرم قالوا في مقام الوحدة في الكثرة بكونه تعالى الذي هو الوجود الصرف والمجرد عن المجالي والمظاهر الواحد في الكثير اذ الوجود المنبسط لا يحكم عليه بشيء عندهم من حيث هو ملحوظ كالمعنى الحرفي فلا يرى شيئاً وذاته تعالى شيئاً آخر بل كانه هو وهذا معنى قوله هو تابع له لا بمعنى ذات ثبت له التابعة بحيث لو ازيل عنه التابعة لكان الباقي ذاتاً لم يكن له التابعة بل بمعنى انه ذات هي

عين التبعية بحيث تكون ازالة التبعية عنه مساوقة لازالة ذاته نفسه فهو بتلك الحيثية لم يكن ملحوظاً حتى يحكم عليه بشيء من انه هو اوانه ليس هو اياه كما هو واضح فالموضوع فى قولهم انه يعلم الاشياء هو ذاته المتعال بحيث يكون الوجود المنبسط من فيضه وملحوظاً كالمعنى الحرفى فى مقام ملاحظة ذاته والحاصل ان الوجود المنبسط على الوجه الذى معلوله تعالى لما كان وجهاً له تعالى وجود رابط ومعنى حرفى ليس له تحقق على حiale ولا يصير موضوعاً عليه فعمله تعالى به منطوق فى علمه بالنحو الاعلى من وجوده الذى هو العلم الكمالى الذاتى كما ان علمه به بالنحو الاعلى منطوق فى علمه بذاته و ان علمه بذاته ليس الانفس ذاته تبارك وتقدس

ص ١٦٩ قوله - الفيض المقدس و الاقدس - قسموا الفيض الالهى

الى قسمين الاقدس والمقدس، والمراد بالاول ما يحصل به الاعيان الثابتة فى موطن العلم وهو المسمى عندهم بالتجلى الاول وبالثانى ما يحصل به تلك الاعيان فى عالم العين وهو المعبر عندهم بالتجلى الثانى وكون الاول من صنعها ظاهر حيث ان الاعيان الثابتة فى موطن العلم صور اسماء ولوازمها الغير المتأخرة عنه فى الوجود وفى المثل لو كان له تعالى مهية لكانت الاعيان مهية له وانما كانت لوازم له تعالى لان وجوده الشدى الذى هو فوق ما لا يتناهى بما لا ينهاى شدة يكون جامعاً لجميع الوجودات على نحو اعلى فيكون ملزوماً لجميع المهيئات والمفاهيم الا ان تلك المفاهيم توصف فى تلك الحضرة باللاهوتية فيقال انسان لاهوتى و فلك لاهوتى و هكذا وانما لم تكن مهيئات له تعالى لان المهية منتزعة عن حد الوجود ولا حد لوجوده تعالى ولزومها لوجوده الشدى انما نشأ من عدم محدوديته

فلا تكون مهيبة له تعالى بل هي مهيئات لوجوداتها الخاصة المحدودة و
 ان شئت فقل ان تلك المفاهيم هي في الحضرة الربوبية تلك المفاهيم
 بالحمل الاولي لا بالحمل الصناعي لان المعيار في كون شيء مصداقاً هو
 موجوديته بوجوده المخصوص به لا بوجود آخر والماهيات موجودة في
 الحضرة اللاهوتية بوجوده تعالى لا بوجوداتها وهذا ما قلنا من وضوح
 كون الفيض الاقدس من صقعه واما كون الفيض المقدس من صقعه تعالى
 فلما عرفت من كونه ربطاً محضاً لا انه شيء له الربط فلا نفسية له حتى
 يحكم عليه بانه من صقعه او لا من صقعه نعم يلاحظ استقلالياً فيجعل آلة
 لملاحظته بما هو فاني وربط محض فيحكم عليه بكونه من صقعه لكن
 بحيث يسرى الحكم من الملحوظ استقلالاً الى ما هو واقعه ومصادقه كما
 انه يلاحظ مفهوم الابتداء بما هو معنى اسمى كاي يصدق على كثيرين ويحكم
 عليه وبه و يجعل وجهاً ومرآة للحكم على مصاديقه اعني خصوصيات
 النسبة الابتدائية المتخصصة بالاستعمالات الجزئية في مواردنا فيحكم
 عليها بانه لا يحكم عليها وبها والمصحح لذلك هو التفاوت بين الحملين
 الاولي والشايع الصناعي وتام الكلام في ذلك في محله

« قوله - ومن هذا يعلم ان لا وجود خارجاً عن حيطة وجوده -
 هذا الاشارة الى دفع شبهة ابن كمونه - ادعلى فرض كون الوجودات الخاصة
 التي هي فعله تعالى كلها راجعة الى وجود واحد جمعي منبسط ظلي يكون
 في وحدته عين تلك الوجودات الخاصة وكان التفاوت بينهما بالاطلاق
 والتقيد وكان التقيد اعتبارياً محضاً وكان الوجود المنبسط معنى حرفياً
 لانفسية له ولا استقلال لا يبقى وجود حتى يقال بانه واجب او ليس
 بواجب فيهدم الشبهة بانهدام موضوعها اذ لا يبقى في مقابل الحق تعالى

شأنه وجود حتى يقال انه واجب او ممكن (يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله
والله هو الغني) الاكل شيء ما خلا الله باطل

« قوله - وقولهم علمه الاشياء - حاصل استدلال المشائين
على كون علمه تعالى بالاشياء في الازل على نحو ارتسام صور الاشياء في
الصقع الربوبي انه لولم يكن كذلك للزم احدى امور خمسة كلها باطلة و
ذلك لانه تعالى يعلم جميع الاشياء في الازل لانه عالم بذاته وذاته سبب تام لما
سواه والعلم بالسبب مستلزم للعلم بالمسبب فهو من علمه بذاته يعلم جميع الاشياء
في الازل لكن العلم بالشيء لكونه صفة ذات اضافة يستدعي المعلوم ولا وجود
للشياء بالوجودات الخاصة العينية في الازل لان المفروض كونها فيما لا
يزال لافى الازل وحينئذ اذا كانت صورها مرتسمة في الازل فهو المطلوب
والايلزم اما ان لا يكون عالماً بالاشياء في الازل اذالم تكن للاشياء شيئية
في الازل اصلاً لا ماهية ولا وجوداً وهو الامر الاول او الالتزام بشبوت المعدومات
منفكة عن كافة الوجودات على ما يقوله المعتزلي اذا كانت للاشياء شيئية
مهمة فقط في الازل وهو الامر الثاني او الالتزام باتحاد العاقل والمعقول
على ما هو مذهب بعض المشائين اذا كانت للاشياء شيئية الوجودى ايضاً
في الازل لكن بالوجود العلمى المتحد مع وجود العالم وهو الامر الثالث
او الالتزام بالمثلالافلاطونية اذا كانت لها شيئية الوجودى في الازل بالوجود
العينى التجردى على ما يقول به الاشراقيون وهو الامر الرابع او الالتزام
بازلية الخلق اذا كانت الاشياء موجودة في الازل بالوجود العينى المادى
ولما كانت اللوازم الخمسة المترتبة على سبيل منع الخلو كلها باطلة عندهم
كان المقدم اعنى عدم كون علمه تعالى بالارتسام كذلك فيكون نقيضه
اعتنى كونه بالارتسام حقاً عندهم ولا يخفى المنع عن بطلان اللوازم اذ عند

من يقول بثبوت المعدومات اربا اتحاد العاقل والمعقول او بالمثل الافلاطونية
يختل القياس كما هو واضح

ص ١٧٠ قوله - والصورة هنا لا تكفي - يعني لا يمكن ان يقال
بتعلق القدرة بالشيء الخارجى من جهة كون صورته مقدوراً كما كان
يمكن القول بان الشيء معلوم من جهة كون صورته معلوما اذ المقروض
عمومية القدرة وانها متعلقة بالشيء العينى الخارجى فهو بوجوده العينى
مقدور بالذات لا بالعرض بخلافه فى العلم حيث ان الشيء الخارجى فى
العلم الارتسامى معلوم بالعرض هذا ويمكن جعل ذلك بنفسه اشكالا على
المشائين حيث انه يلزم على قولهم كون الاشياء الخارجية معلومة له تعالى
بالعرض ومن المعلوم سلب المعلوماتية عن المعلوم بالعرض كما يفصح عن
صحته كون اتصافه بالمعلوماتية بالعرض بمعنى ان اسناد المعلوماتية الى
المعلوم بالعرض عرضى مجازى من قبيل الاسناد الى غيرها هو له نظير
اسناد الحركة الى جالس السفينة والجرى الى الميزاب اذا كانت السفينة
متحركة والماء جارياً ومن المعلوم ان الاشياء الخارجية معلومة له تعالى
بالذات بحيث يكون اسناد معلوميتها له تعالى حقيقيا لامجازيا وبعبارة
اخرى العلم الارتسامى مع ما فيه من الاشكال لا يكون علما بالمعلوم
الخارجى اصلا فالالتزام به اشبه بنفى العلم عنه من اثباته كما لا يخفى

« قوله - والحل ان لم يعن معناها العرض - اعلم ان العلم
والقدرة والفاعلية والعلية ونحوها قد تطلق ويراد منها نفس الاضافة
المتأخرة عن وجود الطرفين التى هى المضاف الحقيقى وقد تطلق ويراد
منهما مبادئ تلك الاضافات ففاعلية النار للسخونة مثلا قد تطلق ويراد
منها النسبة التى بين النار وبين المنفعل منها وقد تطلق ويراد منها الصورة

النوعية النارية المسخنة و هى متممة على الفاعلية بالمعنى الاول اعنى
 الاضافة التى بين النار و بين منفعلها المتأخرة عنهما و هذه المذكورات
 من العلم والقدرة والفاعلية بالمعنى الاول اعنى بما هى اضافة بين الشئيين
 متأخرة عنهما ليست من الصفات الكمالية له تعالى كيف والا يلزم ان
 يكون لغير ذاته تعالى فى كماله الذى هو عين ذاته مدخلية وهو مستلزم
 لمدخلية غيره فى ذاته لان مدخلية غيره فى كماله الذى هو عين ذاته
 مستلزم لمدخلية غيره فى ذاته وهو ضرورى البطلان واضح الاستحالة بل
 هى اى هذه المذكورات بالمعنى الثانى اعنى بمعنى مبدء تلك الاضافات
 كمال له تعالى وتكون عين ذاته فعلمه تعالى وقدرته وفاعليته وعليته و
 هكذا ما يكون من هذا القبيل بمعنى ما هو مبدء العالمية والقادرية
 والفاعلية ونحوها لا يحتاج الى تحقق معلوم ومقدور ومنفعل لانها ليست
 نفس الاضافة بل هى مبدءها الذى به تتحقق الاضافة فالمعلوم تبع للعلم
 والمقدور للقدرة والمفعول للفاعل لا العلم تبع للمعلوم والقدرة للمقدور
 وهكذا

« قوله - اما سمعت منا - غرضه من هذه العبارة تنظير علمه
 الذاتى الكمالى فى عدم احتياجه الى المعلوم الى العلم الفعلى بمعنى
 كون فعله الذى هو الاضافة الاشرافية والوجود المنبسط عين علمه الذى
 لا يستدعى متعلقاً بل به يتحقق المتعلق ووجه عدم الحاجة الى المتعلق
 فى العلم الفعلى هو ما تقدم فى قوله (وجودها بما هو العلم سبق) (كما
 بما انضاف اليها قد لحق) وقد عرفت شرحه و من ان الوجود المنبسط
 بما هو مضاف اليه سبحانه علم وبما هو مضاف الى المهيئات معلوم كما انه
 بما هو مضاف اليه تعالى ايجاد وقدرة اى فى مقام الفعل وبما هو مضاف

الى المهيئات وجود فالعلم والمعلوم والايجاد والوجود والقدرة والمقدور كلها شيء واحد بالحقيقة والتفاوت بحسب تفاوت الاضافة والاعتبار (فان قلت) ما صورته في المقيس عليه صحيح حيث ان التفاوت بحسب تفاوت الاضافة صار منشاء لصحة انتزاع المفاهيم المختلفة وهو انتزاع مفهوم العلم والمعلوم ونظائرهما عن منشأ واحد لكن كيف يتصور ذلك في العلم الكمالي الذاتى الازالى مع كون المعلوم فيما لايزال مع ان العلم من الصفات الحقيقية التى لها اضافة الى الخارج (قلت) صحة انتزاع العلم عن مرتبة ذاته مع ان المعلوم فيما لايزال موجودية المعلوم بنفس وجوده المتعال العارى عن كل حد وانما لاتناهيه في الوجود وعدم انتهائه الى حد محدود صار منشأ لصحة انتزاع مفهوم العلم عن ذاته وفي مرتبة ذاته و بعبارة اخرى موجودية الاشياء بنفس وجوده تعالى فى الازل بنحو اعلى مصحح علمه بالاشياء فى الازل فعلمه تعالى بالاشياء فى مرتبة ذاته فى الازل ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هو بعلمه بنفس ذاته الذى لا يشذ عنه وجود ولا ينسلب عنه معنى ومفهوم وعلمه بنفس ذاته ايضا نفس ذاته فهو فى مرتبة ذاته عالم ومعلوم وعلم بما سواه (فان قلت) فعلى هذا فمرجع علمه بما سواه فى الازل هو الالتزام بوجود ما سواه فى الازل غاية الامر بوجوده تعالى لا بوجود يخص بما سواه وهو خلف لكون المعلوم فيما لايزال (قلت) تحقق ما سواه بوجوده فى الازل ليس بتحقيق ما سواه فى الازل وذلك لان ما سواه انسحب عليه حكم وجوده فى الازل من غير ان يصير وجوده تعالى وجوداً لما سواه بل يكون وجوده لما سواه مراتباً ومظهراً فى الازل كما تقدم من ان المرآتية تدور بين وجوده تعالى للاشياء ووجود الاشياء له تعالى وقد حكينا سابقاً ما قيل فى هذا المعنى

من قول الشاعر

اعيان همه آئينه حق جلوه گراست يا ذات حق آئينه اعيان صوراست
در نزد محقق كه حديد النظراست هر يك زين دو آئينه آن دگر است

ومراد من كون الذات الحق مرآةً للأشياء هو ما ذكرناه من كون وجوده تعالى مظهراً لها اذ فرق بين كون وجوده مظهراً او مجلي لمهية من الماهيات وبين كونه وجوداً لها لان وجود كل مهية هو ما يخص بها و يميزها عن غيرها وموجودية المهية بوجوده تعالى في الازل انما هو بكون وجوده تعالى مرآةً ومجلى لها من غير ان يتميز عن مهية اخرى ففي تلك الحضرة لاسماء ولا ارض ولا انسان ولا غيره بل ليس الا وجوده تعالى الذي به يظهر جميع الاشياء له تعالى لكونه وجوداً لها على نحو اعلى والبساطة والجمع (فان قلت) اذا كانت الموجودية مسلوقة عن الاشياء في الازل فليس معنى لموجوديتها بوجوده تعالى في الازل الاكون وجوده تعالى وجوداً لها بالقوة نظير وجود الانسان في المراتب المتقدمة على وجوده من العلقة والمضغة وغيرهما (قلت) حاشا عن ذلك لان كون الشيء موجوداً بالقوة انما هو سلب رتبة الفعلية عنه فالعلفة انسان بالقوة بمعنى انها ليست انساناً بالفعل لكن موجودية الاشياء بوجوده تعالى ليست بمعنى كونها في تلك الحضرة بالقوة مسلوقة عنها الفعلية فانها ثابتة في تلك الحضرة بالفعل على وجه اتم واعلى من ثبوتها بوجوداتها الخاصة ومعنى كون الشيء بالقوة هو ان لا يكون موجوداً بوجوده الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل فلو كان موجوداً بوجوده الخاص به اذ بوجود ما هو تمامه وكماله فلا يكون بالقوة نعم ربما يطلق على الثاني

كونه بالقوة لكن لا بمعنى المقابل للفعل بل بمعنى المقابل لكونه موجوداً بوجوده الخاص به

« قوله - كقول الرضا ع له معنى الربوبية - قيل في معنى ان له الربوبية اذ لا مربوب وجوه (الاول) ان له تعالى خصوصية بتلك الخصوصية علة لما سواه لا بمعنى انه تعالى ذات له تلك الخصوصية بل هو تعالى نفس تلك الخصوصية حيث انك قد عرفت مراراً ان فاعليته تعالى للاشياء بنفس ذاته لانه تعالى شيء ثبت له الفاعلية (الثاني) ان له معنى الربوبية في عالم الاسماء ومقام الواحدية حيث ان تعينه تعالى باعتبار صفة من صفاته المعبر عنه بالاسم مازوم لمهية من الماهيات المعر عنها بالاعيان الثابتة في تلك المرتبة ولم يوجد الموجودات المتمسكة الوجود اللايزالية بعد في تلك المرتبة فله معنى الربوبية اي في مقام الواحدية اذ لا مربوب اي لانكون الموجودات اللايزالية في ذاك المقام (الثالث) ان له معنى الربوبية في مقام الفيض المقدس واطهار ما في مقام الفيض الاقدس وعالم العلم من الاعيان الثابتة في عالم العين على طبق ما في العلم لما عرفت غير مرة ان فيضه المقدس اعنى به الوجود المنبسط بما هو مضاف اليه تعالى ايجاد وربوبية ومتقدم وبما هو مضاف الي الاشياء وجود ومربوب ومتأخر وتكون ربوبيته في مرتبة لم يكن معها المربوب و يصدق ان له معنى الربوبية اذ لا مربوب والمراد بالمعنى هو المقصود كما ان كلمة الحقيقة في الفقرة الثانية ايضاً بمعنى المقصود و لعل قوله (ع) وله حقيقة الالهية اذ لا ما لوه اعادة لمعنى الفقرة الاولى بعبارة اخرى اذ الالهية والربوبية بمعنى واحد (الرابع) وجد انه تعالى في مقام الاحدية النحو الاعلى من كل شيء على ما هو مورد البحث في المقام من مسألة الكثرة في الوحدة

وحيث ان الحديث النورى كان محتملا للمعاني الثلاثة ولا يكون متعيناً في معنى الاخير غير في مقام الاستشهاد به للمعنى الاخير المبحوث عنه في المقام بالتأييد لا بالدليل ، والقول الشريف قطعة من الحديث النورى المرورى فى توحيد الصدوق عليه الرحمة وفيه قال عَلَيْهِ له معنى الربوبية اذ لامربوب ، وحقيقة الالهية اذ لامالوه ، ومعنى العالم ولا معلوم : ومعنى الخالق ولا مخلوق ، وتأويل السمع ولا مسموع : ليس منذ خلق استحق معنى الخالق : ولا باحدائه البرايا استفاد معنى البارئية : كيف ولا يغييه منذ : ولا تدينه قد : ولا يحجبه لعل : ولا توفقه متى : ولا يشمله حين : ولا يقارنه مع ، انما تاحد الادوات انفسها . وتشير الالة الى نظائرهما وفي الاشياء توجد فعالها ، منعتها منذ القدمة : وحماتها قد الازلية الى آخر ما قاله صلوات الله عليه ولا بأس الى الاشارة ببعض معانى ما نقلناه وقد تقدم تفسير الفقرة الاولى والثانية

قوله عَلَيْهِ ومعنى العلم ولا معلوم - لان معلومية ذاته بذاته فى الازل مغن عما سواه لانه يعلم من ذاته جميع ما سواه كما تقدم

وقوله عَلَيْهِ وتأويل السمع ولا مسموع - انما قال وتأويل السمع ولم يقل مثل الكلمة الاولى ومعنى السميع ولا مسموع لعله اشارة الى دفع ايها التجسم وان سمعه تعالى علمه الحضورى بجميع المسموعات بلا حاجة الى جارحة وقوله عَلَيْهِ كيف ولا يغييه مذ اى كيف لا يكون مستحقا لهذه الاسماء اعنى الرب والاله والخالق والسميع فى الازل والحال انه لا يصير مذ الذى هو لاول الزمان سببا لان يغيب عنه شىء فان الممكن اذا كان قبل ذلك المبدء او بعده يغيب هذا عنه والله تعالى جميع الاشياء مع ازممتها حاضرة فى علمه فى الازل اوانه تعالى ليس لوجوده زمان حتى

يغيب عن غيره فيقال مذكأن موجوداً كان كذا ومما ذكرنا في معنى انه تعالى لا يغيبه مذيظهر معنى قوله (ع) ولا تدنيه قد لانه تعالى لما لم يكن زمانياً لاتدانيه كلمة قدالتى لتقريب الماضى الى الحال ويمكن ان يكون اشارة الى ان علمه تعالى ليس فيه شدة وضعف حتى تقربه كلمة قدالتى للتحقيق الى العلم بحصول شىء.

قوله **لعل** ولا يحجبه لعل - وفي بعض النسخ ولا يرجيه ولعل المراد منه انه لا تحجبه كلمة لعل التى لترجى امر فى المستقبل اى لا يخفى عايه الامور المستقبلية اوليس له شك فى امر حتى يمكن ان يقول لعل و على نسخة ولا يرجيه اى انه تعالى لا يرتقب المستقبل ولا ينتظره وذلك لان الزمان لمكان كونه غير قادر الاجزاء بالذات فالماضى والمستقبل منه يبعدان الاشياء والحال يقربها ولا تحكّم للزمان على الواجب بالذات بل هو تعالى يغيب الزمان

قوله **لعل** ولا توقته متى ولا يشمله حين - المتى والحين كلاهما عبارة عن الزمان ولعل المراد بالاول هو المتى الخاص والعام وبالحين هو الزمان المطلق ومعنى الاول انه ليس له وقت اول حتى يقال له متى وجدا وعلم او قدر ونحو ذلك اوليس له وقت اصلا

قوله **لعل** ولا يقارنه مع - اى ليس معيته مع الاشياء بالمقارنة وان كان مع كل شىء بالمعية القومية

قوله **لعل** انما تحد الادوات انفسها وتشير الآلة الى نظائرها - الادوات والآلات عبارة عن الجوارح البدنية والقوى الجسمانية يعنى والله اعلم هذه الاعضاء والقوى انما تحد وتشير الى جسمانى مثلها والمراد منها المشاعر سواء كان الادراك باتحاد المدرك مع المدرك او بالسنخية و

لمل قوله (ع) تحد الادوات انفسها اشارة الى الاتحاد وقوله وتشير الآلة الى نظائرها الى السنخية

قوله **إِنَّمَا** في الاشياء توجد فعالها - اى فى الاشياء الممكنة توجد فعال تلك الادوات والآلات وآثارهما لافيه تعالى وكلمة فعال يمكن ان يكون جمعاً ويمكن ان يكون مصدر باب المفاعلة

قوله **إِنَّمَا** منعها منذ القدمة وحمتهما قد الازلية وجنبتها لولا التكملة قرء كل واحد من قوله القدمة والازلية والتكملة بالنصب وحكى انه كذلك كان فى نسخة المكتوبة بخط الرضى (قد) و عليه فتكون كل من القدمة والازلية والتكملة مفعولا ثانياً لمقولة منعت وحمت وجنبت ومفعولها الاول هو الضمير المتصل بكل واحد من هذه الافعال وكلمة منذ وقد ولولا فاعل لها ويصير المعنى ح انه منعت منذ الادوات عن اطلاقها على القديم وحمت قد الادوات عن اطلاقها على الازلى وجنبت لولا الادوات عن اطلاقها على التكملة اى الكامل بالذات والحمى ايضا بمعنى المنع فيصير حاصل المعنى ان اطلاق لفظ منذ - وقد - ولولا - على الادوات والآلات تمنعهما عن كونهما اذلية قديمة كاملة فلاتكون الآلات والادوات محدودة له سبحانه مشيرة اليه جل شأنه اذ معانى منذ وقد ولولا حادثة ولحدوثها ونقصها بعيدة المناسبة عن الكامل المطلق القديم فى ذاته اما معنى منذ فلانه لا ابتداء الزمان ولا ريب ان صحة التعبير عن الآلة بقولك منذ وجدت الآلة تنافى قدمها و (اما قد) فلانه لتقريب الماضى من الحال فقولك قد وجدت هذه الآلة تحكّم بقرّبها من الحال وعدم ازليتها

(واما لولا) فلان قولك فى الادوات المستحسنة ما احسنها لولا ان

فيها كذا فيدل على نقص فيها فيبعدها عن الكمال المطلق ، وقرء ايضا برفع القدمة والازلية والتكملة على الفاعلية فتكون الضمائر المتصلة مفعولات اول - وقد - ومنذ - ولولا - مفعولات ثانية (١) ويكون المعنى ان قدم الباري عز شانه وازليته و كماله المطلق منعت الالات والادوات عن اطلاق لفظ - منذ - وقد - ولولا عليه - لانه تعالى قديم كامل - ومنذ وقد - لا يطلتان الاعلى محدث - ولولا - لا تطلق الاعلى ناقص هذا واحتمل المحقق المجلسي قده في شرح الحديث الشريف ان يكون المراد القدمة التقديرية اي لو كانت قديمة لمنعت عن اطلاق منذ عليها ولو كانت ازلية لمنعت ازليةها عن اطلاق قد عليها ولو كانت كاملة لمنعت تكملتها عن اطلاق لولا عليها لكنها تطلق عليها الالفاظ الثلاثة فليست قديمة ولا ازلية ولا كاملة « قوله قده - على ان الفعل في نظائر المقام منسلخ عن الزمان - المراد بنظائر المقام كلما يكون المسند اليه الفعل مجرداً عن الزمان كمبده المبادى وجميع المجردات وانسلاخه عن الزمان لا بمعنى تجريده عنه على ما توهم بناء على ان يكون الزمان جزء من مدلول الفعل بل بمعنى ان الفعل موضوع لخصوصية مستلزمة لانفهام الزمان عنه اذا اطلق على الزمانيات فتكون دلالته على الزمان عند اطلاقه على الزمانيات بالالتزام العقلي لا بالدلالة التضمنية الوضعية وتوضيح ذلك باسسط من هذا هو كقول الی ما حققناه في الاصول

« قوله - او للاشياء اكو ان سابقة - اي للماهيات وجودات

(١) هكذا في شرح ابن ميثم وهو كلام لا يخلو عن القصور ويحتمل ان تكون النسخة مغلوطة فالاولى ان يقال قدم الباري يمنع عن كونه تعالى محدودة بالآلات لحدوث الآلات لمكان صحة اطلاق منذ وقد عليها نقصانها لمكان صحة اطلاق لولا عليها فالحدوث لا يعقل ان يكون حداً للقديم

سابقة على وجودها الخاص بها وهذه الوجودات السابقة مترتبة طولية
لمكان صفائها وصقالتها تنتقش فيها الماهيات لامرة بل مرات فلانسان
الموجود بوجوده الخاص ينتقش في عالم المثل المعلقة مثلا فيوجد تارة
بوجوده الخاص واخرى بالوجود المثالي المعلق وثالثة يوجد في عالم
النفوس الكلية مرتين مرة من ناحية انتقاشه من حيث هو موجود بوجوده
الخاص واخرى من حيث هو موجود في عالم المثل المعلقة ورابعة توجد
في عالم ارباب الانواع ثلاث مرات مرة من حيث هو موجود بوجوده
الخاص واخرى من حيث هو موجود في عالم الخيال المنفصل اعنى عالم
المثال وثالثة من حيث كونه موجوداً في عالم النفس الكلى وخامسة في
عالم العقل المتصل بعالم العقول المتكافئة اربع مرات وهكذا حتى ينتهى
الى وجود الواجب جل شانسه الذى هو كل الوجود وبوجوده يوجد كل
موجود على ما مرفى قضية بسيط الحقيقة كل الاشياء فالوجودات المترتبة
الطولية لصفائها وصقالتها تكون كمراى متحاذية واذا ارتسمت صوراشياء
متعددة فى مرآت متحاذية لمرآت اخرى محاذية لتلك الاشياء ترسم
الصور فى المرآت الثانية مرتين مرة من ناحية محاذاتها لنفس تلك
الاشياء واخرى لمحاذاتها للمرآة الاولى المحاذية لها فترسم المرآت
الاولى مع ما فيها من الصور فى المرآت الثانية واذا كانت مرآت ثالثة
محاذية لنفس الاشياء وللمرآت الاولى والثانية ترسم صور الاشياء فيها
ثلاث مرات مرة من ناحية محاذاتها لنفس الاشياء واخرى لمحاذاتها مع
المرآت الاولى وثالثة لمحاذاتها للمرآت الثانية وهكذا كلما كثرت
المراى المتحاذية للاشياء نفسها ولمرآتها اكثر ارتسام صور الاشياء فيها
فظهر ان المراد بالاشياء فى هذه العبارة والنقوش فى قوله ونقوش العالم

هو المهيات وانما يعبر عن الماهيات بالاشياء مع ان الشئية تساقق الوجود لان الشئ، يقال تارة على المشى، نفسه وهو بهذا المعنى هو الوجود واخرى على المشى، وجوده وهو المهية فالمهية ايضاً شئ، لكن بالاطلاق الثانى كما انها موجود كك اى يقال ويحمل عليها الموجود وعلى وجودها ايضاً يحمل الموجود لكن بالاطلاقين

« قوله - فذا مراتب حال عاملها وصاحبها بيان علمه - اى كلمة ذا مراتب حال عاملها قوله بيان و صاحبها قوله علمه والمعنى انكشاف الاشياء له تعالى مراتب متعددة يظهر علمه فى حال كونه ذا مراتب وتلك المراتب ستة - خمسة منها متفق فيها وهى (١) العناية و(٢) القلم و(٣) اللوح و(٤) القضاء و(٥) القدر و واحدة مختلفة فيها انكرها صدر المتألمين ولكنها عند المصنف مرضى وهى مرتبة القدر العينى المعبر عنها بسجل الكون اى دفتر الوجود العينى ولعل تسميتها بسجل الكون اقتباس من القرآن الكريم (يوم نظوى السماء كطى السجل للكتب)

ص ١٧١ قوله - مشتملا على كل الخيرات - قد مرفى الحواشى السابقة انه يعتبر فى كل ممكن موجود اعتبارات ثلاث (١) وجوده الذى هو جهة خيريته ونوريته (٢) وحد وجوده الذى هو عبارة عن عدم وجدانه لوجود آخر يكافؤه او وجود فوقه فى المرتبة حيث ان كل وجود دان فاقد لمرتبة الاعلى منه وكل وجود عال واجد لمرتبة ما دونه كما هو الحكم فى العلة والمعلول حيث ان العلة واجدة لتمام مراتب معلولها ولا يكون المعلول واجداً لجميع مراتب علته وان شئت فقل ان العلة مرتبة الشديدة من المعلول فذات وجود المعلول ماغاة عنه حده الذى هو ضعفه الذى يرجع الى الامر العدمى تتحقق فى العلة وان لم يكن ضعفه فيها (٣) وما

ينتزع من حد وجوده الذي هو عبارة عن المهية التي هي امر عدمي فالمراد باشمال الوجود البسيط على كل الخيرات هو اشتماله على جهة الوجود من كل موجود وان كان مسلوباً عنه ما يرجع الى حده او الى مهيته

« قوله - وهي عند المشائين صور مرتسمة في ذاته -

المشائون اثبتوا العلم العنائي للحق تعالى شأنه و وافقهم في ذلك ارباب الحكمة المتعالية اعنى صدر المتألهين قده واتباعه وان اختلفوا معهم حيث انه عند المشائين عبارة عن الصور المرتسمة في الصقع الربوبي وعند ارباب الحكمة المتعالية ومنهم المصنف قده عبارة عن نفس ذاته تعالى الذي عرفت انه عين علمه بذاته و بالعلم بذاته يعلم جميع ما عداه علماً اجمالياً في عين الكشف التفصيلي فالفرق بين المذهبين هو زيادة العلم العنائي عند المشاء و عينيته عند المصنف واحزابه و اما الاشراقيون فهم منكرون للعلم العنائي حيث انهم لا يقولون بالصور المرتسمة و ان علمه بذاته علم اجمالي فقط بما عداه لاجهة كشف تفصيلي فيه اصلاً فهم لا يقولون بالعلم العنائي

« قوله - و فعلياً اي منشأ لذلك النظام - اني بكلمة اي

التفسيرية للاحتراز عن العلم الفعلي بمعنى كونه في مرتبة الفعل اعنى به الوجود المنبسط الذي قد عرفت انه فعله و انه عين علمه في مرتبة فعله فالعلم العنائي عند المصنف قده تبعاً لصدر المتألهين قده هو علمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته علماً مقدساً عن شوب الامكان والتركيب و هو وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الامكان على نظام اتم مؤدياً الى وجودها في الخارج مطابقاً له اتم تأدية قال المصنف في حاشيته على الاسفار العناية هي العلم السابق التفصيلي الفعلي بالنظام

الاحسن والعلم الفعالي بالنظام الاحسن ما يكون علة له وهذه صادقة على ذلك العلم الذاتي

« قوله - اشارة الى انه لا يمكن نظام اشرف من هذا النظام - وقد اوضح الغزالي في كتاب التوكل من الاحياء اشرفية هذا النظام المشاهد ببيان آخراو في لابس بتقله بطوله لما فيه من الحسن والبهاء قال لو خلق الله سبحانه الخلق على عقل اعقلهم و علم اعلمهم وخلق لهم من العلم ما احتمله نفوسهم وافاض عليهم من الحكمة ما لامنتهى لوصفها ثم زاد مثل عدد جميعهم علماً وحكمة وعقلاً ثم كشف لهم عن عواقب الامور واطلعهم على اسرار الملكوت وعرفهم دقائق اللطف وخفايا العقوبات حتى اطلعوا به على الخير والشر والنفع والضرر ثم امرهم ان يدبروا الملك والملكوت بما اعطوا من العلوم والحكم : لما اقتضى تدبير جميعهم مع التعاون والتظاهر عليه . ان يزداد فيما دبر الله سبحانه الخلق به في الدنيا او الآخرة جناح بعوضة ولا ان ينقص لها جناح بعوضة ولا ان يرفع منها ذرة ولا ان يخفض منها ذرة ولا ان يدفع مرض او عيب او ينقص او يقرر او يضر عمن بلى به ولا ان يزال صحة او كمال او غنى او نفع عمن انعم الله تعالى به عليه بل كل ما خلقه الله تعالى من السموات والارض ان رجعوا فيها البصر وطولوا فيها النظر ما رأوا فيها من تفاوت ولا يطور وكل ما قسم الله تعالى بين عباده من رزق واجل وسرور وحزن وعجز وقدرة فكله عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه بل هو على الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي وكما ينبغي وبالتقدير الذي ينبغي وليس في الامكان اصلاً احسن منه ولا اتم ولا اكمل (اقول) كيف ولو كان ولم يعلمه سبحانه لكان جهلاً يناقض العلم او انه عامه ولكنه لم يكن قادراً عليه لكان

عجراً يناقض القدرة او انه ادخره مع القدرة والعلم ولم يتفضل بفعله
لكان بخلا يناقض الجود وظلماً يناقض العدل اذ عدله سبحانه يقتضى ان
يعطى كل شيء خلقه فحيث انه عالم بالاصحح بكل شيء : قادر على ايجاده
على الوجه الاصحح الاثم الذى يعام به : جواد لا ادخار فى فيضه ولا امساك
فى فضله فيكون كلما فى الوجود منه على الوجه الاكمل الاحسن الذى
لا اكمل منه ولنعم ما قال الشيخ الشبستري

جهان چون چشم وخط وخال و ابر و ست که هر چیزی بجای خویش نیکوست
« قوله - وهو العقل الاول قلم - اذ القلم عبارة عما يكون راسطة
فى اضافة ما فى سر الممكنون من مبدء مفيضة وظهوره فى عالم الشهادة و
النشر على اللوح والقرطاس والعقل الاول لافاضة صور المصورات من مبدء
الفيض ونقشها فى قوا بلها على وجه التجدد والتقضى كذلك

« قوله - وبوجه كل العقول - يعنى العقول المترتبة الطولية
كلها اقلام و عليه فالعقل الاول يكون هو القلم الاعلى وهذا الوجه الذى
به يكون كل العقول اقلاماً هو الترتب الطولى بينها المستلزم لوجودان كل
عال منها جميع فعليات مادونه بوجه البساطة والوحدة وكون كل سافل
منها مقام نشر العقل المتقدم عليه فيكون الترتب الطولى بينها مؤدياً
الى الوحدة بجامعية كل ما فوق فعليات ما دونه على نحو اللف و واجدية
كل ما دون كمالات ما فوقه بنحو النشر وانما التفاوت بينها بنحو
اللف والنشر

« قوله - و صور قامت به اى بالقلم - يعنى ان المثل
الافلاطونية والعقول المتكافئة العرضية عالم القضاء الحتمى ولكنه قضاء
تفصيلى كما ان العقول المترتبة الطولية التى هى القلم قضاء اجمالى قال

المصنف في حاشيته على الاسفار القضاء هو العلم الكلي المحيط الذي بعد مرتبة الذات وهو على ضريين (١) قضاء اجمالى وهو الصور القائمة بالقلم اعنى العقل الاول بل مجموع العقول الطولية لان الترتيب يؤدى الى الوحدة و(٢) قضاء تفصيلى اولى وهو الصورة القائمة بالعقول التفصيلية اعنى الطبقة المتكافئة وتفصيلى ثانوى وهو الصور الفائضة على النفوس الكلية من جهتها العقلية المسماة بالموح المحفوظ وبام الكتاب

ص ١٧٢ قوله - نفس سماء كلية - اعلم ان المحققين ذهبوا الى ان للسماء نفسين (١) كلى تدرك الكليات والمجردات و هى فى السماء كالنفس المجرد المدرك للمعقولات فى الانسان وهى المعبر عنها بالموح المحفوظ و (٢) نفس جزئى تدرك الجزئيات وهى فيها كخيالنا والحس المشترك منا ويعبر عنها بلوح المحو والابنات وكونها لوحاً كالنفس الكلية لاجل قبولهما الصور الفائضة عليهما مما فوقهما والتعبير عنها بالمحو والابنات وعن النفس الكلية بالموح المحفوظ لاجل تغير ما فيها لاجل كونها صوراً جزئية وانحفاظ ما فى النفس الكلية عن التغير لاجل تجردها وكليتها

« قوله - فان القدر على وزان القضاء - قال المصنف (قده)

فى حاشيته على الاسفار والقدر على ضريين علمى وهو الصور القائمة بالنفوس المنطبعة الفلكية والاشباح المثالية وعينى وهو بالحقيقة صور مرتبة سجل الوجود وقال صدر المتألهين (قده) القدر عبارة عن وجود صور الموجودات فى عالم النفسى السماوى على الوجه الجزئى مطابقة لما فى موادها الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها وعللها واجبة به الازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المنصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء

« قوله - وتلك الصور عند المشائين - قال (قده) فى حاشية الاسفار
وهى اى هذه الصور عند المشائين على سبيل الانطباع واما عند الاشراقيين
فعلى سبيل المظهرية لكون الصور القدرية عندهم مثل معلقة قائمة بذواتها
« قوله - وسجل الكون - اى دفتر الوجود الكونى هو القدر
العينى وهو اعنى عالم الوجود الكيانى مرتبة الاخيرة من مراتب علمه
تعالى وهى القدر العينى باصطلاح بعض وقد اختلف كلمات صدر المتألهين
فيه فاثبتته من مراتب العلم فى كتاب المبدء والمعاد و انكره فى الاسفار
وشنع على القائل به غاية التشنيع قال (قده) واما وجود هذه الاكوان
المادية فى موادها الهمولانية الظلمانية المشار اليه بقوله تعالى وما ننزله
الا بقدر معلوم اى بواسطة صورها القدرية المعلومة لاجل ارتسامها فى
القوى الادراكية فهل هى ايضاً من مراتب العلم كما ظن ام لا فالحق ان
ذلك ظن فاسد ووهم باطل فان هذا الوجود ليس وجوداً ادراكياً كما
اقمنا عليه ومرت الاشارة اليه فما اسخف قول من حكم بان تلك الصور
الجزئية فى موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعالى و تسمى المادة
الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود و كانه سهى ونسى ما قرئه فى الكتب
الحكومية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة و هذه
الصورة مغمورة فى المادة مشوبة بالاعدام والظلمات فهى متبدل الذوات
فى كل آن نعم لو قيل انها معلومة بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة
لها لكان موجهاً فلا بد فى ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة بها ضرباً
من التعلق الاتحادى انتهى كلامه (اقول) و كانه (قده) نسى ما صرده شيخ
طائفة الاشراق من كون صحائف الخارج باعيانها صفحة علمه تعالى و
كون علمه تعالى بالموجودات العينية حضورياً بمعنى كون حضور الاشياء

بانفسها لديه تعالى حضوراً ربطياً معلولياً ملاك علمه تعالى به و هذا كعلمنا بصورنا الذهنية حيث انه ليس بتوسط صور اخرى بل نفس حضورها لدى النفس علم للنفس بها فهي علم ومعلوم ولذا قيل ان المعلوم بالذات هو العلم ومن المعلوم ان تلك الصور لتنزلت عن مقامها الشامخ النفساني وتحققت في الخارج وصارت عينياً لم تخرج عن كونها علماً اذ العلم اى كونها علماً ذاتى لها اى نفس ذاتها العلم فاذا تحققت في الخارج ويكون تحققها فيه بقوة النفس حتى ينشأها خارجاً كما قيل العارف يخلق بهيمته ما يشاء لا يخرج عن ذاتها التى هى عبارة عن العلم و صحائف الخارج بالنسبة اليه تعالى من هذا القليل : فلا غرو في اطلاق العلم على الذوات الخارجية والمواد الهيولانية الظلمانية ولا ينافى ذلك شوبها بالاعدام والظلمات وكونها متبدل الذوات وليس لمعلوميتها له تعالى صور اخرى متعلقة بها ضرباً من التعلق مطابقة لها الاعلى طريقة المشائين التى ثبت قدحها بل وزان معلوميتها نفس حضورها عنده كصور العلمية فينا نعم نفس ذاته تعالى شأنه فى مرتبة ذاته بنفس ذاته علم بهذه الموجودات علماً اجمالياً فقط عند الاشراقى واجمالياً فى عين الكشف التفصيلى عنده (قده) هذا وقال المصنف اقدمه) فى حاشية الكتاب فى الرد عليه والجواب ان وجوده للمادة لا يفتيه عن الحق المحيط والتباعد والتمادى المذكوران لا يخرجانه عن حضورها بحسب وجوده انتهى (اقول) ولعله يرجع الى ما ذكرناه

« قوله - ولكن مأخوذة بالنسبة الى المبادئ طولاً - وتكون بهذه النسبة من عالم الدهراذ الدهر عنده نسبة المتغير الى الثابت كما مر مراراً وقيل ان مراده (قدس سره) ان جميع الماديات والزمانيات

بالقياس الى احاطة علم الله سبحانه اليها علماً حضورياً قضاء عيني واذا كان اطلاق القضاء على الصور العينية في لسان المحقق الداماد جارياً مع كون عالم القضاء كما عرفت ابسط واشرف واقدم فلا غرو في اطلاق القدر عليها ولا مؤاخذه في اطلاقه سيما بهذه المؤاخذه الشديدة

« قوله - وهذا عين المشية والشعور - القدرة كما فسرهما في الشواهد الربوبية هي الافاضة مع العلم والمشية قال (قده) وقدرته تعالى افاضة الاشياء عنه بمشيته التي لا تزيد على ذاته وهي العناية الازلية التي هي علمه الذي لا يزيد على ذاته

« قوله - وقد عرفوا القدرة بصحة الفعل والترك - اعلم ان للقدرة تعريفين مشهورين (احدهما) للمتكلمين وهوان القدرة هي صحة صدور الفعل ولاصدوره والمراد من الصحة هي الامكان والجواز العقلي ومرجعه الى الامكان الذاتي فمعنى صحة الفعل والترك هوان كل واحد من طرفي الفعل والترك بالقياس الى ذات الفاعل ممكن بالامكان الذاتي بحيث انه في ذاته مع قطع النظر عما هو خارج عن ذاته يمكن بالامكان الذاتي ويجوز بالتجوز العقلي ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر وان كان بالنظر الى ما هو خارج عن ذاته مثل ارادته الزائدة عن ذاته ونحوها مما يجب صدوره او يمتنع صدوره ولكن هذا الوجوب والامتناع الطارى بملاحظة ما هو خارج عن ذات الفاعل لا ينافي الامكان الذاتي بالنظر الى ذاته كما في كل ممكن ذاتي حيث ان وجوده محفوف بوجودين لكن احتفاه بهما لا ينافي امكانه فان الامكان حكم له بالنظر ذاته والوجوب سواء كان السابق علمي وجوده او اللاحق عنه حكم له بالنظر الى غيره وقد مر في مباحث الامكان اجتماع الامكان الذاتي مع الوجوب والامتناع الغيرين

بل الممكن لا يخلو عن احدهما ابداً حيث انه اما موجود او معدوم وفي حال وجوده محفوف بوجودين وفي حال عدمه محفوف بامتناعين ولا يخفى ان القدرة بهذا المعنى انما يتصور فيمن كان فعله الصادر عنه متوقفاً على امور خارجة عن ذاته من العلم والارادة الزائدين على ذاته واما بالنظر الى فاعل يكون علمه وارادته وكما يتوقف عليه فعله نفس ذاته فهو من حيث نفس ذاته الذي عين العلم والارادة مما لا يصح امكان فعله وتركه لان ذاته مع قطع النظر عما عداه بمنزلة ذات الفاعل الذي يكون علمه وارادته زائدين على ذاته ويلاحظ فعله بالنسبة الى ذاته في حال علمه وارادته فكما ان الفاعل منا اذا لوحظ مع علمه وارادته للفعل لا يكون نسبة فعله اليه بالامكان بل يكون فعله مع ارادته واجبا وتركه مع ارادة فعله ممتنعاً وان كان بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن ارادته ممكناً كذلك في الفاعل الذي علمه وارادته عين ذاته اذا نظر الى ذاته الذي عين العلم والارادة يكون صدور الفعل عنه واجباً وتركه ممتنعاً لكن وجوب صدره كك لا يستلزم ان يكون ذلك الفاعل الذي ذاته عين العلم والارادة فاعلاً بالايجاب لان الفاعل بالايجاب ما لم يكن فعله بالارادة و اذا كان فعله مقارناً للعلم والمشية فيخرج عن كونه فاعلاً بالايجاب سواء كان علمه وارادته عين ذاته كما في الواجب او زائداً عليه كما في الممكن وبما ذكر يظهر تفسير الثاني للقدرة وهو تفسير الحكماء من ان القدرة كون الفاعل في ذاته ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل سواء كانت مشيته زائدة على ذاته كما في الممكن او كانت عين ذاته كما في الواجب وسواء كان على سبيل الدوام شاء وفعل او لم يشاء ولم يفعل او شاء في وقت وفعل فيه ولم يشاء في وقت ولم يفعل فيه كما في الواجب ايضاً على رأى المتكلمين

وليس من شرط القدرة عندهم تفكيك الفعل عن انفاعل ولا تعلقها بالطرفين في وقتين ولا يكون المعترف فيها عندهم دوام الفعل او دوام الترك بل هي بهذا المعنى يعم الجميع في مقابل الفاعل بالايجاب الذي لا يكون تاثيره في فعله مع العلم والمشية كتأثير النار في الاحراق مثلاً: قال الشيخ في الهيات الشفاء . اما القدرة فانها يظن انها لا تكون موجودة الا لمن من شأنه ان يفعل ومن شأنه ان لا يفعل فان كان من شأنه ان يفعل فقط فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس قدرة ولا قوة (بهذا المعنى) وان كان يفعل بارادة الا انه دائم الارادة لا يتغير ارادته فانه يفعل بقدرة وذلك لان حد القدرة الذي يوترون هؤلاء ان يحددها به موجود هينها وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا لم يشاء وكلا هذين شرطيان اي انه اذا شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وانما هما داخلان في تحديد القدرة على ما هو شرطيتان وليس من صدق الشرطي ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه او صدق حملي فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشاء لم يفعل يلزم ان يصدق لكنه لا يشاء وقتاً ما واذا كذب انه لا يشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشاء لم يفعل فان هذا يقتضى انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا يشاء فيفعل واذا صح انه اذا شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي اذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصح انه اذا لم يشاء لم يفعل واذا لم يفعل لم يشاء وليس في هذا انه يلزم ان لا يشاء وقتاً ما وهذا بين لمن عرف المنطق انتهى

ص ١٧٣ قوله - كما قلنا - اي في قولنا لا يلزم منها حدود ما

الفعل واشرنا الى تعريف القدرة وانها عبارة عن كون الفاعل بحيث ان

شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لان هذا التعريف هو الذى يجامع مع عدم حدوث المقدور بخلاف التعريف المرضى عند المتكلمين حيث انه يعتبر فى القدرة عليه انفكك متعلقها وقتاً ما عن الذات وقد اعتبر بعضهم امكان الترك امكانا ذاتياً وبعضهم امكانه امكانا وقوعياً

« قوله - ويلزمه المشية - هذا اعتذار عن ترك ذكر المشية فيما يعتبر فى القدرة وهو العلم والمشية والاقتصار على ذكر العلم فقط و بيان الاعتذار على ما افاده فى الحاشية امران (احدهما) ان ذكر اعتبار العلم فى القدرة يعنى عن اعتبار المشية فيها وذلك فى خصوص قدرة الواجب حيث ان علمه تعالى ارادته وكلاهما عين ذاته الاحدية فلا يحتاج مع اعتبار العلم فى قدرته اعتبار مشيته تعالى ايضاً لان مشيته تعالى يلزم علمه اعنى مفهوماً لاتحادهما مصداقاً و(ثانيهما) ان اعتبار المشية فى القدرة مطلقاً ولو فى غير الواجب قد ذكر فى مبحث القوة والفعل حيث قال (قد)

للمقدرة ان قوة فعلية ان قارنت بالعلم والمشية

« قوله - يعطى عمومها عموم الجعل - هذا البرهان مركب من مقدمتين (احديهما) ان ملاك المجعولية عام فى جميع الممكنات فيعمها الجعل لعموم ملاكه و(الثانية) ان المؤثر فى الوجود ليس الا الله سبحانه وتعالى ولا جاعل الاياه اما المقدمة الاولى فطريق اثباتها هو ان ملاك المجعولية هو الامكان حيث ان الممكن لامكانه يحتاج الى الجاعل وان علة احتياجه الى العلة هو امكانه حسبما تقدم فى مبحث الامكان واما المقدمة الثانية فلما اشار اليه المصنف (قد) فى العبارة و حاصله ان غير الواجب اما ممكن او ممتنع والممكن اما موجود او معدوم

لا سبيل الى توهم جاعلية الممتنع او ممكن المعدوم لان المعدوم لاشىء محض فكيف يمكن ان يتوهم ان يكون مشىء، ومعطى وجوده و اما الممكن الموجود فهو لا يخلوا عن ملابسة القوة من الامكان الذاتى فى جميعه والاستعدادى فى بعض اقسامه والامكان سواء كان ذاتياً او استعدادياً عبارة عن اللاقتضاء بالنسبة الى شىء، والعدم لا يصلح ان يكون مفيد الوجود وعبارة اوضح ما لا يخلو ذاته عن شوب العدم لا يصلح ان يكون مفيد الوجود والا لزم ان يكون للعدم شركة فى افادة الوجود فمفيدة يجب ان يكون يرثاً عن ملابسة القوة و عرياً عن شوب العدم و هو الواجب الوجود جل شأنه

« قوله - و ثانيها قولنا ان علم الاول تعالى شأنه - هذا البرهان ايضا مركب من مقدمتين (اوليهما) ان عام الاول تعالى شأنه فعلى والمراد بالعلم الفعلى هو ما تقدم من العام المتقدم على المعلوم الذى هو علة للمعلوم كالعلم بالسقوط من المرتفع الذى يكون علة للسقوط (والثانية) ان علمه تعالى ذاتى اى نفس ذاته الذى هو بذاته علة لما عداه ولا يكون عليته بحيثية زائدة على ذاته فيكون نفس ذاته الذى هو عين العلم بما عداه علة لما عداه فتكون المعلولية عامة لجميع ما عداه اذ المعلومية عامة بالنسبة اليه و تكون معلولية عموم ما عداه عين معلوميته و معلوميته عين معلوليته كما ان علمه بما عداه عين عليته لما عداه حيث ان ذاته تعالى علم بما عداه وهو بنفس ذاته علة لما عداه

« قوله - ولا تتوهم من الجبر من ذلك - ولعله اشارة الى ما يسرد من الخيام من شعره الخبيث

مى خورردن من حق زازل ميدانست ❖ الخ

« قوله - لان علمه الفعلى - و هذا اشارة الى الجواب عن شعره السخيف الباطل ولعله اشارة الى ما افاده المحقق الطوسى فى جوابه بقوله (علم ازالى علة اشياء بوجدن النج) ومراده ليس سلب عليه العلم الازلى حتى ينافى مع فعليته بالمعنى المتقدم بل المقصود ككون العلم الفعلى متعلقاً بالفعل الاختيارى فلا محالة يجب ان يكون علة للفعل الاختيارى وهل يعقل ان يصير علة الفعل الاختيارى موجبا لسلب الاختيار عن الفاعل مع انه علة للفعل الاختيارى وهل هذا الا تخلف المعلول عن علته

ص ١٧٤ قوله - كيف انت وامثالك - هذا دليل ثان على ثبوت الاختيار وحاصله ان كل فاعل بالارادة والاختيار يكون فى فعله مظهراً ومثالا لاختيار الحق فى فاعليته والظل على وزان ذى الظل والرقيقة على مثال الحقيقة والان على صفة المؤثر فمظهر المختار يجب ان يكون مختاراً والا لا يكون مظهراً له قال فى الحاشية وبهذا النظر لامضطراذ الكل من صنع المختار الحقيقى والمظهر فان فى الظاهر قال والى ذلك اشرنا فى الامر بالتبصر وفى حاشية الهيدجى رحمة الله عليه ان الانسان اذا كان وجوده رشحا من رشحات وجوده تعالى وشأنا من شئونه وربطاً محضاً يكون فعله وصفته ايضا كك فيكون فى الاضطرار اظهر فاين المفر من الاضطرار قال ولعله لذلك امر بالتبصر (اقول) ما افاده رحمة الله عليه مع كونه اجتهاداً فى مقابل النص حيث ان المصنف يصرح بوجه الامر بالتبصر فى الحاشية وغرضه من الامر به تسييت الاختيار ان ما استنبطه (ره) لا يلائم المقام حيث انه مقام اثبات الاختيار فكون الامر بالتبصر لافادة تاكيد ثبوته اولى وانسب ثم الفرق بين الارادة والاختيار هو ان الاختيار

ايشار لاحد الطرفين وميل اليه والارادة هى القصد الى اصدار ما يؤثر و
يميل اليه فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد
ينظر الى الطرف الذى يميل اليه هذا فى الشاهد واما فى البارى عز اسمه
فيشبه ان يكون كلاهما واحدا كما فى سائر صفاته

« قوله - اذ لا وجود حقيقى للممكنات - المراد بالوجود
الحقيقى ههنا هو كون الوجود نفس ذات الممكن او ذاتيا له اى جزء
من ذاته ولما لم يكن الوجود نفس ذات المهية الممكنة ولا جزء منها فلامحالة
يكون امرأ خارجاً عنها عارضاً فالممكن من حيث نفس ذاته ليس . بمعنى
انه لا يكون نفس الوجود ولا الوجود داخلاً فى ذاته بل يكون موجوديته
بالوجود العارض عليه وحيث كان الوجود عارضاً عليه فيكون فى وجوده معللاً
وهذا معنى انه من علته له الـاى الوجود ونسبته من حيث نفسه الى المهية
بالامكان والفقدان اى انه ليس نفس المهية ولا جزئها بالنظر الى علته
بالوجدان والوجوب فيكون وجودها من ناحية علة وجودها وحيث ان
الايجاد متفرع على الوجود وذلك لوجهين

الاول ان ما لا وجود له ليس محض فلا يصدر عنه الـايجاد

والثانى ان الـايجاد هو اعطاء الوجود وما لا وجود له فى نفسه كيف
يكون موجداً مع ان الـايجاد اثر الوجود وبعبارة اخرى الـايجاد هو جعل
الشيء ظلاً بالجعل البسيط بمعنى جعل الظل اعنى جعل الوجود الظلى
وراضح ان جعل الوجود الظلى متوقف على الوجود الاصيل حتى يكون
الوجود الظلى ظلاً له فما لا يكون ذى ظل فى نفسه كيف يعقل ان يجعل
ظله مع انه لا ذى ظل (ح) وكيف يعقل وجود العكس من حيث انه عكس
مع انه لا عاكس بعد ومعلوم ان العكس يتفرع على العاكس لكونه

اثره والاثـر فرع المؤثر وحيث ان الممكن وجوده ليس من نفسه فايـجاده
ايضاً ليس من نفسه

« قوله - لاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم - قيل معنى الحول
الحركة لكونها منشاء لتحول المتحرك من حال الى حال و معنى القوة
الاستطاعة فمعنى لاحول ولا قوة الا بالله انه لاحركة ولا استطاعة لنا على
التصرف الا بمشيئة الله تعالى والى هذا المعنى ينظر ما فى الكافي عن على
بن الحسين زين العابدين عليهما السلام قال قال الله عز وجل يا بن آدم
بمشيئتي كنت انت الذى تشاء و بقوتى اديت الى فرايضى و بنعمتى قويت
على معصيتى جعلتك سمياً بصيراً ، و قيل الحول القدرة فيكون عطف
القوة عليه تفسيرياً : و قيل ان الحول مأخوذ من الحيلة قلبت واوه ياء
لانكسار ما قبلها والمعنى لا يوصل الى تدبير امر و تغيير حال الا بمشيئة
الله سبحانه

« قوله - لكن هذا ليس قولاً بالجبر - وذلك لان نفي الـايـجاد
عن الممكن انما هو بالنظر الذى ينفى عنه الوجود و يراه اثراً وعكسا له
تعالى واما بالنظر الى ان له وجود وان كان بالغير فله ايـجاد ايضاً و ان
كان بالغير

« قوله - اى طينة نفوسنا بقاء - الطينة الخلقة يقال طانه الله
تعالى على الخير اى جبله عليه وهى اى الطينة بمعنى المفعول اى المخلوق
قد تطلق على البدن وقد تطلق على الروح المتعلقة بالبدن ووجه اطلاقها
على البدن من جهة ان للبدن طيناً كما قال سبحانه و تعالى انا خلقناكم
من طين لازب وفى الطين ماء و تراب من عالم الخلق والشهادة ووجه
اطلاقها على الروح امران

الاول اتحاد الروح مع البدن بوجه لا سيما اذا كانت الروح
جسمانية الحدود روحانية البقاء

الثاني ان للنفس الناطقة ايضاً طين فيه ماء و تراب لكن مائه من
ماء حيوة العلم و ترابه من تراب الاخلاق من عالم الامر وفي قوله (بقاء)
اشارة الى ان التخمير يكون بالملكات وبالاحوال الا ان الاحوال لمكان
كونها في معرض الزوال لاعتناء بها وان تخمير الطينة الباقية بالملكات
ص ١٧٥ قوله - وتلك الملكة فينا - وهذا البرهان يلتزم من
امور (الاول) ان تخمير الطينة الباقية بالملكات الحميدة او الرذيلة (الثاني)
ان تلك الملكات تحصل من الحالات والحالات من الحركات البدنية او
النفسية (الثالث) ان كل حالة نفسانية تحدث للنفس تكون نحو وجودها
(اي النفس) المتدرج في تلك الحالات بناء على اتحاد العاقل والمعقول
اي برادر تو همين انديشه ما بقى جز استخوان و ريشه

واذا فوض حر كاتنا الينا ويكرن حر كاتنا مبادى تحقق ذواتنا و
هو ياتنا لان حقائق ذواتنا ليست الا تلك الملكات بقاء : يكون تفويضاً
لذواتنا الينا في مرتبة البقاء وهو محال

« قوله - وحقائق ذواتنا وهوياتنا - الفرق بين الحقيقة والهوية
بالاعتبار فالهوية عبارة عن الحقيقة الشخصية والحقيقة اعم منها

« قوله - قيل في حد الانسان حيوان ناطق مائت - اعلم ان
الموت على قسمين اضطرارى وهو معلوم واختيارى وهو بعينين (احدهما)
بلوغ النفس في مرتبة القوة الى ان يتمكن من خلع البدن مدة ثم تعود
اليه بحسب اختلاف مراتب النفوس فى القوة فى ذلك من الخلع فى طرفة

عين الى الخلع في مدة معتد بها وقد حكى عن بعضهم خلع البدن اسبوعاً
ار شهرراً او شهرين و(ثانينهما) الوصول الى مرتبة الفناء على ما يقول العارف
الرومي عند تعداد المراتب الى ان يقول

پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم انا اليه راجعون

اذا عرفت ذلك فاعلم ان في اخذ المائت في تعريف الانسان وجوهاً
الاول ان يكون اشارة الى الموت الاختياري بالمعنى الاخير
اعنى الوصول الى مقام الفناء فالانسان الحقيقي والكامل من الانسان
هو الواصل الى مقام الفناء وما عداه ليس بانسان بالحقيقة وانما هو شبيه
الانسان (يا اشباه الرجال ولا رجال) و انما يسمى بالانسان على
مذهب العامي

حد انسان بمذهب عامة حيوانى است مستوى القامة

الثاني ان يكون قيداً احترازياً وفضلاً مخرجاً للملك والافلاك
عن حد الانسان لانها احياء ناطقات عندهم بناء على ان يكون النسبة بين
الحيوان والناطق بالعموم من وجه باعمية الناطق عن الحيوان من حيث
التحقق كما في الملك والافلاك اذ لولم يذكر المائت في حد الانسان
يشمل حده للملك والافلاك ايضاً

الثالث ان يكون اشارة الى استحكام ملكاته وتامة تخمير ذاته
بالمملكات الحميدة العلمية والعملية والى هذا يشير المصنف (قده) في
قوله هذا ولعله ايضاً هو الظاهر من قول سيد العارفين عليه السلام يا اشباه
الرجال ولا رجال

« قوله - و لهذا قال تعالى - اى ولا جل عدم الاعتناء بشأن

الاحوال لكونها في معرض الزوال قال الله تعالى فاستقم كما امرت والامر بالاستقامة كانه امر بالاقامة على الاحوال وهي تحصيل الملكات

« قوله - وقال النبي (ص) - وانما خصص المشيب بسورة اليهود مع ان مفهوم الاية المباركة وارد في سورة الشورى ايضاً قيل لكونها في سورة اليهود متعقبة بقوله تعالى ومن تاب معك و معلوم ان تقويم الناس كان اشق عليه صلى الله عليه وآله من اقامة نفسه (ص) على حالة التمكين كما لا يخفى على من ابتلى بمباشرة الجاهلين ولذلك اسند المشيب الى تلك الاية لا الى ما في الشورى

« قوله - فقد فرغوا عن التخمير والتعجين بوجه - وهو الوجه الذي لكل شيء اليه سبحانه

« قوله - وكل يوم بل كل آن هو في شأن بوجه - اشارة الى انه سبحانه عال في دبره وان في علوه واسع برحمته يشمل كل شيء لا يخلو عن ذاته شيء من الذوات فهو ح في كل آن في شأن

« قوله - وان كان بواسطة في الوجود وساطة في العروض - قد مر مراراً ان الوساطة في العروض هي ما كان العرض للوساطة حقيقة فيسند الى ذبها اسناداً مجازياً وهي على ثلاثة اقسام جلي وخفي واخفي فالجلي منها ما كانت الوساطة وذبها ممتازين في الوجود وفي الاشارة الحسية وذلك كالسفينة وجالسها والخفي ما كانا غير ممتازين في الاشارة وان امتازا في الوجود وذلك كالبياض والجسم مثلاً والاخفي ما كانا غير ممتازين في الوجود وفي الاشارة معاً وذلك كالجنس والفصل والمهية والوجود وفي هذا القسم يكون العرض ثابتاً لذى الوساطة بحكم العقل واما النفي عنه بحكم النظر الدقيق البرهاني بل باعانة من الذوق الوجداني

العرفاني والا فالتحقق لذى الواسطة حقيقي فالمهية موجودة عقلا و ان كان الوجود مسلوبا عنها ذوقا وكشفا والكلبي الطبيعي الذي هو المهية نفسها موجود واقعا

« قوله - وان الوحدة في عين الكثرة - وذلك لان اتحاد الوجود والمهية خارجا موجب لسريان حكم كل منهما الى الاخر فيعرض الوحدة على المهية من ناحية الوجود و يثير غبار الكثرة على الوجود من ناحية المهية

اذصفى مى لطافت جام درهم آميخت جام باده مدام

ص ١٧٦ قوله - وهو في عين كونه فعل الله فعلنا - اعلم ان في افعال العباد اربع مذاهب (الاول) ما ذهب اليه المعتزلة وهو انه تعالى اوجد العباد واقدرهم على الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون في الابداع على وفق مشيتهم وقد رتبوا على ذلك صحة امور : كفايدة التكليف بالامر والنهي : وفائدة الوعد والوعيد واستحقاق الثواب والعقاب : وتنزيه الله سبحانه عن ايجاد القبائح والشروط من انواع الكفر والمعاصي ، وهذا المذهب وان كان يصحح الامور المترتبة عليه لكنه مستلزم لما هو اقبح منها وهو اثبات الشركاء له تعالى مع ان الوجود على الاطلاق مجعول له تعالى ولا مؤثر في الوجود سواء بل قال صدر المتألهين (تده) ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام والكواكب شفعا عند تعالى وايضا هذا المذهب مستلزم للالتزام بعدم وقوع ما اراده تعالى في ملكه ووقوع ما اكرهه مع ان ذلك نقصان في سلطنته تعالى عن ذلك (المذهب الثاني)

ما ذهب اليه الاشاعرة وهوان كلما يدخل في الوجود من الامور القائمة بالذات او الصفات التابعة لها من افعال العباد و اراداتهم و اشواقهم و حر كاتهم و طاعانهم و معاصيهم و جميع ما يصدر عنهم انما هو بإرادة الله سبحانه من غير واسطة وان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ولا مجال للعقل في التحسين و التقييح بالنسبة اليه بل يحسن صدور الكل عنه فلا يسئل عما يفعل وهم يسئلون و الاسباب المشاهدة كالنار و الماء للتسخين و التبريد و السراج للاضاءة و الاكل للشبع ليست باسباب حقيقية و انما جرت عادة الله سبحانه بايجاد المسببات عند وجود هذه الامور التي توهم انها اسباب و الا فليس للاشياء الاسباب و احد و هو الحق تعالى و جميع الاشياء صادرة عنه ابتداء و رتبوا على مذهبهم هذا تعظيم الله سبحانه في قدرته و تقديسه عن شوائب النقصان و التصور في التأثير حيث تحتاج في تأثيره في شيء الى وسطة شيء آخر و سخافة هذا المذهب و مخالفته لقواعد الشرع و العقل لا يحتاج الى البيان (المذهب الثالث) ما ذهب اليه جماعة من الحكماء و كثير من اصحابنا الامامية كالمحقق الطوسي قده على ما نقل عنه في شرح رسالة مسألة العام و هو ان الفعل يصدر عن الله تعالى و العبد معاً و هما معاً فاعلان لفعله ولكن لا عرضاً بل الله تعالى فاعل بعيد و العبد فاعل قريب فالله سبحانه يوجد القدرة و الارادة في العبد ثم هاتان القدرة و الارادة توجبان وجود المقدور (المذهب الرابع) مذهب قيل انه مذهب اهل الله و الراسخون في العلم و هو ان الفعل مستند الى الله سبحانه بعين استناده الى العبد فهو تعالى فاعل قريب في بعده بعيد في قربه و ذلك كاستناد وجود العبد اليه تعالى بعين استناده الى العبد و قالوا بانه كما ان وجود العبد بعينه امر متحقق

منسوب الى العبد بالحقيقة لا المجاز مع انه شأن من شئون الحق كذلك فعله ومبادئ فعله كلها منسوبة اليه حقيقة مع انها شأن من شئونه تعالى ونظير ذلك استناد الافعال الصادرة عن الحواس الى النفس حقيقة مع انها مستندة الى الحواس ايضاً بالحقيقة لا بالمجاز وهذا هو الذى اختاره المصنف (قده) فى الكتاب تبعاً لصدر المتألمين (قده) فى الاسفار

« قوله - والا فكما ان الوجود له كك الابدان له - اى وان لم ينف فى وجود ذاته بل اثبت لنفسه الوجود فلا ينف ابداعه لافعاله ايضاً اذا الابدان يتفرع على الوجود وحاصل الفرق بين مذهبه ومذهب الاشعري انه ينفى الابدان عن الممكن لكن فى ظرف نفى الوجود عنه فيكون نفى الابدان عنه على نحو السلب الموضوعى اذ لا ممكن ح بهذا النظر حتى يكون له فعل وبهذا المعنى يشير المولى فى قوله (اين نه جبر است بلکه اين جباريست) ومعنى الجبار هو ظهوره باسمه الجبار المعبر عنه بالطامة الكبرى والتجلى الاعظم المستلزم لهلاك كل شىء بحيث لا يبقى الا وجه ربك ذو الجلال والاکرام و (الجبرى) ينفى الابدان عن الممكن فى ظرف اثبات الوجود له فهو و 'ن' وحده توحيد الافعال لكنه نقل عن توحيد الذات فكأنه يؤمن ببعض وهو توحيد الافعال ولكنه يكفر ببعض وهو توحيد الذات

« قوله - فان الحى هو الدراك الفعال - لا بد اولاً من بيان معنى الحيوة ثم اقامة الدليل على انه حى فنقول الحيوة فيما اى فى الحيوانات عبارة عن كيفية نفسانية وهى على ما فى التجريد صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالاً نوعياً فلا بد من البنية وفتقر الى الروح الحيوانى فيكون الحيوة عنده مشروطة باعتدال المزاج والبنية

والروح وخالف الاشاعرة فى اشتراطها بهذه الثلاثة وقالوا بعدم اشتراطها بشئ من ذلك اصلا هذا معنى الحيوة فينا واما فى الواجب فالمتكلمون قالوا انها صفة توجب العلم والقدرة ولعل هذا التفسير ممن يرى زيادة صفاته عليه تعالى كالاشاعرة وعن الحكماء وابوالحسين البصرى من المعتزلة ان معنى حيوته تعالى كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر (تحقيق القول) فى ذلك ان يقال ان الحيوة فى الحى عبارة عن خصوصية تكون مبدء للفعل والادراك مطلقا سواء كانت تلك الخصوصية زائدة على ذات الحى وكانت ذاته بتلك الخصوصية حيا كما فى الحيوان او كانت ذاته نفس تلك الخصوصية وسواء كانت مبدء الادراك الجرمى والحركة او لمطلق الادراك والفعل وسواء كان الادراك والفعل عينها او زائدا عليها قال فى الاسفار الحيوة التى تكون فى هذا العالم تتم بادراك وفعل والادراك فى حق اكثر الحيات ان لا تكون غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكانى المنبعث عن الشوق وهذان الاثران منبعشان عن قوتين مختلفتين احدهما مدركة والاخرى محركة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس كالتعقل ونحوه وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك كالابداع وشبهه لكان اولى باطلاق اسم الحيوة عليه بحسب المعنى (ثم) اذا كان نفس ما هو مبدء ادراكه بعينه نفس ما هو مبدء فعله من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه لكان ايضا احق بهذا الاسم لبرائته عن التركيب اذ التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب فى قوام وجوده الى غيره والامكان ضرب من العدم المقابل للوجود والموت المقابل للحيوة فالحى الحقيقى ما لا يكون فيه تركيب قوى فالفعل سبحانه احق واليق باسم الحيوة من جميع الاحياء انتهى ، فالحيوة فينا وفيه تعالى مفهوم واحد وهو اى

مفهوم الحيوة فى الكل كون الشىء على نحو يدرك ويفعل الا ان التفاوت بين الممكن وبين الله تعالى فى المصداق بكونه تعالى بنفس ذاته حيا وحيوة وليست حيوته شىء و ذاته شىء آخر معروض للحيوة بخلاف الممكن و كون الحيوة فى حق اكثر الحيوانات كما فى عبارة الاسفار بادراك الاحساس فقط والفعل التحريكى المكنى وفيه تعالى بالادراك المطلق والفعل الابداعى وكون الادراك والفعل فىنا مغايران مع ذات المدرك والفاعل تغاير العارض والمعروض ومع الحيوة ايضا حيث ان فىنا ذات معروض للحيوة والادراك والحركة و شىء مغاير معه هو الحيوة و آخر مغاير هو الادراك وثالث مغاير لهما هو الحركة وفيه تعالى شىء واحد هو بازاء مفهوم الذات وهو بنفسه بازاء مفهوم الحيوة والعلم والابداع فمصداق واحد يحكى عنه مفاهيم متغايرة والتغاير فى المفهوم والاتحاد والعينية فى المصداق وهذا معنى قولهم انه تعالى حى وحيوة وعلم وعالم وقدرة وقادر وحكى عن تحصيل بهمياران الحى هو الدراك الفعال و هذان الوصفان له تعالى بذاته ومعنى بذاته ان وجوده تعالى حيوته فان وجوده تعالى هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى هذا تمام الكلام بالنسبة الى معنى الحيوة و(اما الدليل على انه حى) فقد اتضح من معنى الحيوة فانه اذا اريد من الحيوة كونه وجود الشىء بحيث يكون مبدء العلم والقدرة وقد ثبت ان وجوده تعالى مبدء له مابل عينهما حيث انه عين العلم و عين القدرة فقد ثبت انه عين الحيوة وحق للمصنف (قده) ان يقول

بعد بيان العلم والقدرة طى

ان بيان كون صرف النور حى

واستدل المحقق الطوسي (قده) على حيوته تعالى بعلمه وقدرته ايضاً في التجريد وقال وكل قادر عالم حي بالضرورة ولكن في شرح رسالة العلم استدل بدلائل آخر وقال العقلاء قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشراف من طرفي النقيض ولما وصفوه تعالى بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حياة له يمتنع الانصاف بهما وصفوه بالحياة لاسيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها عندهم واورد عليه في الاسفار بان هذا المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كلما هو اشرف من طرفي النقيض على مقابله مما يصح اثباته له تعالى فان الصلابة اشرف من الرخاوة والحركة اشرف من السكون والكروية اشرف الاشكال مع انه لا يصح اثبات شيء من ذلك له تعالى والملاك في صحة اتصافه تعالى بالامر الكمال الذي هو اشرف من نقبضه ان يكون ذلك الامر من العواض الذاتية للموجود بما هو موجود والا فيستحيل اتصافه به انتهى (ثم) اني اقول من رأس ان الحياة تطلق على معنيين (احدهما) ما هو معناها الاخص وهو عبارة عن كون الشيء مبدء للحس والحركة بالارادة والحياة بهذا المعنى مختص بالحيوان ذي الشعور ومنه الانسان و(ثانيهما) ما هو معناها الاعم وهو كون الشيء مبدء لما يتربق منه من الاثر والحياة بهذا المعنى تطلق على كل شيء يصح ان يصدر منه الاثر المترقب منه كالمعادن والنباتات والحيوانات والموجود الممكن الحي شيء وحيوته اي ما به حيوته وهو الخصوصية التي بها يحس ويحرك بالارادة في الحياة بالمعنى الاخص اذ بها يصح ان يتربق عليه الاثر المترقب منه في الحياة بالمعنى الاعم شيء آخر وهو تلك الخصوصية التي هو بها يحس ويتحرك اذ بها يصح ان يتربق عليه الاثر المترقب منه وما منه الحياة اي ما منه تلك الخصوصية شيء

آخره وعلّة حيوته ففى الممكن الحى يتحقق ما به الحيوّة وهو تلك
الخصوصيّة وما منه الحيوّة وهو العلة المعطى لتلك الخصوصيّة ولكن
ليس لنفس تلك الخصوصيّة ما به الحيوّة اى خصوصيّة اخرى هى بتلك
الخصوصيّة تكون حياً بل هى بنفسها الحيوّة لانها بما به الحيوّة تكون
حيوة الا ان لها ما منه الحيوّة لان وجودها ليس من نفسها والحق جل
وعلا حى بمعنى انه عين الحيوّة لانه حى بما به الحيوّة وحى بمعنى ان
حيوته بنفسه لا ان له ما منه الحيوّة فهو الاصل فى كل حيوة وحيوة ما
عداه بكله بالمعنى الاخص والاعم من فروع حيوته التى هى نفس ذاته و
هو الحى بالحقيقة وهو حق الحيوّة وحقيقتها وحيوة ما سواه حيوة مستعارة
ظلية من اظلة حيوته الحقّة الحقيقية تعالى شأنه

« قوله - اذ علمه الاشياء - هذا شروع فى بيان بعض ما يتبع
الحيوة الذى عون هذا الغرر لذكره ومراده من هذا البعض هو السمع
والبصر قال فى الحاشية ولم نصرح بالسمع والبصر ليشمل الادراكات الأخر
لانحداد المناط وحاصل الكلام فى هذا المقام انه بعد ما ورد فى الشريعة
الحقّة وثبت بالضرورة من الدين انه تعالى سميع بصير لا يحتاج فى اثبات
كونه سميعاً وبصيراً الى اقامة الدليل لما قاله المصنف (قده) فى حاشيته
على الاسفار من ان ضرورى الدين كضرورى العقل الا انه بعد يحتاج الى
ذكر نكتتين (اوليهما) فى معنى كونه سميعاً وبصيراً (ثانيتهما) فى اختصاص
اطلاق السميع والبصير عليه دون ما يشتمل على الادراكات الأخر كالشام
والذائق واللامس او المتخيل والمتوهم ونحوها اما (الاولى) اعنى معنى
المراد من السميع والبصير فهوما ذكره المصنف (قده) من ان السميع
بمعنى العالم بالمسموعات والبصير بمعنى العالم بالمبصرات فهما بمعنى

العلم المخصوص وهل هو عالم بالمسموعات والمبصرات وسائر المدركات الجزئية التي معلومة لغيره بالآلات غاية الامر انها معلومة له تعالى لا بآلة الحق هو ذلك كما عليه الاشراقيون من ان علمه تعالى اشراقى حضوري ونفس وجود الاشياء لديه بالاضافة الاشراقية علمه تعالى به فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض فهو سميع اى عالم بكل مسموع بصير اى عالم بكل مبصر وكل معلوم حاضر عنده (ثم) اعلم انهم اختلفوا في اندراج السميع والبصير تحت مطلق العلم او رجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات او كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم على اقوال وهذا الاختلاف لعله ناش عن خلافين آخرين في صفاته تعالى (احدهما) في تعلق علمه بالجزئيات الذى خالف فيه المشائون

وقالوا انه سبحانه عالم بها على وجه كلى

(ثانيهما) في زيادة صفاته على ذاته او عينيتها الذى قال الاشاعرة فيه بالزيادة قال في الاسفار لبعض المتكلمين كالشيخ الاشعري واتباعه وفقاً لجمهور الفلاسفة النافين لعلمه تعالى بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص ارجعوهما الى مطلق العلم فاولوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات والبصر الى نفس العلم بالمبصرات و بعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء على اعتقادهم التجسيم او مباشرة الاجسام في حقه تعالى اذ اعتقاد ان الاحساس في حقه تعالى لبرائته عن القصور والافتقار الى الالة تحصل بغير آلة وان لم يحصل فينا بقصورنا الا بآلة انتهى و حيث قد تقدم في مبحث العلم ان الحق تعالى يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه تكون وجودها في نفسها هو حضورها عند بارئها كيف ، (الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) فهذا الشهود

الاشراقى المتعلق بالمسموعات والمبصرات زائد على مطلق العلم بهما ولو على الوجه الكلى كما فى العلم الارتسامى فشهود المسموعات سمع وشهود المبصرات بصر فسمعه وبصره تعالى ليسا يرجعان الى مطلق العلم كما عليه جمهور الفلاسفة النافين عنه تعالى علمه بالجزئيات وليس على نحو الادراك بالآلة على اعتقاد التجسم فيه تعالى عن ذلك

« قوله - بل قال شيخ الاشراق علمه تعالى - لانه لا يقول بالعلم التفصيلى الذاتى بل علمه الذاتى عنده اجمالى لاغيره وعلمه التفصيلى هو نفس حضور الاشياء عنده الذى هو ملاك السمع والبصر فعلمه تعالى يرجع الى بصره لان بصره يرجع الى علمه كما عليه الجمهور وهذا تمام الكلام فى معنى كونه سميعا وبصيرا : واما وجه انحصار اطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى مع انه تعالى حاضر ليديه جميع المدركات من المشمومات والمذوقات وغيرهما فاعدم اطلاق ما عداهما عليه فى الشرع مع كون اسماء الله سبحانه توقيفية ، ولعل الوجه فى عدم اطلاقه عليه فى الشرع هو دفع توهم التجسم ونحوه فى اطلاق ما عداهما دونهما وذلك لبساطة تلك الحاستين فى الحواس الخمس الظاهرة ولذلك يحتاج الادراك فى غير السمع والبصر الى مباشرة المدرك مع المدرك كما فى الذائقة والشامة واللامسة دون الباصرة والسامعة فللباصرة والسامعة تجرد ارفع من البواقى و من ثم اطلق السميع والبصير عليه تعالى دون البواقى وطوى عن ذكر البواقى فى حق الانسان وخصّصه بالسميع والبصير فى قوله تعالى انا جعلنا سميعا بصيراً

غور في تكلمه تعالى

ص ١٧٧ قوله - وهي العقل والنفس - المراد بهذه المقاطع كما يقول في الحاشية ماهياتها والمراد بالكلمات وجوداتها الا ان بين تقاطع النفس الانساني على مقاطعها الثمانية والعشرين التي يكون النفس الواحد الانساني في كل واحد منها بصورة حرف من الهمزة والهاء والحاء الى آخر حروف الثمانية والعشرين وبين تقاطع كلمة الوجودية على مقاطعها الثمانية والعشرين من العقل والنفس الى آخرها فرقاً وهو ان المقاطع في نفس الانسان ثابتة مستمرة مترتبة قبل عبور النفس عليها موجودة بوجودها وانما النفس يمر عليها وتصير المقاطع ايئناً له وهذا بخلاف المقاطع الوجودية حيث ان تلك المقاطع تحدث بنفس تنزل الوجود وظهوره عن ممكن غيب الغيوب ففي كل مرتبة تحصل مهية من الماهيات بنفس تنزله وهذا معنى ما يقال ان الاضافة اشراقية كما لا يخفى

« قوله - والافلاك التسعة - وقد قيل في هذه المنازل

رباعي هكذا

اول زمكونات عقل و جان است و اندر پی او نه فلك دوار است
زین جمله چه بگذری چهار ارکان است پس معدن پس نبات و پس حیوان است

« قوله - اللفظ موضوعاً - اعلم ان غرض المصنف في المقام

انه ليس الكلام منحصرأ بما يعرب عن ضمير الانسان بل كلما يعرب عما في الكون فهو كلام لفظاً كان او غيره كان اعرابه عن الممكنون بحسب الوضع او بالذات لكن يريدان يجمل لذلك بيانات ومقربات وعنايات و

من ذلك اعراب اللفظ الموضوع عن مكنون الانسان فلذلك ذكر اللفظ الموضوع

« قوله - بجعلنا ومواضعنا شهود - اختلفوا في دلالة الالفاظ على معانيها هل هي بالذات او بالوضع فقال الصيمرى بالاول واجمعوا على تخطئته واوَّله السكاكى بما هو مذكور في المطول فالجمهور على انه بالوضع وانه ليس بالذات مناسبة بين لفظ وبين معنى اصلا و انما هي تحدث من الوضع وهو كما قالوا عبارة عن جعل اللفظ للمعنى بحيث اذا احس او اطلق فهم منه ذلك المعنى عند العالم بالوضع والحق انه ليس بالذات محضا ولا بالوضع كك و انما هو بالذات والوضع معا والوضع يصدر من الواضع لمناسبة ارتكازية بين اللفظ والمعنى فطرية تدركها الفطرة الغريزية وان لم يشعر بها ولذلك يختار فيما بين الاسماء اسما مخصوصا ويوضع لمعنى من المعانى وان لم يلتفت الى تلك المناسبة تفصيلا اذا علمت ذلك فقول المصنف (قد ه) (للوجود الثانى بجعلنا و مواضعنا شهود) اشارة الى قول الجمهور

« قوله - كما فى الكلمات الوجودية على المدلولات الالهية - اى فى دلالة كل وجود على صفة من صفاته و اسم من اسمائه لكونه مظهرا لها على ما قيل (بادشاهان مظهرشاهى حق النخ) فان تلك الدلالة ذاتى لاجسب الوضع و دلالة الوجودات الذهنية على الوجودات العينية ايضا كك حيث ان الوجود الذهنى مرآت و ظهور لما فى العين وتكون دلالته هذه بالذات

« قوله - تأدية المتكلم اياه ذا ايسر واسهل - اعلم ان المعانى والمفاهيم من منخ عالم العقل لانها موجودة فى العقل المجرد فتكون

بسيطة فى غاية البساطة على ايسر ما يمكن ان تكون فاول محل لتلك المعانى هو العقل البسيط وهو بمنزلة القلم الاعلى فى الانسان الكبير نم العقل النفسانى وهو بمنزلة اللوح والصور الكلية الموجودة فيهما بمنزلة القضاء نم يتنزل عنه الى عالم الخيال الجزئى والصور الجزئية فيها بمنزلة القدر العلمى نم يتنزل الى عالم مواد الالفاظ فيصير موجوداً فى عالم الشهادة والحس واذا تلفظ به يصير قدراً عيناً وكيفاً مسموعاً والى هنا يتم تنزله فانظر كيف صدر عن ممكن بسيط وهو العقل البسيط وتنزل الى عالم مادى وهو الكيف المحسوس نم يترقى من عالم سفله ويتصاعد فى التعالى درجة بعد درجة فاول منازل فى التصاعد هو وجوده الصورى المثالى فى سامعة المخاطب حيث انه وجود نورى مثالى من نفسه فى عالم حسه نم يترقى الى عالم خياله ويتصعد الى عقله النفسانى وينتهى الى عقله البسيط فيتم السير صعوداً ونزولاً وكان بدؤه من العقل البسيط وصار ختمه اليه ايضاً وصح (كما بدئكم تعودون) ولا يخفى ان لاطهار ما فى الضمير والتقاءه الى المخاطب طرقاً كثيرة احسنها واعزها (بالاشراق) اى باشراق المتكلم على المخاطب ما فى ضميره بالاصوت ولا كلام فى البين اصلاً كما هو طريقة الاشراقيين فى التعليم والتعلم وكان المتعلمون منهم يجلسون فى بيوت للرياضة لتصفية النفس وتصقيها حتى يقع عليهم اشراقات معلمهم وهذه البيوت موسومة عندهم بالرواق والجالسون فيها يدعون بالرواقين و حيث كان هذه الطريقة قل ما يمكن نبليها واستعمالها فى مقام التفهيم والتفهم لم يسلكوها العامة فى ابراز مقاصدهم واتخذوا طريقاً آخر نم فى اتخاذه دار الامرين ان يجعلوا امراً خارجياً عن الميرز للمقصد و شيئاً من الاشياء الخارجية آلة لابرار المقاصد مثل الضرب على جرس و

نحوه وهذا كان يحتاج الى اعمال مؤنة شديدة يتعسر معه الابرار غالبا و
بين ان يجعلوا حركة من الاعضاء والجوارح دالا على الابرار كحركة
رأس او اشارة او حركة يد او رجل وهذا ايضا كان محتاجا الى اعمال مؤنة
ورضع و محاذات مخصوصة بين الملقى والملقى عليه فلا جرم عدلوا عنها
ووضعوا الحرف آلة للالتقاء لانه متدرج الوجود غير قار الذات سهل الاداء
وسهل الاخذ وتأديته بتأدية النفس الضرورى فى الحيوية بخلاف حركة
سائر الاعضاء لا يحتاج فيه الى مؤنة شديدة مثل ما يحتاج اليه غيره و
يتيسر غالبا ويمكن تأدية المعانى بها للغائبين بل المعدومين برسم
التنمى والكتابة ولذلك اختاروا اللفظ لان تكون مسمى الكلام ولو
جعلوا بدل اللفظ شيئا آخر لكان هو كلاما اى معربا عما فى الضمير و
ومظهرا لما فى الممكنون الغيبى من النفس اعنى وجود المعنى فى مرتبة
العقل البسيط

« قوله - ولا يزداد على اللفظ الا ما هو مؤكد - وهو كون
دالاتها ذاتية لاعرضية بالوضع الالهى لا بوضع مخلوق مثله

« قوله - على مدلولات الهية - المراد بالمدلولات الالهية هى
اسمائهم وصفاتهم والفرق بين الاسم والصفة على ما حققه صدر المتألهين فى
الشواهد الربوبية ان الاسم كالمعنى المشتق بناء على ما حققه السيد
الشريف من ان الفرق بينه وبين المبدء بالاعتبار وانه اذا اعتبر بشرط لا
ومن حيث كونه فى نفسه يكون عرضا غير محمول واذا اعتبر لا بشرط ومن
حيث كونه فى موضوعه يكون عرضيا محمولا والصفة كالمعنى المشتق
عند بعض من كونه الذات مع النسبة الى المبدء بحيث تكون النسبة داخلية
والمبدء خارجا فالعالم من حيث انه اسم هو نفس معنى العلم من حيث

انه متحد مع الذات لا يرى بينهما التفاوت في الوجود وانما هما المتفاوتان في المفهوم ومن حيث انه صفة هو نفس الذات مع النسبة الى المبدء فالاسم كانه بسيط محض ولكن الصفة مركب من الذات والنسبة وعلى كل تقدير يصح حمل العالم على الذات سواء اخذ معنى اسماً اى كالمشتق على تحقيق المحقق الشريف اذ اخذ معنى صفتياً اى كالمشتق على ما ذهب اليه البعض ويمكن ان يكون الفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين المشتق على ما ذهب اليه الجمهور من كونه مركباً من الذات والعرض والنسبة بينهما فالعالم ح هو ذات ثبت له العلم وبين المشتق على مذهب المحقق الشريف فالاسم بسيط كالمشتق عند الشريف والصفة مركب كالمشتق عند الجمهور وهذا وقد حققنا القول في المشتق وايدنا مذهب الشريف وابطلنا القول بتركيبه من الذات والصفة والنسبة ثلاثة او من الذات والنسبة مع خروج الصفة في الاصول بما لا مزيد عليه

« قوله - كما قيل جمالك - المراد بالجمال صفاته الثبوتية من العلم والقدرة والحيوة ونحوها وسريانها في كل الحقائق باعتبار سريان متبوعها الذي هو الوجود بل هي عين الوجود مصداقاً وان التغاير بينها وبينه مفهومي وسلب تملك الصفات عن بعض الحقائق كالعناصر وبعض ما يتركب منها باعتبار ضعف وجوده اذ تنزل الوجود اذا كان بحيث كان كلا وجود تنزل العلم والحيوة والقدرة ونحوها يكون بحيث تكاد ان تلحق بالعدم وبالجملة سريان الوجود في كل شيء عين سريان توابعه مفهوماً اذ التابعة والمتبوعة بحسب المفهوم واما بحسب المصداق فليس الا الاتحاد والمراد بجلاله تعالى هو صفاته السلبية مثل انه ليس بعقل ولا نفس ولا جوهر ولا عرض ونحوها

ص ١٧٨ قوله - اذ عرض الدلالة العرضية - اى تكون دلالة اللفظ على المعنى عرضية بفتح الراء مقابل الذاتية ويكون منشاء عرضها وضع صادر عن موجود مخلوق عرضى بسكون الراء فى مقابل ما كان واضعه الله سبحانه وضعا الهيأ يكون فوق كل مخلوق و فى طول كل موجود

فى تقسيم الكلام

« قوله - فمنه ما قد كان عين الذات - الكلام الدال هو الوجود المجرد عن المجالى والمظاهر علمت كلمته والمدلول هو ذاته تعالى فالدال والمدلول فى دلالاته على ذاته واحد (شهد الله انه لا اله الا هو) و كذا الوجود المنبسط على هياكل الممكنات الذى هو فيضه و سببه و رحمته الواسعة واتحاد الدال والمدلول فى الوجود المنبسط مع ان المدلول غيره لانه فيضه وانه لكونه بسيط الحقيقة واجد لكل وجود و فعلية بنحو اعلى فكلامه كل الكلمات وراسمها كونه بحيث الكلمات شانته

« قوله - و هى الموجودات التامة - وهى الجواهر العقلية التى يقال انها حروف عاليات لغلبة حكم الوجود عليها و كونها مندكة الانية فى جنب وجود الحق حتى يقال انها من ذلك الصقع و لاجل ذلك لا تكون مستقلة فى الموجودية كالحرف التى غير مستقلة بالمفهومية و لذلك سميت بالحروف واما كونها عاليات فلانها اول كلام شق اسماع الممكنات

« قوله - والموجودات المستكفية بذواتها و باطن ذواتها - قال المصنف (قد ه) فى اول الغرر الاول من الفريدة الثالثة الآتية هى

كالافلاك ونفوسها ونفوس الانبياء بحسب الفطرة فانها مستكفية بذواتها
وعالمها الفاعلية التى هى المراد من باطن ذواتها فى خروجها من النقص
الى الكمال عن مكمّل خارجى كما كانت العنصريّات ونفوسها الغير
المؤبّدة محتاجة اليه

نكار من كه بمكتب نرفت وخطنوشت بغمزه مسئله آموزد مدرس شد

« قوله - من العقول الكاملة - كما يقول عن قريب فى الغرر
الاول من الفريده الثالثة فى افعاله تعالى والمراد بها ما صارت عقولا بعد
الاستكمال وقبله كانت تعد نفوساً ومن الكلمات الغير التامة

« قوله - وهى وجودات النفوس - التى هى تقابل الجواهر
العقلية لاستقلالها بانتساب الوجود الى ذواتها وعدم اندك انياتها وان
قال الشيخ الاشراقى فيها ايضا بالاندك حيث يقول النفس و ما فوقها
انيات بحتة و وجودات محضة بمعنى اندكك جهة ماهياتها فى جنب
وجودها ووجه كونها صحفاً لانها بمنزلة الالواح وكونها منشرة لمكان
تعلقها بالمواد وكونها محفوفة بتباعد مكاني وزماني من ناحية موادها

« قوله - ووجودات عالمى المثال والملك - المراد بعالم
المثال هو الخيال المنفصل المعبر عنها بالمثل المعلقة التى هى صور عارية
عن المواد ويسمى بعالم الفرق والمراد بعالم الملك هو عالمنا السفلى
الذى يقال عليه عالم الشهادة ويسمى بعالم فرق الفرق ووجه انتشارهما
لشوبهما بالاشكال والمقادير والاشباه البرزخية والطبيعية

« قوله - مامس ذا - هذا اقتباس من قوله تعالى لا يمسه
الا المطهرون يعنى والله يعلم مامس كون الوجودات كلها كلمات على

اختلاف مراتبها الا المطهرون اى النفوس الطاهرة عن علائق عالم الطبيعة
وعلى هذا المعنى فكلمة (لا) فى قوله لا يمسه نافية ولا كذب فيه لكى يحتاج
الى ان يحمل على النهى خروجاً عن الكذب

« قوله - لسالك نهج البلاغة انتهج - قوله نهج البلاغة مفعول
لقوله انتهج قدم عايه والجملة صفة لقوله لسالك و معنى البيت ان من
السالك الذى سلك طريق البلوغ الى الغاية المطلوبة من الانسان صدر
ان كلامه سبحانه فعله وهو اشارة الى قول امير المؤمنين (عليه السلام) فى نهج البلاغة
ان كلامه سبحانه فعله على ما ذكره فى الكتاب

ص ١٧٩ قوله - ان تدر هذا حمد الاشياء تعرف - اعلم انه نطق
القران الكريم بتسييح الاشياء له تعالى فى غير موضع منه واتضح عند اهل
المعرفة بطريق الاعتبار وانفق اهل الملل عليه ولكن وقع الخلاف فى
كيفية تسييحها له تعالى على مسالك

الاول ما ذهب اليه المتكلمون من ان المراد من حمد الاشياء و
تسييحها دلالتها (بحدوثها فقط عند القائل بكون الافتقار الى العلة هو
الحدوث او امكانها فقط عند القائل بكونها هو الامكان او بهما معا عند
القائل بكون الحدوث دخيلاً فى الافتقار اما شرطاً او شرطاً) على ان لها
مؤثراً كدلالة كل اثر على مؤثره فالوجودات الامكانية على طريقة المتكلمين
تدل على ان لها صانعاً من غير دلالة لها على كمال صانعه ومعلوم ان اطلاق
الحمد الذى هو عبارة عن شرح فضائل المحمود والتسييح الذى هو عبارة
عن التنزيه و شرح تخلية ذات المسيح عما لا يليق بجلاله و جماله على
صرف الدلالة على وجود المؤثر وان ههنا مؤثراً موجوداً يكون بضرب من
التأويل والعناية لاعلى سبيل الحقيقة فما سلكوه فى معنى حمد الاشياء و

تسييحها بعيد عن معنى الحمد والتسييح وهم ينادون من مكان بعيد
 الثانى ما افاده المصنف (قده) فى هذا المقام وهو ان الوجود المقيد
 وهو المضاف الى مهية معينة كالوجود المضاف الى مهية السماء مثاله اضافتان
 اضافة الى مبدئه و منشأه و اضافة الى المهية المضاف اليها كمهية السماء
 وهو من حيث كونه مضافاً الى بارئه شرح منه و اعراب عنه و ظهور له
 بمرتبه و من حيث حده و مقامه فى الوجود يعرب على قدره و شأنه عن
 كمال بارئه و جماله و جلاله فوجود السماء من حيث رفعته اعراب عن
 رفعة بارئه و من حيث دوامه عن دوامه و من حيث حبه لما فوقه عن حبه
 وهكذا (بادشاهان مظهر شاهى حق الخ) و من حيث كونه مضافاً الى
 المهية كان اظهاراً لتلك المهية و كشفاً لجمالها و جلاله فمهية السماء
 مثلاً بوجودها تظهر و تكشف عن جمال بارئها اذ هي من حيث هي ليست
 الالهى و وجودها الذى هو اظهار ما فى الكنز الممكنون بقدر مرتبه فى
 الوجود هو المظهر و الظهور فهى لامن حيث نفسها بل بوجودها تشرح عن
 كمال بارئها و على هذا المسلك فالحمد و التسييح باقيا على حقيقتهما
 ولا يمسحان عن معناهما بوجه بعيد حتى يكون نداء من مكان بعيد و
 يكون كل وجود كما يحكى عن ذاته لانه اثر يدل على مؤثره يحكى عن
 اسم من اسمائه و يعرب عن صفة من صفاته بل حكاية و اعراب و انما
 الحاكى و المعرب هو المهية المضاف اليها هذا الوجود الذى هو بنفسه
 اعراب و حكاية كما انه وجود و هذا المسلك كما ترى اخرى و البق بل
 ينبغى ان يقال انه بالقياس الى طريقة المتكلمين اين الثريا من الثرى
 الثالث ما سلكه اهل الله من ان الوجود مطلقاً اى وجود كان
 اعنى مصداقه و حقيقته كما انه بنفسه وجود اى مصداق لمفهوم الوجود

بنفسه علم وقدرة وحيوة وإرادة أى مصداق لهذه المفاهيم غاية الأمر فى الوجودات الضعيفة والمختلطة بالعدم والمشتبكة بالظلمة لمكان ضعفه لا يرى كونه علماً وقدرة وحيوة وإن احكام العدم عليه غالبية فكل ماله حظ من الوجود له حظ من الشعور إذ الوجود ليس الا الشعور فالتفاوت بينهما بحسب المفهوم لا المصداق وعلى هذا فكل موجود سميع وبصير ومشعر (ما سميعيم وبصيريم وهوشيم) ولكن ادراك ذلك يتوقف على ادراك ان الوجود مطلقاً أى وجود كان مصداق العلم وغيره من الكمالات اللاتئة الى جناب الوجود و حضرته من حيث انه وجود وهو اى ذاك الادراك لا يحصل الا للاوحدى الذى اكنته حقيقة الوجود بالعلم الحضورى و اكثر الخلق بمعزل عنه ولذا قال سبحانه وتعالى ان من شئ الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسييحهم على قرائة (تفقهون) بصيغة الخطاب ويقول الشاعر فى المصراع الاخير من البيت المتقدم (باشمانا محرمان ما خامشيم) وعلى هذا المسلك فكل موجود بقدر حظه من الوجود له حظ من العلم والشعور يعرف نفسه ومن عرف نفسه عرف ربه فيحمد ربه ويسبحه (سبح لله ما فى السموات و ما فى الارض لله يسجد من فى السموات والارض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدو والاصال) قال الفارابى فى فصوصه صلت السماء بدورانها والارض برجحانها والماء بسيالته والمطر بمطالته ولا يخفى ان هذا المسلك اعلى وانبل واشرف

فى الإرادة

« قوله - عقيب داع دركنا الملايما - اعلم انه لا بد اولا من تحديد الازادة مفهوماً اعنى بيان مفهوم الإرادة ثم بيان انها بما لها من

المفهوم وعلى نحو الاشتراك المعنوى يطلق على الواجب والممكن اوانها على نحو الاشتراك اللفظى وان مفهوم الارادة فيه تعالى يغير مع مفهومها فينا وان الاشتراك فيهما فى لفظ الارادة دون مفهومها ومعناها ، ثم على تقدير الاشتراك المعنوى واتحاد مفهوم الارادة فى الواجب والممكن يجب بيان مصداقها فى الواجب والممكن وانها هل هى متحدة المصداق ايضاً او ان مصداقها فى الواجب شىء وفى الممكن شىء آخر فهبنا مقامات (الاول) فى مفهوم الارادة فنقول الارادة مأخوذة من الرود : وهذه المادة على اختلاف هيئاتها تطلق فى السعى والتردد فى طلب شىء ومنه اى من موارد اطلاقها (الرائد) بمعنى طالب الماء والكلاء وقيل الحمى رائد الموت اى رسوله الذى يتقدمه فكأنه بسعى نحوه لحصوله (وفى الحديث) من فقه الرجل ان يرتاد لموضع بوله اى يسعى ويتفحص (واراده) اذا توجه اليه وسعى نحوه فالارادة مفهومأ وبحسب الحمل الاولى عبارة عن فعلية الاقتضاء وتمامية التأثير فى الشىء لوجود شىء آخر فيكون الشىء الاول الذى فيه فعلية الاقتضاء وتمامية التأثير لوجود شىء آخر مر بدأ اى فيه تمام التأثير وفعلية الاقتضاء والشىء الثانى مراداً وتمامية تأثير الشىء الاول وفعلية اقتضائه ارادة سواء كان المريد الذى فيه الاقتضاء والارادة ذى حس وادراك وكان هذا الاقتضاء فيه عن حس وشعور او لا كما فى فعلية اقتضاء الجدار لان ينقض حيث انه اطلق عليه الارادة مع انه ليس عن حس و شعور قال الراغب فى مفرداته الارادة قد تكون بحسب القوة التسخيرية والطبيعية كما قد تكون بحسب القوة الاختيارية ولذلك تستعمل فى الجماد والحيوان نحو جدار يريد ان ينقض و فرس يريد التبن انتهى وهذا بخلاف الطلب فانه مخصوص بفعلية اقتضاء وجود شىء عن ادراك وحس

فيكون التفاوت بين مفهومى الطلب والإرادة باخذ الإدراك فى مفهوم الطلب وكون مفهوم الإرادة لا بشرط بالنسبة اليه فيكون بينهما العموم المطلق بحسب الصدق أيضا وكلما يصدق عليه مفهوم الطلب يصدق عليه مفهوم الإرادة أيضا بخلاف العكس كما فى جدار يريد ان ينقض حيث انه يصدق على فعلية اقتضائه السقوط مفهوم الإرادة ولا يصدق عليه مفهوم الطلب هذا تمام الكلام فى مفهوم الإرادة وما هو ارادة بالحمل الأولى (المقام الثانى) فى ان الإرادة بما لها من المفهوم وهو ما عرفت من فعلية الاقتضاء وتامة تأثير الشيء لوجوده فى آخر يطلق على الواجب والممكن لانها فى الواجب بمعنى ومفهوم وفى الممكن بمعنى ومفهوم آخر مفهوم المريد فى قولك الله سبحانه مريد هو بعينه مفهومه فى قولك زيد مريد وان كان يتفاوت بينهما مصداقا كما فى كل مشتقات الإرادة مثل اراد : ويريد . و نحوهما فكلمة اراد فى قولك اراد زيد او يريد زيد يستعمل فى مفهوم استعماله فيه عند اطلاقهما فى قولك اراد الله سبحانه او يريد سبحانه وذلك كما فى غير الإرادة من أسماء الصفات كالعلم والقدرة والحيوة ونحوها حيث انها كلها تطلق فى الواجب والممكن بمفهوم واحد مع ما بينها من الفرق فى الواجب والممكن مصداقا كما تقدم فى اول البحث عن الصفات فقول بعضهم ان ارادته تعالى علمه كما يشير اليه المصنف (قده) أيضا فى عبارته الآتية ان اريد به العينية المصدقية فهو وان كان حقا و لكنه لا ينحصر بارادته تعالى بل جميع صفاته الثبوتية عين الأخرى لانحادها مع الذات فيكون مصداق مفهوم الذات و مصاديق مفاهيم جميع تلك الصفات شيئا واحدا مع ان ظاهر قولهم هذا يشعر باختصاص هذا الاتحاد بالإرادة وان اريد به العينية المفهومية فيرد عليه ان مفاهيم تلك الصفات

متغايرة وكما ان العلم والحياة والقدرة متغايرات مفهوماً فيه تعالى كما
 فينا فكذلك مفهوم الارادة وليت شعري ما الداعى لهم فى ارجاع الارادة
 الى العلم مفهوماً فيه سبحانه مع ان الدليل على تغاير تلك الصفات مفهوماً
 فيه تعالى جار فى مفهوم الارادة ايضاً حرفاً بحرف والذى يدل على تغاير
 مفهوم الارادة مع مفهوم العلم فيه تعالى هو ادعاء الوجدان الصريح على
 ان قولنا الله عالم والله مرید ليس من قبيل المترادفين نظير زيد انسان و
 زيد بشر بل الضرورة قاضية بانه يفهم من كلمة الله عالم شىء و من كلمة
 الله مرید شىء آخر كيف ولو كان كلمتا عالم ومرید فى الله عالم والله مرید
 بمعنى واحد مفهوماً للزم ان يفهم من الله عالم ما يفهم بعينه من الله مرید
 ولكان الاعتقاد بمفهوم الله عالم بعينه الاعتقاد وعقد القلب بمفهوم الله مرید
 ولكان البرهان على اثبات مضمون احدى الجملتين بعينه برهاناً على اثبات
 مضمون الاخر كما ان البرهان على انسانية زيد بعينه البرهان على بشريته
 والاعتقاد بانسانيته بعينه الاعتقاد على بشريته ولكن التوالى كلها باطله
 بمعنى ان المفهوم من احدى الجملتين ليس بعينه المفهوم من الاخرى
 ولا الاعتقاد باحديهما يغنى عن الاعتقاد بالاخرى ولا البرهان على ثبوت
 مضمون احديهما كافى فى اثبات مضمون الاخرى وهذه كلها دلائل على
 ان مفهوم الارادة فيه تعالى غير مفهوم العلم (المقام الثالث) فى تعيين
 مصداق الارادة فينا وفيه تعالى اما مصداقها فى الممكن فيحتاج الى
 تفصيل فنقول اول ما يحتاج الممكن فى فعله الاختيارى هو العلم المسمى
 بالداعى كما قيل

(طالب هر بيشه هر مطلبى) (حق چشاند اول كارش لبي) وقال آخر

بلى اين حرف نقش هر خيال است كه نادانسته راجستن محال است

ثم الشوق المؤكد نحو وجوده ان كان ملائماً لطبع الفاعل المسمى
بالارادة ثم تصميم النفس نحو فعله بعد حصول التحير والتردد برفع التحير
والبناء على ايجاده بتجريح جانب وجوده ومقتضيات وجوده على عدمه
وهذا هو المسمى بالاجماع ثم حركة العضل فالفعل مترتب على حركة
العضل بل هو نفس حركة العضل وهي مترتبة على الاجماع وهو مترتب
على الشوق والشوق مترتب على الداعي فالداعي الذي هو العلم يورث
الشوق والشوق يوجب حدوث الاجماع والاجماع يوجب حدوث حركة
العضل التي هي الفعل الصادر عن الفاعل وهذه مقدمات اربع يحصل من
اجتماعها الفعل وكلها في الممكن زائدة على ذاته عارضة عليه لم تكن
فتكون فإلم يكن عالماً بفعله ولم يكن فيه الشوق فاشتاق ولم يكن
فيه التصميم والعزم ثم اجمع وعزم ولم يكن فيه حركة عضل فحدثت
الحركة في عضلاته وعند تمامية هذه المقدمات يقال انه فعل بالارادة و
لا بد (ح) من تشخيص ان اى واحدة من تلك المقدمات مصداق لمفهوم
الارادة بمعنى فعلية الاقتضاء وتمامية التأثير لوجود شيء آخر، فنقول اما
ذات الفاعل من حيث هو ذات من الذوات فليس مصداقاً للارادة اذ ليس
هو من حيث هو فعلية اقتضاء لترتب شيء عليه ما لم يحصل له المقدمات
الاربع من العلم الى حركة العضل وانما فيه شأنية الفعل وقوة ان يفعل
وهذا ظاهر واما العلم بالفعل وادراك ملائمته مع الطبع فهو ايضاً ليس
ارادة اى اقتضاء تاماً لوجود الشيء اذ كثيراً ما يعلم بملاك ملائمة الشيء
ولا يفعله لعدم الاشتياق الى فعله من جهة تراحم مقتضيات وجوده مع

الموانع عنه واما الشوق المؤكد اعنى به توقان النفس نحو وجوده والتحرير
النفسانى نحو ايجاده فهو يلىق بان يكون مصداق الارادة لانه اقتضاء تام
نحره وتأثير تام بالنسبة الى وجوده فاول ما يطلع فى الفاعل من الاقتضاء
التام هو هذا الشوق المؤكد فهو الحرى بان يطلق عليه الارادة اى يقال
هذا الشوق المؤكد نحو وجود شىء آخر فى الفاعل ارادة منه نحو وجود
هذا الاخر اى اقتضاء تام (ثم) يصح اطلاق الارادة على الاجماع المترتب
على الشوق المؤكد (ثم) على الحركة العضل الصادرة منه اذ هذه كلها
اقتضاء تام نحو الشىء فكل واحد من الشوق المؤكد والتصميم والحركة
مصداق للارادة لكن الشوق والتصميم ارادة نفسانية اى فعلية الاقتضاء فى
نفس الفاعل ومن الكيفيات النفسانية وحركة العضل ارادة جارجية ومن
الصفات القائمة بالعضل هذا شرح حال الارادة فينا من الممكنات واما
فى الواجب فالمقدمة الاخيرة منها منتفية عنه جزماً اذ ليس له حركة
عضل قطعاً وذلك لانفناء العضل عنه رأساً و انما فعله تعالى بالابداع لا
بمباشرة الالة وكذا الثالثة اعنى العزم والاجماع على الفعل اذ ليس للتحرير
والتردد فيه سبيل حتى يحصل له التصميم وهذا ايضاً ظاهر وكذا الثانية
اعنى الشوق المؤكد اذ ليس له توقان نفس واشتياق الى شىء لان الشوق
حالة نفسانية تحصل من شهود المتشوق اليه من وجه وغيبته من وجه
آخر كالمحبيب المشاهد فى الهواء المختلط بالضوء والظلام فمن مشاهدته
فى ذلك الهواء يحصل حالة التذاذ والم اللتذاذ من ناحية مشاهدته والالم
من ناحية خفائه وهذه الحالة المختلطة من اللتذاذ والالم يسمى بالشوق
ومعلوم ان ساحة الحضرة الربوبى برىء عنه لعدم خفاء شىء عاينه رعدم
غيوبة موجود منه بل كل موجود حاضر لديه متقوم به موجود عنده فلا

يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وانه لا يفعل ولا يتغير من حال الى حال فالارادة بمعنى الشوق المؤكد منتفية عنه واما المقدمة الاولى فهي متحققة فيه بمعنى انه يعام ويدرك فعله الملازم معه لكن علمه هذا ليس زائداً على ذاته بل هو نفس ذاته فمن مقدمات فعل الارادى ثبت فيه مقدمتان (اوليهما) العلم لكن لا بمعنى حصوله له بل بمعنى كونه عينه (ثانيتهما) الفعل لكن لا بمعنى حركة العضل بل بمعنى ابداعه (ثم) هل هاتان المقدمتان كما هما يصح ان يطلق عليهما الارادة الحق هو ذلك اما علمه الذي هو عين ذاته الذي هو بنفس ذاته من دون انضمام خصوصية زائدة عليه علة لفعله فكونه فعلية الاقتضاء وتسام التأثير وصرف ما يترتب عليه شيء آخر والمؤثر في الاثر واضح لا يخفى فهو في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن كل ما هو سوى ذاته ارادة واقتضاء تام ومؤثر وما يترتب عليه الاثر واما فعله الابداعي فهو ايضاً اقتضاء تام فثبت ان لارادته تعالي مرتبتين ارادة في مرتبة ذاته وهي المعبر عنها بالارادة الذاتية التي هي عين ذاته واذا قيل ان ارادته ازلية يراد منها هذا المعنى و ارادة في مرتبة فعله التي هي عين فعله وحادثة بحدوث فعله وهي الزائدة على ذاته وهذا هو الحق الموافق للتصديق وفي بعض الاخبار المرورية في الكافي مما يؤمى اليه حيث ورد فيه مروياً عن ابي الحسن عليه السلام ان لله ارادتين و مشيتين ارادة حتم وازادة عزم وقد فسره بعض شراح الكافي بالارادة الذاتية والفعلية

« قوله - ادراكاً يتينياً او ظنياً - المراد من الادراك هيئنا هو التصديق بالغاية المطلوبة من الفعل قال في العاشية والتصديق اليقيني بالنسبة الى غايات المقربين والظنى بالنسبة الى غايات اصحاب اليمين

والتخيلي بالنسبة الى غايات اصحاب الشمال ووضحه في حاشية منه على شرحه على دعاء الجوشن بما لفظه ان الغايات كما قال الحكماء منقسمة الى الخيرات اليقينية والظنية والتخيالية الاولى للمقربين والثانية لاصحاب اليمين والثالثة لاصحاب الشمال والدينويين لان مطلوب هؤلاء في حركاتهم انما هي الامور المحدودة الدائرة الزائفة ومطلوبات اصحاب اليمين و ان كانت محدودة ايضاً ولهذا كانت خيرات ظنية لاحقيقية الا انها دائمة باقية واما مطلوب المقربين فانه عالم العقل الذي هو دار اليقين بل ما فوقه فان اليقين الحق هو حق البقين

« قوله - فالداعي والغرض - يمكن ان يكون عطف الغرض على الداعي تفسيرياً ويمكن ان يكون المراد من الغرض هو الداعي لكن بوجوده الخارجى ومن الداعي هو الغرض لكن بوجوده الادراكى على ما قرر من الفرق بين العلة الغائية وبين الغاية اذ العلة الغائية هي الغاية لكن بوجودها التصورى المتقدم على ذى الغاية والغاية هي العلة الغائية لكن بوجودها الخارجى المتأخر عن ذى الغاية

ص ١٨٠ قوله - فهو مبتهج بذاته بهجة اقوى - لما كان العشق والمحبة والنفرة والكراهة والرضا والغضب والارادة والكراهة ونظائر هذه الاوصاف مترتبة على العلم بالشىء وادراكه حيث انه لو ادرك شيئاً فاما يكون ملائماً مع المدرك او منافراً معه او لا يكون ملائماً ولا منافراً فمن ادراك الملائم يحصل الميل والرغبة اليه والشوق والحب والعشق ومن ادراك المنافر تحصل النفرة عنه والهرب منه والتباعد عنه والبغض اليه ومن ادراك ما لا يكون ملائماً ولا منافراً لا يحصل صفة في النفس بل يكون حال المدرك بعد ادراكه كحال قبله . كان كل واحدة من هذه الصفات في الشدة والضعف

حال الادراك فى شدته وضعفه واذا كان المدرك على اتم البهاء والجمال
وكان المدرك ايضاً اجل مدرك لبساطته وبعده عن غشاة العدم وكان
ادراكه ايضاً اتم ادراك كان الحب والعشق و ككل ما يترتب عليه من
الصفات اتم واكمل لكن فى الحق جل جلاله المدرك بالفتح الذى هو نفسه
اجل مدرك والمدرك بالكسر الذى هو نفسه ايضاً اتم مدرك وادراكه نفسه
الذى هو حضوره لديه باتم حضور اتم ادراك فلاجرم كان مبتهجا بذاته اتم
ابتهاج (هذه مقدمة) ويتلوها اخرى وهى ان الحب والعشق او الابتهاج
بشئ يستتبع الحب باثره بما هو اثره

امر على الديار ديار سلمى اقبل ذا الجدار و ذا الجدارا

وذلك لان حب الاثر بما هو اثر فى الحقيقة حب لذى الاثر و انت
اذا احببت انساناً لاجل انه انسان كان المحبوب بالحقيقة هو الانسان
فابتهاجه جل جلاله بآثاره و افعاله و حبه لآثاره وعشقه و كلما شئت ان
تعبر به من المبادئ ابتهاج بذاته و حب له وعشق به فتكون آثاره مرادة
و محبوبة له لا لاجل غرض بل لاجل ذاته لانها مقتضى ذاته قال الشيخ
فى رسالة له فى اثبات المبدء انه تعالى ليس يريد هذه الموجودات لانها
هى بل لاجل ذاته و لانها مقتضى ذاته مثلاً لو كنت تعشق شيئاً لكن
جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك لاجل ذلك الشئ (انتهى) فرضائه بآثاره
و ابتهاجه بها ارادة منه اياها وهذا الرضا و الابتهاج ليس زائداً على ذاته
تعالى بل هو من حيث هو ذات و ابتهاج و ارادة لذاته و لآثاره

ص ١٨١ قوله - فالريان يطلب الريان - قال المولوى

گر نبودى ميل اميد نمر كى نشاندى باغبان بيخ شجر
پس بمعنى آن شجر از ميوه زاد گر بصورت از شجر بودش و لاد

ص ١٨٢ قوله - ومعلوم انه اذا سبق الهيولى - وذلك لان الزمان متأخر عن الجسم الذى متأخر عن الهيولى لان الزمان مقدار حركة الفلك فيكون متأخراً عن حركة الفلك وحركة الفلك متأخر عن الفلك والفلك متأخر عن الهيولى لانه مركب منها و من الصورة والكل متأخر عن الجزء فلو كان شىء متمتماً على الهيولى لكان متقدماً على الزمان لا محالة

« قوله - ومع لحوق للهيولى - اى مع احوقه لالزمان ايضاً فالكاين ما كان مسبوق الوجود بالمادة والمدة كالعناصر الاربعة وما يتولد منها المعبر عنه بالعنصرينات

« قوله - فان المخترع غير مسبوق - فالمخترع هو الذى يكون مسبوقاً بالمادة ولا يكون مسبوقاً بالزمان كالجسم الذى مقدار حركته عبارة عن الزمان وهو جسم فلك المحيط وانما مثل للمخترع بالفلك والفلكيات مطلقاً ولم يخص بالجسم المحيط لان الافلاك والفلكيات عندهم كذلك كلها وذلك اما فى جسم الفلك المحيط فلما ذكرنا من كون مقدار حركته هو الزمان فلا يصح تاخره عن الزمان واما فى ساير الافلاك والفلكيات فللزوم الخلاء لولاه وذلك لانه لو جاز تاخر جسم الفلك الثانى اعنى (فلك الثوابت الملتصق محدد به بمقعر الفلك الاعظم) عن الزمان اى عن مقدار حركة الفلك الاعظم للزم ان يفرض وجود الاعظم و حركته و مقدار حركته قبل وجود الفلك الثانى وهذا المفروض مستلزم للخلاء اى خلو مكان الفلك الثانى عن جسم يشغله وهو محال ولكن هذه الخطرات مع كونها مبتنية على اصول هيئة بطلميوس لا يثبت ما رامود بهذه امور الايقق بها ان تسقط عن الحكمة

« قوله - اى غير متحرك كالعقول النورية - ووجه عدم كون العقول متحركة لان المتحرك فرع قابلية الوصول الى ما اليه الحركة على ما عرفوا الحركة من انها كمال اول فى مقابل الكمال الثانى الذى هو الوصول الى ما اليه الحركة و قابلية الشئ، عبارة عن قوة قبوله والعقول بريئة عن القوة بل هى متمحصنة فى الفعلية و كـل عقل واجد لكماله اللائق به دفعة واحدة دهرية وليس مما يحصل الكمال له بالتدرج وما ليس له حاصل بالفعل فليس له شائبة حصوله ابدأ

ص ١٨٣ قوله - اذ العناية قد علمت معناها - اى عند قوله

ما من بداية الى نهاية فى الواحد انطواؤه عناية

وقال صدر المتألهين فى الاسفار واجب الوجود جل شأنه يعلم من ذاته كل شئ، من الاشياء بعلمه واسبابه وعلمه هذا بعينه سبب وجود الاشياء و ارادة ايجادها من غير ان يكون المنظور اليه فى اليجاد شئ، سافل و غرض غير حاصل فى ذات الفاعل وعلمه هذا هو العناية وفعله على وفق هذه العناية هو الحكمة وسوقه الشئ الى كماله الثانى الذى لا يحتاج اليه فى اصل وجوده وبقائه هداية و افادة الخير بالاعوض ولا غرض هى الوجود انتهى

« قوله - قاهر اعلى - اذل ما افاض من العوالم عالم الجبروت اى عالم العقول مطلقا مع ما فيها من الترتيب من تقدم العقول الطولية مطلقا على العقول المتكافئة العرضية وما فى العقول الطولية من الترتيب من تقدم العقل الاول على الثانى والثانى على الثالث الى ان ينتهى الى آخر العقول الطولية المتصلة الى العقول العرضية ثم عالم الملكوت اى

عالم النفوس سم عالم المثل المعلقة وهو عالم المثال والخيال المنفصل اعنى به عالم الصور المجردة عن المادة المعبر عنه بعالم الذر في القوس النزولى و عالم البرزخ فى القوس الصعودى (بلسان الشرع) ثم عالم الملك والشهادة وهو المعبر عنه بالناسوت مطلقا من الصور والمواد مع ما فيها من الترتيب من تقديم الصورة على الهيولى فأخر ما ينتهى اليه تنزل الوجود هو الهيولى ولذا تكون مرتبتها مرتبة صف النعال من الوجود و بها يختم القوس النزولى كما ان منها يفتح القوس الصعودى فيتصاعد الى الصورة الى عالم المثال الى الملكوت الى الجبروت الى ان ينتهى الى العقل الاول (كما بدئكم تعودون) ويكون التنزل من الاشرف الى الاخص حتى ينتهى الى الهيولى والتصاعد من الاخص الى الاشرف حتى ينتهى الى العقل الاول

ص ١٨٤ قوله - فذلك الواحد الصادر - وحاصله ان الممكن منحصر فى الجوهر والعرض والجوهر منتقسم الى الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل وشيء منها لا يصلح ان يكون هو الصادر الاول الا العقل اما العرض فلاحتياجه فى ذاته فضلا عن فعله الى الموضوع فيجب ان يكون متأخر الوجود عن موضوعه وهو ينافى تقدمه عليه لو كان هو الصادر الاول واما الجسم فلتاخره عن اجزائه التى هى الهيولى والصورة فكيف يصح ان يكون هو الصادر الاول المتقدم على ما سواه من الممكنات مع ان المركب متأخر الوجود عن اجزائه اما الهيولى فلافتقارها الى الصورة لكون الصورة شريكة فى علة وجودها مع ان الهيولى قابل محض وليس فيها شائبة من الفاعلية والصادر الاول يجب ان يكون واسطة فى وجود ما سواه من الممكنات واما الصورة فلاحتياجها فى تشخصها الى الهيولى

واما النفس فلا تحتاجها في الفعل الى البدن فالممكن الموجود الذي لا يحتاج الى ما سواه من الممكنات لا ذاتاً ولا فعلاً وانما ينحصر احتياجه الى الواجب فقط هو العقل واذا كان في الوجود صادر اول يجب ان يكون هو العقل لكن قاعدة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اثبت وجود الصادر الاول فيجب ان يكون هو العقل وهو المطلوب ومما ذكرناه يظهر ان العقل يكون من المستكفي بالفاعل لعدم احتياجه الى غير الواجب اصلاً لافي الوجود ولا في البقاء ولا في الفعل

ص ١٨٥ قوله - وكتول امير المؤمنين (ع) حين سئل عن العالم العلوي - رأيت في حاشية الميرزا احمد الشيرازي (ره) على المشاعر ما هذا لفظه ،، روى عن امير المؤمنين (ع) على ما اورده سيد الحكماء مير محمد باقر الداعاد في بعض تصانيفه انه عليه السلام سئل عن العالم العلوي فقال (ع) صور عارضة عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلي لها ربها فاشرقت وطالعها فتاللات والقي في هويتها مثاله فاطهر عنها افعاله وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم فقد شابهت جواهر اوائل علمها و اذا اعتدلت مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد

« قوله - وفي حديث الاعرابي وحديث كميل - في حديث الاعرابي قال (ع) في جواب قول السائل (ما العقل) جوهر دراك محيط بالاشياء عن جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب انتهى وقال المصنف في شرح دعاء الصباح احاطة العقل الكلي بجميع العقول وجميع النفوس بل بجميع الاشياء مبرهنة لانه جامع فعليات الاشياء من حيث هي فعليات كما ان الهيولى الاولى جامعة لكل

القوى الانفعالية والاستعدادات والظلمات بحيث ان كل قوة في كل مادة من شعبها هذا من الضعف والسخافة وفي العقل من الشدة والتمامية و في حديث كميل بعد بيان النفوس الاربعة النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية والكلمية الالهية قال (ع) والعقل وسط الكل وقال المصنف في شرحه في قوله (ع) (العقل وسط الكل) تمثيل لكون العقل مركزاً وهي دوائر لكن اعلم ان الامر في المركز والدائرة المعنويين على عكس حال المركز والدائرة الحسيتين لان المركز المعنوي محيط حق الاحاطة لانه كقطعة راسمة بسيرها مثل الخط والخط المعنوي كخط دائر على نفسه فتحصل دائرة ثم العقل ايضاً كدائرة مركز الوجوب الذاتي

« قوله - واما عند الاشراقي فستعلم - في غرر المعقود في

كيفية حصول التكرار على طريقة الاشراقيين

« قوله - فهو وان كان واحداً لكن فيه كثرة اعتبارية - اعتبار

الكثرة في العقل قد يكون باعتبار جهتين فيه وهول وجهين (الاول) اعتبار ان له وجوداً ومهية و (الثاني) اعتبار ان له تعقلاً لذاته وتعقلاً لمبدئه وقد يكون باعتبار اكثر من جهتين من ثلث جهات الى اربع الى ست جهات و تفصيله على ما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات هو ان في العقل الاول تعرض الكثرة باعتبارات فان له (١) مهية و (٢) وجوداً و (٣) امكانه بالذات و (٤) وجوداً بالغير و (٥) تعقلاً لذاته و (٦) تعقلاً لمبدئه فهذه امور متكررة عرضت فيه باعتبار اضافات متكررة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن المبدء عرض ان يكون له وجود و باعتبار ان له هوية مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له مهية و باعتبار نسبة مهية الى وجوده الزائد عليها في العقل عرض ان يكون ممكناً و باعتبار نسبة وجوده الى مبدئه الموجب

له عرض ان يكون واجباً بالغير وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض ان يكون عاقلاً لذاته ولمبدئه قال قده فهذه امور ستة اثنان منها يشتركان فى انهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالقوة وهما الهوية والامكان و اثنان هما الوجود والتعقل لذاته فى انهما حالة من حيث كونه بالفعل و اثنان هما الوجوب والتعقل لمبدئه فى انهما الحالة المستفادة من مبدئه وبهذا الاعتبار يعبر عن هذه الاشياء بالثلاث الموجود فى العقل الاول يعنى بالاعتبار الثانى (١) الاثنان منها يشتركان فى انهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالقوة و(٢) اثنان منها يشتركان فى انهما حالة فى ذاته من حيث كونهما بالفعل و (٣) اثنان منهما يشتركان من حيث كونهما حالة مستفادة من مبدئه يعبر عن هذه الاشياء بالثلاث الموجود فى العقل الاول

« قوله - فح وجوبه مبدء عقل ثان جاني - اعلم ان الجهات الست المتقدمة فى الحاشية السابقة للعقل الاول يمكن ان يعتبر من حيث هى ستة وذلك واضع بالنسبة الى تعداد نفس تلك الجهات ويمكن ان يعتبر من حيث هى ثلاث وذلك بالاعتبار المتقدم فى ذيل الحاشية المتقدمة آنفاً ويمكن ان يعتبر اثنان باعتبار ان ثلاثة منها جهات للعقل باعتبار ذاته وهى مهيته وامكانه وتعقله لنفسه وثلاثة منها جهات له باعتبارها الى مبدئه وهى وجوده و وجوبه وتعقله لمبدئه و ما يكون له من الجهات بالقياس الى مبدئه اشرف مما له من حيث نفسه فوجوده ووجوبه وتعقله لمبدئه اشرف من مهيته وامكانه وتعقله لنفسه فيكون هو من جهة الاشرف مبدء لموجود اشرف كالعقل الثانى ومن جهة الاخرى مبدء لموجود اخر وهو الجسم الفلك الاقصى (فان قلت) اذا تمت القاعدة اعنى قاعدة الواحد

لا يصدر عنه الا الواحد ويكون الصادر الاول واحداً لامحالة فلا يعقل ان يصدر منه اشياء متعددة وان صح مع وحدته ان يكون مبدء لاشياء متعددة فليكن المبدء الاول كذلك (قلت) الصادر الاول من هذه الجهات الستة ليس الاشياء واحداً وهو الوجود عند القائل باصالته والمهية عند القائل باصالته ولكن كونه الصادر الاول ونفس تلك الحقيقة يستتبع اعتبار الجهات المذكورة من غير ان تكون تلك الجهات متعلقة للمجعل استقلالاً فانه على القول باصاله الوجود يكون المجمعول بالذات من هذه الجهات التي يتضمنها العقل تضمناً كالوجود والمهية مثلاً او التزاماً كالوجوب والامكان هو الوجود ولكن لما كان المجمعول وجوداً ظلياً محدوداً ينتزع من حده الذي جهة نفاذه معنى يعبر عنه بالمهية ثم يلاحظ وجوده الى مهيته فيعتبر بينهما نسبة ان قيست الى مهيته يعبر عنه بالامكان وان قيست الى مبدئه يعبر عنه بالوجوب واما تعقله لنفسه ليس الانفس نفسه لا امرأ زائداً عليه لكي يزداد به المجمعول بالذات وتعقله لمبدئه امر عارض عليه فالجمعول بالذات ليس الا شيئاً واحد وهو الوجود (فان قلت) كيف يستند الغير المعلول الاول من سائر المعلولات الى المعلول الاول وهو مناف مع التوحيد الخلقى : وانه لا موثر في الوجود الا الله فقول المصنف قده كساير الحكماء من ان العقل الاول مبدء للعقل الثاني وللفلك الاقصى وما لا ينبغي (قلت) قال المحقق الطوسي (قده) بعد نقل هذا الاشكال عن ابي البركات البغدادي بانه مؤاخذه لفظية لان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والرضية والتي الشروط لم يكن ذلك منافياً لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه

ص ١٨٧ قوله - واما دفعها فالحكماء قائمة - قيل في دفع الشبهة المذكورة وجود (الاول) ما عن الحكماء من ان الرابط بين القديم والحادث هو الحركة الوضعية العرضية الطارئة على الفلك التي يعبر عن مقدارها بالزمان فان لها جهة ثبات وهي الحركة التوسطية وجهة تجدد وانبات وهي الحركة القطعية وهي من حيث جهة ثباتها مستندة الى المبدء الثابت ومن حيث جهة تجددها اي تجدد نسبها الى ما فيه الحركة يسند اليها الحوادث ، وقد اورد عليه في الاسفار بان كلامهم في هذا الدفع يدل على كون الحركة الدورية دائمة بالذات باعتبار و بذلك الاعتبار مستندة الى العلة قال قده وهذا غير صحيح اذ الامر بالتجديد البحث ليس له بقاء اصلا فضلا عن كونه قديماً واما المهية الكلية فهي غير مجعولة ولا جاعلة ولا عبرة باستمرارها

ص ١٨٨ قوله - فمنها ما قاله صدر المتأهين - هذا هو الوجه الثاني في دفع الاشكال وحاصل ان الرابط هو حركة الفلك لكن لا حركته الوضعية بل حركته الطبيعية الجوهرية فان لطبيعة الفلك وجهان وجه عقلي من جهة اتصالها بل اتحادها رب نوعها و وجه طبيعي من حيث كونها طبيعة متجددة متصرمة فمن حيث وجهها العقلي لها ثبات واستقرار ومن حيث وجهها الطبيعي متصرم متجدد فمن حيث ثباتها مستندة الى مبدئها ومن حيث تجددها مستند اليها الحوادث فالرابط على طريقته كما تبين هو حركة الفلك مثل الوجه الاول الا انها على طريقته الحركة الجوهرية للفلك وعلى طريقة الحكماء حركته العرضية الوضعية

« قوله - واما من يقول بالانقطاع ففي داء عياء لم ينجع - و ذلك لان الجواب عن اشكال ربط الحادث بالقديم لا يندفع الا بالالتزام

بوجود امر فيه جهة نبات وجهته تجدد حتى يكون بجهة نباته مرتبطاً
بالقديم وبجهة تجدده مرتبطاً بالحدوث لكي يكون رابطاً بينهما ومبنى
الاجوبة الثلاثة المتقدمة كلها كان على هذا الالتزام الا ان الرابط بناء
على الجواب الاول كان الحركة الوضعية الثابتة للفلك وعلى الجواب
الثانى هو حركته الجوهرية وعلى الجواب الثالث هو العلة المعدة من
الامور المتعاقبة الغير المتناهية و معلوم انه مع القول بانقطاع الفيض لا
يتصور وجود امرذى جهتين من حركة او امور غير متناهية فلا يكون دافعاً
للاشكال ولا يوجد لدائه دواء (ح)

« قوله - كما يتضح وجهه - عند قوله وان لاعلين انتمى كما
زعمه المشاءون الى آخر ما فى ذلك الفرر

« قوله - واصنامها - قال المصنف فى بعض حواشيه علمى
الاسفار الاصنام والبرازخ عبارة عن الاجسام عند الاشراقيين فانهم يعبرون
عن الاجسام بهما الا ان الاشراقيين من غير المسلمين يعبرون عن الاجسام
بالاصنام والمسلمين منهم يعبرون بالبرازخ

ص ١٨٩ قوله - اى اشراقات العقول المترتبة - اى اشراق العقول
العالية على من دونها ومشاهدة العقول الدانية لما فوقها كل واحد من
الاشراقات الحاصلة من العقول العالية والمشاهدات الحاصلة الدانية
بواسطة او بلا واسطة وما كان منها بواسطة كان الوسط واحداً او متعدداً

« قوله - مفعول به للاخذ - اذا لم يكن ياخذ فى قوله لا ياخذ
الافلاك من الاخذ بمعنى الشروع يكون كلمة ترتيباً مفعولاً به وان كان
بمعنى الشروع يكون ترتيباً مفعولاً فيه كما ان كلمة فى الترتيب التى فى المصراع
الثانى اعنى قوله قد كان فى الترتيب عقل اخذاً مفعول فيه وكلمة اخذ

في هذا المصراع بمعنى الشروع

ص ١٩١ قوله - واعتبر باسراق العقل . هذا مثال لحصول الاشعة من الاشعة يعنى حصول الاشعة من اشعة اخرى وصيرورة الثانية اشعة مثل الاولى نظير اشراق العقل الفعال على النفس بجعلها مثله في التجرد والمشاهدة كاشراق المعلم على المتعلم بجعله مثله في النور والاستبصار وهذه المماثلة مبنى على كون التعقل باتصال النفس الى العقل الفعال و اما بناء على الاتحاد كما هو طريقة صدر المتألمين فلائينية (ح) حتى يبحث عن حديث المماثلة

ص ١٩٢ قوله - ارباب الطلسمات بدت - الطلسم باصطلاح اهل الاشراق هو الجسم وفي معنى الطلسم اقوال (الاول) ان الطل بمعنى الاثر والمعنى اثر الاسم وانما يقال للجسام اثر الاسم لانها آثار لعالم الاسماء والصفات (الثاني) انه لفظ يوناني معناه عقدة لانتحل (الثالث) انه كناية عن مقابو اسمه اعنى مسلط ووجه تسمية الجسم بالطلسم على الاخيرين لاجل غلبة احكام المادة عايه بحيث صارت المادة كأنها عقدة لانتحل و كأنها مسلط عايه

« قوله - وان لاعلين انتمى - هذا الى آخر الفرع شرووع في ذكر وجوه تزييف طريقة المشائين في كيفية حصول الكثرة في العالم وهي امور (الاول) ما ذكره بقوله فيلزم عليه الجسم لجسم : ويانه انه على طريقة المشائين يكون الصادر الاول مبدء بحول الله وقوته لاهرين عرضيين متكافئين احدهما العقل الثاني والاخر جسم الفلك الاقصى فيكون بين المعلولين اعنى العقل الثاني والفلك الاقصى معية في المعلولية ثم العقل الثاني مبدء للعقل الثالث ولجسم الفلك الثاني باذن الله و حوله فيكون

متقدماً عليه ويكون تقدمه عليه بالعلية اذ الترتيب بينهما على ومعلولى
 وحيث ان الجسم الفلك الاقصى متكافؤ مع العقل الثانى الذى متقدم
 على العقل الثالث يكون لامحالة متقدماً على العقل الثالث والجسم الثانى
 لان ما مع المتقدم متقدم وحيث ان تقدم العقل الثانى على الثالث يكون
 بالعلية يجب ان يكون تقدم الجسم الاقصى ايضاً بالعلية بحكم المساوات
 (اقول) لو تم هذا البيان لكان اللازم علية الجسم الفلك الاقصى للعقل
 الثالث ايضاً لانه يصير علة للجسم الثانى فقط مع ان ما فرغوا عليه من
 التالى الباطل هو علية الجسم للجسم ومنشأ الخلل فى هذا البيان هو ان
 تساوى الفلك الاقصى مع العقل الثانى يوجب ترتيبه على معلول العقل
 الثانى وهو العقل الثالث والجسم الثانى لاعليته لمعلوله والايلزم ان
 يكون الجسم الاقصى ايضاً علة مثل العقل الثانى (ح) يلزم توارد العلتين
 على معلول واحد مضافاً الى لزوم ككون الجسم علة للعقل وللجسم قال
 المصنف فى الحاشية وهذا وان ترائى فى الظاهر انه خطابة لكنه اذا
 تعمق برهان وبين وجهه بما حاصله ان العقل الاول اذا كان علة للعقل
 الثانى والجسم الاول والعقل الثانى للعقل الثالث والجسم الثانى وكان
 بين العلتين اعنى العقل الاول والثانى ترتيب بالعلية يجب ان يكون بين
 المعلولين اعنى الجسم الاول الذى معلول للعقل الاول والجسم الثانى
 الذى معلول للعقل الثانى ايضاً ترتيب بالعلية وذلك لان الجسم الثانى
 معلول للعقل الثانى ومستفاد منه وحد ناقص له والعقل الثانى حد تام
 له وبالذقة المعلول رقيقة من رقايق حقيقة العلة وبينهما الاتحاد وان
 التفاوت بينهما بنحو اللف والنشر والمتن والشرح والرتق والفتق فقهرأ
 يسرى حكم احدهما الى الاخر لان حكم احد المتحددين حكم الاخر

واذا كان بين العقليين اعنى العقل الاول والثانى ترتيب يكون بين رقيقتيهما اللتين هما الجسم الاول والثانى ايضا كذلك لان الجسم الاول رقيقة العقل الاول وشرحه ومعلوله والجسم الثانى رقيقة العقل الثانى وشرحه ومعلوله وحكمهما حكمهما

ص ١٩٣ قوله - وانتفى اللازم - هذا بيان بطلان التالى اى عليه الجسم للجسم وذلك لان تأثير جسم فى جسم آخر يتوقف على محاذاتهما كالشمس فى اضائها واشراقها بالنسبة الى الارض والجسم المعدوم ليس بموجود حتى يكون محاذياً مع علته فتأثير الجسم فى وجود جسم آخر مستحيل والسرفى اشتراط تأثير الجسم بمحاذاته مع المتاثر منه هو كونهما معاً مادياً محتجباً بالزمان والمكان فيكون مختلف النسبة بالنسبة الى المتاثر عنه بخلاف المجرد الذى هو لمكان تجرده يكون متساوى النسبة الى جميع الماديات والمجردات ولذا لا يشترط فى تأثيره وضع ومحاذات بخلاف المادى

« قوله - ايضا ان لاعلين انتسب - هذا وجه ثان لتزئيف طريقة المشائين فى كيفية حصول الكثرة فى العالم وبيانه انه على طريقة المشاء يكون الجسم الفلك الاقصى صادراً عن العقل الاول والفلك الثانى وهو فلك الثوابت صادراً عن العقل الثانى وهكذا الى ان ينتهى الى العقل التاسع فيكون هو مبدئ للفلك التاسع وهو فلك القمر ثم ينتهى الى العقل العاشر واليه يستند كد خدائية عالم العناصر وحيث ان بين هذه العقول ترتيب على كما اتضح ويكون كل عال منها اشرف من السافل منه فيكون بين هذه الافلاك ايضا ترتيب فى الشرف فيجب ان يكون الفلك الاقصى اشرف من ما دونه كما يكون هو اعظم مما يشتمل عليه ثم الفلك الثانى

بعده لا يبد ان يكون اشرف من بقية الافلاك الى ان ينتهي الى فلك القمر وهكذا يجب حفظ النسبة فيما في كل واحد من هذه الافلاك من الكواكب مع انه ليس الامر كذلك و ذلك لان الشمس التي في الفلك الرابع وفلكها اصغر مما فوقه و هو فلك المريخ لكنها اشرف من جميع الكواكب لانها كوكب فاعل النهار الذي بطلوته يستهلك نور كل كوكب منير فتمنه يستكشف من انها ليست صادرة عن عقل طويل مترتب على عقل فزقه على طريقة المشاء بل انما هو معلول اعظم انوار الطبقة العرضية الموسوم في لسان حكماء الفرس بالشهر بود الذي بعد الاستعراب يقال بالسهر يرفان اسامي الشهور المعروفة عندهم من فروردين الى آخر الشهور اسامي للعقول عندهم بل يظهر من بعض العبارات انها اسامي للعقول الطولية فعن الجيهاني في مقالة ان اول ملك من الملائكة بهم من ثم اردى بهشت ثم شهر بود ثم اسفند ثم خرداد ثم مرداد قل وخلق بعضهم من بعض كما تؤخذ السراج من السراج من غير ان يتقص من الاول شيء وقال لهم ربهم من ربكم وخالقكم قالوا انت ربنا وخالقنا انتهى

« قوله - وهو بالفهلوية - رأيت في بعض الكتب الحديثة في ترجمة الفهلوي ما لفظه زبان بهلوي اين زبانرا فارسي ميانه نيز نام نهاده اند ومنسوب است به هر نوه كه نام قبيله بزرگي يا سرزمين وسيعي است كه مسكن قبيله هر نوه بوده و آن سرزمين خراسان امروزي است كه از مشرق بدشت خاوران قديم و از شمال بخوارزم و گرگان و از مغرب بدامغان حاليه و از طرف ديگر بسند و زابل پیوسته و مردم آن سرزمين از ايرانيان (سكه) بوده اند كه پس از مرگ اسکندر يونانيان را از ايران رانده دولتي بزرگ و پهناور تشكيل داده و ما آنرا اشكانيان گوئيم

و کلمه پهلوی و پهلوان که بمعنی شجاع است از این قوم دلیر که غالب داستانهای افسانه قدیم شاهنامه ظاهراً از کارنامه‌های ایشان باشد باقی مانده است زبان آنانرا زبان پرتوی می‌گفته اند اصل کلمه پهلوی پرتو بوده که اسم قوم اشکانی است کلمه - ر - مبدل بکلمه ل شده بشکل پلثو و کلمه ث مبدل به ه شده پلهو گردیده بعد قلب بعمل آمده و پهلو گشته و سپس با الحاق یاء نسبت پهلوی گردیده است و نوشته هائی از آنان بدست آمده که قدیم ترین همه در قبالة ملك و باغ است بخط پهلوی اشکانی بر روی ورق پوست آهونوشته شده و از (اورامان) کردستان بدست آمده و تاریخ آن به ۱۲۰ پیش از حضرت مسیح میکشد و چنانچه از کتیبه بیستون معلوم میگردد هر نونام خراسان بوده این مملکت را یونانیان پارسیا - یا پارسیا گویند و امروز پارت یا پارت مینامند ارمنه در تواریخ خود آنرا (پهل شاهدان) گویند یعنی پهل شاهستان و در عصر اسلامی زبان فصیح فارس را پهلوی زبان و پهلوانی زبان میخوانند و پهلوی را برابر با تازی و بعضی آهنگ آنها را ترانه های فلهویات خوانده اند تمام شد آنچه در آن کتاب عصری بوده و بر خوانندگان واضح است که چه قدر تکلف بخرج داده تا پرتورا پهلوی ساخته و اسهل در آن کلمه آنچه بیستکه در حاشیه مرحوم هیدجی رحمة الله علیه است هیفر ماید، لغة معروفه فرس بر سه گرفته است

پارسی - دری - پهلوی - پارسی منسوب است پیارس که پسر

سام پسر نوح است و او در عهد خود مالک این سرزمین بوده

دری - بر وزن پری فارس باستانی است که بعضی اورا تعبیر بفصیح

نموده چه هر لغتی که در آن نقصانی نباشد همچو اشکم و اشتر و اسپند و

بگو و بشنو و امثال آن درى باشد و شكم و شتر و گوشنو درى نباشد
 حضرت رسول صلى الله عليه وآله فرموده كه لسان اهل الجنة
 عربى از فارسى درى - و پهلوى منسوب است به پهاوكه پدر پارس است
 چه اين زبان از او رسیده و برخى چنين آورده اند كه پهلويان پيروان
 رادكونه اند و او يكى از پهلوانان عجم است كه در روزگار جهشيد پيدا
 گرديده و آن گروه را راديان خوانند و زبان پهلوى را باينان نسبت
 دهند تمام شد عبارة هيدجى ره و در هر صورت آن كلمه قديمى الاستعمال است
 « قوله - وايضا كيف ينسب عالم الحس - هذا وجه ثالث فى
 تزئيف طريقة المشائين ذكره شيخ الاشرافيين فى حكمته و حاصله انه
 على طريقة المشائين يكون الجسم الثانى وهو فلك الثوابت على ما فيه
 من الانجم الكثيرة التى لا يحصيها الا الله تعالى مستنداً الى العقل الثانى
 فيجب ان يكون فى العقل الثانى من الجهات الكثيرة ما يفى بصدور هذه
 الكثرة منه مع انه ليس كذلك على طريقتهم اذ الجهات المتصورة فى
 العقل الثانى تبلغ الى نمائى عشر ولو زادت عليه لكان الى عدد معدود
 و الجهات الثمان عشر تحصل من امكانه الذاتى و وجوبه الغيرى و وجوده
 و ماهيته و تعقله لذاته و للعقل الاول و لمبدء المبادئ و افاضة الفيض عليه
 من العقل الاول و من المدء بلا واسطة و بواسطة العقل الاول و نظائر ذلك
 مما لا يتجاوز عن حد محدود

« قوله - و صنم ازينة و كمال - اى كل جسم للزينة و الكمال
 صار ذهباً فهو فى كونه زينة انموزج ربه الذى هو عقل من العقول المتكافئة
 العرضية

« قوله - ره بل كلما يقع من الربيئات الانيقة - يعنى كلما يقع

من الهيئات الانيقة في هذا العالم المحسوس فهو انموزج مما في عالم العقل كما ان الالوان العجيبة التي في ريش الطائرس انموزج عجائب ما في رب نوعه والشئ الانيق الذي يتعجب منه من حسنه وجماله وانق الشئ اذا راع حسنه واعجب

« قوله - فغاسق عليه - هذا يتفرع على قوله والنور القاهر في الغاسق حكمه انسحب يعنى كل نور قاهر اى رب نوع كان حكمه القهر يكون الجسم الذى تحته حكمه القهر وكل رب نوع حكمه الحب يكون ما فى تحت تربيته حكمه الحب وهكذا فالجسم الذى يغلبه القهر يكون رب نوعه مما يغلبه القهر وحيث ان الشمس والقمر نورهما قد بهر نور ساير الكواكب حتى ان صار الشمس كوكب فاعل النهار بحيث لا يبقى معه لسائر الكواكب حكم فيكون نور ربهما قد قهر ساير ارباب الانواع فقاهرة نور الشمس والقمر ظل قاهرة نور ربهما فى عالم ارباب الانواع

ص ١٩٤ قوله - او المعنى ان غاسقا يصحبه ذل - غرضه من هذه العبارة بيان ان ليس المقصود ذكر غاسق يغلب عليه الحب والذل معا كما هو ظاهر المتن بل من الغواسق ما غلب عليه الحب فقط وذلك كالزهرة التى هى كوكب العشق والمحبة ومنها ما غلب عليه الذل والانقياد وذلك كالكلاميات الاربع

« قوله - وكل فعل ذى نما - يعنى كل فعل يصدر عن جسم نامى فانه من رب نوع ذلك الجسم وقد ينه شيخ الاشراق فى المطارحات بانه لا يمكن استناد ذلك الفعل الى القوى النباتية من الغازية والنامية والمولدة ويمن وجهه بان هذه القوى اعراض لا ادراك لها واطال فى بيان

عرضيتها ثم رتب على عرضيتها وعدم ادراكها عدم امكان استناد هذه الافاعيل اليها وقال هذه الافاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيات الحسنة والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا ادراك لها ولا نبات في النبات والحيوان ثم قال وما ظن ان للنبات نفس مجردة مدبرة فليس بحق و الا لكانت ضايعة معطلة ممنوعة من الكمال ابدأ وذلك محال

« قوله - وقد زيف احتجاجه - حيث انه بعد نقل ما في المطارحات قال هذه اقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ولا شك انها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء ثم شرع في بيان ما فيها بقوله منها عدم بلوغها حد الاجداء الى آخر عباراته

« قوله - انما سميت تلك العقول المتكافئة مثلاً - قال في حاشيته على الشواهد الربوية وجه تسميتها بالمثل امران (احدهما) انها امثلة لما تحتها بمعنى انها مع ما هو واقع في تحتها مندرجة تحت مهية نوعية متفقة في المهية ولو ازمها كما هو معنى المثلية

وثانيهما انها امثال وحكايات لما فوقها من الاسماء الحسنى للمحق تعالى التي هي ارباب الارباب وتوصف بالنورية لجمعية وجودها وتمييزاً لها عن المثل المعلة وانها واقعات في عالم الابداع لكونها غير مسبوقة بمادة ومدة بل مخرجة من اللبس الى الابس دفعة واحدة دهرية و انها موجودة في صقع الربوية لغلبة احكام الوجوب عليها و استهلاك احكام الامكان فيها بحيث انها موجودة بوجود الله لا بايجاده باقية ببقاء الله لا بابقائه انتهى

اقول - الفرق بين المثل والمثال هو ان مثل الشيء عبارة عما يوافقه

فى تمام المهية و يكون الامتياز بينهما فى العوارض الخارجة عن المهية كالفردين المندرجين تحت مهية واحدة مثل زيد وعمرو و مثال الشىء عبارة عما يواقفه فى بعض الوجوه لا فى مهيته و لاجل تفاوت معناهما انه تعالى منزه عن المثل لانه لا مهية له لكى يكون له شريك فيها ولو كان ذاته تعالى مهية مجهولة الكنهه ايضا ليس له مثل اى شريك فى مهيته و لكنه تعالى له الامثال العليا بل العالم اعنى ماسواه تعالى كله مثاله وفى كل شىء له آية بل ليس كل شىء الا آيته لانه شىء فيه آيته قال العارف المولى

فرق اشكالات آيد زين مقال ليك نبود مثل باشد اين مثال
كان دلير آخر مثال شير بود نيست مثل شير در جمله حدود

اذا عرفت ذلك ظهر لك وجه قول مصنف قده (لكونها امثالا لما دونها ومثالات وآيات لما فوقها) اما كونها امثالا لما دونها فبناء على التحقيق من كونها متحدة المهية مع مهية اصنامها قرب كل نوع مع افراده الناسوتية كزيد وعمرو فى اشتراكهما فى جهة واحدة الا ان رب النوع فرد عقلى نورى و ساير الافراد ناسوتية هو لامية من عالم الطبيعة و اما كونها مثالا وظلالا لما فوقها فلانها ظلال اسمائه تعالى و حكايات صفاته ، قوله - ار لكونها امثالا للاشراقات العقلية وهذا وجه آخر لتسمية المثل بالمثل وهو كونها اى العقول المتكافئة العرضية امثالا للعقول الطولية لما عرفت من ان العقل باسراقه يحصل منه مثله كما ان العقل يجعل النفس مثله باسراقه عليه نظير المعلم الذى يجعل المتعلم مثله بافاضة العلم عليه من غير نقصان شىء منه

« قوله - وانما نسبت الى افلاطون - قال الشيخ في الهيات الشفا انهم جعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وايها يتلقى العقل اذ كان المعقول امرأ لا يفسدو كل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وايها تتناول و كان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذه الرأى انتهى

« قوله - وصور قضائية عندنا - كما تقدم في غرر مراتب علمه تعالى من ان المثل النورية صور قضائية قائمة بالعقل بالقيام الصدورى و لان فيها كثرة نوعية فهى قضاء تفصيلى اولى اما كونها قضاء فلانها ابدانى لادائرة ولازائلة فلا ترد ولا تبدل وانها موجودة فى عالم الابداع على سبيل الكلية والقضاء هو وجود الشئ، فى عالم الابداع كك واما كونها تفصيليا فلان فى كل واحد منها كثرة نوعية اذ كل منها بوحدته وبساطته تجمع كل كمال فى الصور التى تحته من الصور الناسوتية الطبيعية جمعاً لا ينتم به جهة وحدته وبساطته واما كونها اولياً فكونها فى مقابل القضاء التفصيلى الثانوى الذى هو اكثر تفصيلياً من القضاء التفصيلى الاولى وهو الصور المفاضة على النفوس الكلية السماوية المعبر عنها باللوح المحفوظ واما العقول المترتبة الطولية فهى القضاء الاجمالى كما ان العقل الاول هو القام الاعلى وعلمه المقسم به فى قوله تعالى (ن والقلم)

« قوله - وانما قال انه علم الحق عندهم وصور قضائية عندنا - لما قد تقدم من ان العلم التفصيلى للحق جل شأنه عندهم عبارة عن وجودات الاشياء كلها من اول عالم العقل الى آخر مراتب الوجود وانه فى مرتبة ذاته المقدس ليس الا العلم الاجمالى بالاشياء فلان تفصيل فيه اصلا و علمه الاجمالى بكل شئ، فى مرتبة ذاته هو عين علمه بذاته الذى هو عين

ذاته بخلاف طريقة المصنف فانه قائل بان علمه بذاته الذى هو عين ذاته علم اجمالى بما عداه فى عين الكشف التفصيلى فعلمه التفصيلى بكل شىء ليس منفصلا عن ذاته حتى تكون المثل النورية مثلا علما لاغير بل علمه التفصيلى فى مرتبة ذاته وانما المثل النورية مرتبة من مراتب علمه وهى عالم قضائه اى قضائه التفصيلى الاولى المتوسط بين قضائه الاجمالى الذى هو عالم العقول الطولية وبين قضائه التفصيلى الثانوى وهو عالم النفوس الكلية المساوية المعبر عنها باللوح المحفوظ

« قوله - اعنى الافراد الطبيعى من نوعه او شخصه المنحصر فيه فى عالم الطبيعى قد تقدم ان الطلسم فى لسان الاشراقين عبارة عن الجسم الان الاسلاميين منهم يعبرون عن الجسم بالبرزخ وغير الاسلامى منهم يعبرون بالطلسم ووجه تقسيم المصنف الطلسم بقوله اعنى الافراد الطبيعى من نوعه او شخصه المنحصر نوعه فيه فى العالم الطبيعى هو ان النوع المتكثرا فراده منحصر عندهم بالعناصر واما الافلاك وما فيها من الفلكيات فكل شخص منها مندرج تحت نوع يكون شخصه منحصرأ به وذلك لعدم قبول هيوالى الافلاك عندهم للموصل والفصل فيصير الفرد الطبيعى (ح) على قسمين منها ما يتعدد افراده وهو الموجود فى عالم العناصر ومنها ما لايتكثرا فراده وهو الافلاك وما فيها من الفلكيات

ص ١٩٥ قوله - والسرفى ان الوجود البسيط - اعلم ان جواز اخذ مفهومات متخالفة وانتزاعها عن الوجود البسيط الاحدى دليل على جامعية ذلك الوجود لما دونه من مراتب الوجودات واسطة لاثباته فههنا امور (١) كون الوجود البسيط مشتملا على تمام مراتب ما دونه من الوجودات و (٢) جواز انتزاع المفهومات المتعددة عن الوجود الواحد

و(٣) كون جواز انتزاعه دليلاً على كون الوجود الواحد مشتملاً على تمام مراتب ما دونه وغرض المصنف من هذه العبارة بيان الاخير والاستشهاد له بالاستدلال على جواز انتزاع المفاهيم المتخالفة عن النفس مثل مفاهيم العاقل والمتوهم والمتخيل والحساس والبصير والسميع وامثالها على ان النفس في وحدته كل القوى ونحن نبين كل واحد من هذه الامور اجمالاً لتقدم تفاصيلها فنقول

اما الامر الاول اعني كون الوجود الواحد مشتملاً على جميع ما دونه من المراتب فلان بساطة الشيء وعدم وقوع التركيب عليه انما هي بانعدام الحد عنه فكلمة كان الشيء ابسط كان انتفاء النقايس عنه اكثر فمرجع البساطة الى انتفاء الحد عن البسيط فالوجود البسيط معناه ما لاحد له ولازم انتفاء الحد عنه وجدانه لما فيما دونه من الكمالات والجهات الوجودية وان المنفى عنه هو جهة النقص الذي فيما دونه وكلمة كانت وحدة الشيء اشد وبساطته اقوى تكون احاطته اكثر وجمعيته اتم كما قيل

زلف آشفته او موجب جمعيت ما است

چون چنين است پس آشفته ترش بايد کرد

اما الامر الثاني اعني جواز انتزاع المفهومات المتخالفة عن الوجود الواحد فقد ادعى صدر المتألهين عليه الوجدان وهو كذلك وقد مر تنظير ذلك بالنفس في كونه نفساً وعالمًا بنفسه ومعلومًا لنفسه وعلمًا فينتزع منه مفاهيم متعددة من مفهوم النفس والعلم والعالم والمعلوم وليس هو الاشياء واحداً وانتزاع مفهوم كونه مقدوراً لله سبحانه ومعلومًا له ومرادهم ان معلوميته

له ليس من جهة ومقدوريته له من جهة اخرى والايلزم ان لا يكون من جهة كونه معلوماً مقدوراً مع ان الله سبحانه على كل شيء قدير وان لا يكون من حيث كونه مقدوراً معلوماً له مع انه تعالى بكل شيء عليم فهذا دليل قطعي على جواز انتزاع مفاهيم متعددة عن منشأ واحد

اما الامر الثالث اعنى كون جواز انتزاع المفاهيم المتعددة عن وجود واحد دليلاً على بساطة ذلك الوجود واشتماله على ما دونه من المراتب وواسطة لاثبات بساطته واشتماله هوانه لولا الاشتمال المذكور لم يصح الانتزاع المذكور كيف وقد ادعى صدر المتألهين قده ايضاً بداهة استحالة انتزاع مفهوم واحد عن المتعددات بما هي متعددات في رد مذهب المشائين في كون الوجود مفهوماً واحداً صادقاً على افراده المتعددة بالتواطى مع كون الافراد متخالفة بالذات وقال قده بان الحكم بعدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة من حيث التخالف من الفطريات انتهى وكيف يمكن دعوى بداهة امتناع انتزاع مفهوم واحد عن المتعددات من حيث التعدد مع دعوى بداهة جواز انتزاع المفاهيم المتعددة من حيث التعدد عن الواحد بما هو واحد ومن هذا يستكشف ان صحة الثاني ليست الامن جهة اشتمال الواحد البسيط على مادونه من المراتب فهذا الاشتمال هو المصحح للانتزاع بالطريقة بين الاشتمال والانتزاع يدور بمعنى ان الاشتمال في مرحلة الثبوت وسط لجواز الانتزاع وجواز الانتزاع في مرحلة الاثبات دليل على الاشتمال

« قوله - ففي سمعه ينطوى كل العشرة - وهذا نظير ابدان

الاولياء في هذه النشأة ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله يرى من خلفه كما يرى من قدامه ويسمع بجميع اعضاءه وجوارحه ولم يكن بصره

مخصوصاً بعينيه المخصوصة بل كان بدنه صلى الله عليه وآله كله بصراً و
كله سمعاً و كله شماً (النخ) و قد قالوا بان الافلاك ايضا كذلك ولا يختص
موضعا منها بالبصر و موضعاً آخر بالسمع بل تبصر بما تسمع و تسمع
بما تبصر

« قوله - وقاية و تدبير استكمالى كذلك - اعلم ان لكل واحد
من الرب النوع و النفس تعلق بما دونهما فالرب النوع له تعلق تديبرى
بما دونه من المظاهر اعنى الاجسام المعبر عنها بالاصنام و البرازخ و للنفس
ايضاً تعلق تديبرى بالبدن الا انهما يفترقان فى ان تعلق العقل بما دونه
تعلق تديبرى اكمالى فقط لكن النفس لها تعلق تديبرى بالبدن اكمالى
من جهة و استكمالى من جهة فالنفس مدبر و مكمل من وجه و متكمل
من وجه آخر اذ هو بالبدن منتقل من مرتبة العقل الهولانى الى مرتبة
العقل بالمستفاد و سيايتى تفصيل ذلك فى مباحث النفس من الطبيعيات

ص ١٩٦ قوله - فى التمثيل هو كنقطة - النقطة ترسم بسيلاها
فى الوهم خطاً مستقيماً و الخط ترسم بسيلاها بان تحفظ طرفاً منه و تحرك
طرفاً آخر منه بقدر شبر او ذراع و نحوهما مثلاً فانه يحدث بحركة طرف
منه مع حفظ طرف آخر سطحاً مثلثاً قائم الزوايا احد اضلاعه الخط
المرتمى من حركة النقطة و الضلع الآخر هو الخط الحاصل من حركة
طرف من الخط الاول مع انحفاظ طرفه الاخر و قاعدته الشبر او الذراع
الحاصل من امتداد الطرف المتحرك بقدر الشبر او الذراع و المثلث يرسم
من حركة قاعدته بان يحفظ طرفاً منه و هو الطرف الذى ينتهى اليه الخط
العمودى الحاصل من حركة النقطة الاولى و يجعل مركز دائرة و يحرك
طرفه الاخر على محيط الدائرة فيحصل من حركته دائرة نصف قطرها هو

تلك القاعدة فيحصل بعد اتمام الدور شكل مخروطي سهمه الضلع الساكن على المركز وقاعدته الدائرة المذكورة

« قوله - اذ معلوم انه ايضاً فرد مثل كل واحد - فان قلت اذا كان الفرد العقلي ايضاً جزئياً حقيقياً موجوداً مشخفاً في الخارج فيصير مساوياً مع الفرد المحسوس في كونه جزئياً حقيقياً فكما يجوز ان يحمل الفرد المعقول على المحسوس ينبغي ان يحمل المحسوس ايضاً على المعقول فما التفاوت بينهما بعد اشتراكهما في كونهما جزئياً حقيقياً مشتركاً تحت مهية واحدة (قلت) التفاوت بينهما بكون الفرد المعقول كلياً سعياً وتكون كليته باعتبار سعة وجوده واحاطته بالافراد المحسوسة بحيث يكون هو في وحدته كل تلك الافراد المحسوسة على نحو المتن واللف وتلك الافراد المحسوسة هي ذلك الفرد المعقول بنحو الشرح والنشر

« قوله - اي متفق معها في المهية ولو ازمها كما قال به صدر المتناهين - الاشكال في اتفاق الفرد العقلاني مع الافراد المحسوسة في المهية ينشأ من القول باصالة المهية كما هو طريقة شيخ الاشراقين او القول باصالة الوجود مع القول بالتواطؤ في افراده اذ (ح) يقال اذا كان الفرد المعقول متحد المهية مع المحسوس كيف يختلفان في كون الفرد المعقول مقوماً للمحسوس والمحسوس مقوماً به مع ان الحقيقة الواحدة لا يصح ان يقوم بعضها ببعض وكيف يختلفان في استغناء الفرد المعقول عن المادة وافتقار المحسوس بها مع ان الحكم في الامثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد فلو كان فرد من حقيقة واحدة مقوماً ازمستغنياً عن المادة لكان جميع افرادها كك (والحل) هو بالقول باصالة الوجود والالتزام بكون صدقه على افراده بالتشكيك اذ يصح (ح) ان تكون الاختلاف بين افراد

حقيقة واحدة بالتمام والنقص والشدة والضعف فيصح ان يكون فرداً
لكماله وشدته مقوماً و آخرأ لضعفه ونقصانه معلولاً ومتموماً وان يكون
فرداً مستغنياً عن المحل و آخرأ محتاجاً اليه فلا يلزم من تقوم فرد بفرد
منه تقوم ما يشاركه في الحقيقة المشتركة و من افتقار فرد الى المحل
افتقار جميع افراد تلك الحقيقة اليه

ص ١٩٧ قوله - في كتاب الجمع بين الرأيين - اي في مقالته

المسماة بكتاب الجمع بين رائي افلاطون وارسطو

« قوله - فاولوا المثل بالصور المرتسمة - قال الفارابي في

الكتاب المذكور ان مراد افلاطون من المثل هو الصور العلمية القائمة
بذاته تعالى علما حصوليا على ما هو طريقة المشاء لانها باقية غير دائرة ولا
متغيرة وان تغيرت وزالت الاشخاص الزمانية والمكانية (انتهى) فانظر انه
في تأويله ارجع مذهب الافلاطون الى ما ينسب الى ارسطو ولذا يورد
عليه المصنف بان ارجاع الصور المرتسمة على ما ينسب الى ارسطو الى
المثل المفارقة النورية القائمة بذاتها اولى وذلك لان القول بالصور
المرتسمة اشنع واحوج الى التأويل لكثرة ما يرد عليه من الاشكال

« قوله - ولو لو حظ مسببها عنه تعالى - الظاهر ان تكون

كلمة لو وصالية جيء بها لبيان الفرد الخفي فتكون العبارة مشيرة الى
تصحيح قيام تلك الصور بذاتها على ما هو المأثور من افلاطون واتباعه
في المثل النورية مع انها قائمة بذات بارائها قياما حصوليا على ما هو
رأى اتباع المشائين وذلك لوجهين

الاول بالنظر الى عدم ملاحظة مسببية تلك الصور عن البارى عز

اسمه وذلك بما حققه صدر المتألهين مذهب المشائين في القول بالصور

المرتسمة من ان تلك الصور ليست موجودة بايجاده تعالى باقية بابقائه حتى يكون قيامها به تعالى حصولا لكي يرد ما يورد عليه من الاعتراض بل هي موجودة بوجوده اى ليس لها وجود اصلا الاتبعاء وبالعرض نظير وجود الحركة لجالس السفينة كما قالوا بمثله في المهيئات الكاية والاعيان الثابتة وباقية ببقائه فلاحكم لتلك الصور في حد انفسها اصلا بل هي محكومة بحكم البارى تبعاء وبعبارة اخرى هي من صقع الربوبى لانها علمه والصورة المعلومة فى غيره تعالى ليست موجودة بالاستقلال بل هي موجودة بوجود النفس باقية ببقائه فوجود واحد يسند الى مهية النفس و الى المهية المعلومة له ولكن اسناده النفس حقيقى اولى والى مهية المعلوم عرضى مجازى ثانوى ولذا يترتب على النفس بذلك الوجود آثار النفس ولا يترتب على المعلوم بذلك الوجود آثاره وهذات توجيه من صدر المتألهين لمذهب المشائين ودفع شناعة عنهم فيما يرد على ظاهر كلامهم من القول بالصور ولاصير فيه : كيف وقد قالوا فى العقول بذلك واذا كانت العقول التى من افعالها كك فصفته التى هي تلك الصور المرتسمة اولى بذلك فعلى هذا فليس مصدر ولا صادر حتى تكون مغايرة بينهما فيكون الصادر قائما بغيره لابذانه ويكون قيامه بمصدره منافيا مع قيام المثل النورية بذاتها على ما هو الموروث عن الافلاطون واتباعه بل لاثنية بين البارى وبين هذا الصور باقفاء الوجود الاستقلالى عن تلك الصور وكون موجوديتها بوجود باربها على ما هو معنى كونها من صقع الربوبى

الثانى بملاحظة تغاير تلك الصور وجودا مع وجود باربها ومسببتهاعنه اذ حديث المسببية انما يوضح مع لحاظ التغاير وهذا ما اشار اليه المصنف باتيان الواو الوصلية فى قوله هذا (ولو لوحظ الخ) ويانه ان شيية الشيء

بتمامه وكما له وتمام كل شيء اما هو بالوصول الى غايته لان الغاية في كل مورد صورة كمالية للفعل المعنى فما لم يجلس الجالس على السرير لم يتم صورته وشيئية الشيء بصورته واذا كان الشيء بسيطاً كالعقل بل النفس يكون ما هو اعنى حقيقته التي هو بها هو ولم هو فيه واحد كما قال المصنف في مبحث المهية (وفي وجودى اتحدت المطالب) اى مطلب هل ومطلب ما ومطلب لم فانظر الى وجودك ان حقيقته هو الوجود الخاص المقيد وهذا هو ما هو الى علته التي هو الوجود المنبسط وكلمة الرحمن وفضه المقدس والوجود المطلق ومن المعلوم انه عين وجودك وانه اتحد ما هو وهل هو لان المطلق موجود في ضمن المقيد وهذا الوجود المطابق الذى هو علة فاعلية لوجودك هو الغاية لوجودك لان كل موجود انما خلق لاجل الوصول الى غايته التى خلق لاجلها والغاية لكل وجود هو الوصول الى الوجود المطلق الذى هو حقيقة كل وجود وعلة كل حقيقة فما هو فيك هو عين لم هو الفاعلى ولم هو الغائى ففى وجودك اتحدت المطالب كما لا يخفى فيكون الفاعل المصور العلمية باطن ذاتها ويكون قيامها بفاعلها الذى باطن ذاتها اشد من قيامها بذاتها

ص ١٩٨ قوله - وقيل والقائل به هو السيد المحقق - قاله فى الكتاب الموسوم بالافق المبين ولا بأس بنقل عبارته على ما حكاه عنه فى الاسفار قال قدس ان القضاء على ضربين مختلفين علمى وعينى وكما يصح ان يعنى به ظهور فى العلم وتمثل فى العالم العقلى فكذلك يصح ان يعنى به وجود فى الاعيان وعلمناك انه يمتنع اللانهاية بالفعل فى القدر لافى القضاء فرّب القضاء والقدر ورا، ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يضيّق عن الاحاطة بجملة ما لانهاية له مجملة ومفصلة وهو واسع عليهم وان ما

يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجي بالفعل في افق التغير ويبقى تحققه بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهرياً لازمانياً فإنه يجب ان يكون متناهي الكمية سواء كان ذلك في الازال او في الابدان وان الماديات ليست في القضاء اعنى بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر والحضور الوجودى عند رب القضاء والقدر متأخرة عن حصول موادها بل هي و موادها بحسب ذلك في درجة واحدة فلو سمعنا نقول ان الماديات انما هي مادية في القدر وفي افق الزمان لافى القضاء الوجودى في وعاء الدهر وفي الحصول الحضورى عند العليم الحق فافقه اننا نعنى بذلك سلب المادة في ذلك النحو من الوجود لامفارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادى مجرداً باعتبار آخر وحق ما يسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني اى تحققها في وعاء الدهر المثل العينية او القضائية والصور الوجودية او الدهرية و بحسب وقوعها في القدر اى حصولها في افق الزمان الايمان الكونية او الكائنات القدرية فهذا سر رموز الحكماء من اهل التحصيل وانى لست اظن بامام اليونانيين غير هذا السرا لا ان اتباع معلم المشائية اساءوا به الظن واستناموا الى ما سولته لهم انفسهم وقصروا في الفحص و قروا على وقتهم في المثل الافلاطونية وعد مساويها فلم يكن اعتمالمهم الا لاطفاء نور الحكمة وتفاسى ديجور الظلمة (اتمى)

واوضحه في الاسفار بقوله وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت في انفسها وبقياس بعضها الى بعض مفتقرة الى الامكنة والازمنة والاوزاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى احاطة علم الله تعالى اليها علما اشراقيا شهوديا وانكشافاتا ما وجوديا في درجة واحدة من الشهود والوجود لاسبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية

فلا نجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الاول فلا افتقار لها في هذا الشهود الى استعدادات هيولانية و اوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة والازمنة فالاقديسون من الحكماء ما راعوا بالمثل المفارقة الا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة انتهى

قال المصنف قده في الحاشية و قد مثلوا لهذا بخيط ملون يمشى عليه نملة فالنملة كلما ورد عليها لون غاب عنها لون آخر و يحكم عليه بالعدم بخلاف من يحيط بجميع تلك الالوان فيشاهد كلا في موضعه (اقول) او كرجل في يده خيط مصبوغ بمختلفة الالوان على سطح يلقى ذلك الخيط متدرجا شيئاً فشيئاً في وسط جدار الدار ثقبه في داخل تلك الثقبه اشخاص ينظرون الى هذا الخيط المار على الثقبه شيئاً فشيئاً فكلما طلع عليهم شيء منه غاب عنهم و وقع في محله شيء آخر من الخيط مصبوغا بلون آخر فهو لاء المحجوبون في داخل الثقبه يرون الخيط على سبيل التعاقب والتدرج بحيث تكون رومية كل قطعة منه بعد رومية قطعة منه وقبل رومية القطعة الاخرى و اما من على سطح الدار الذي بيده الخيط يرى جميع الوانه دفعة واحد لا يغيب عنه شيء منه وليس بالنسبة اليه ليل ولا نهار ولا صباح ولا مساء بل يرى الكل بعين واحدة قال المصنف قده و آية ذلك فيك ان بصرك او خيالك اذا ادرك ان هذه النار حارة او تلك حارة وهكذا ادرك بالتعاقب و اما عقلك فيدرك كل النيران دفعة واحدة ذهريه ويدرك صفتها وهي الحرارة وغيرها فاذا وجد بعده نارا حارة لم يدرك العقل شيئا جديداً « قوله - يعني المثل المعلقة التي بازاء الاشخاص - وهو المعبر عنه بالبرزخ و عالم المثل و الخيال المنفصل وهو عالم متوسط بين عالم

المفارقات وعالم الماديات حيث ان عالم المفارقات مجرد عن المادة والصورة والماديات مقترنة بهما معا وعالم المثل مجرد عن المادة دون الصورة ولذلك صار متوسطا وبرزخا بينهما

« قوله - مع ان الافلاطونيين - اشارة الى تزئيف هذا التاويل اما اولاً فلان هؤلاء القائلين بالمثل والاشباح المتعلقة قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانياً فلان المثل النورية من عالم العقول المفارقة و هذه الاشباح المتعلقة ذات اوضاع جسمانية لما عرفت من انها صور بلا مادة فمنها مستنيرة يتمتع بها السعداء وهي صور حسنة بهيئة يبض مرد كامثال البؤلؤلؤ المكون ومنها ظلمانية يمتذب بها الاشقياء وهي صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها

« قوله - وعلى مهية مطلقه قد حملا - هذا التاويل محكى عن الشيخ الرئيس وحاصله ان مراد الافلاطونيين من المثل النورية التي قالوا بانها موجود في الخارج واحد بالعدد ثابت دائم غير متزلزل هو الكلبي الطبيعي والمهية المطلقة التي هي جوهر اى يحمل عليها الجواهر البنسى حملا شايعا صناعياً ومجرد اى محذوف عنها المادة ولو احقها في الذهن اذ العقل يلاحظها من حيث هي هي مجردة عن كل ما سواها حتى عن قيد تجريدتها عما سواها و بعبارة اخرى يلاحظها وحدها لا بحيث تكون الوحدة قيماً لها وتكون جزءاً للملحوظ بل بنحو لا يعتبر معها غيرها حتى قيد الوحدة والتجرد التي يعبر عنها بالمهية لا بشرط في مقابل ماهية بشرط لا وهي التي لوحظ معها عدم ما عداها وتقيدتها بقيد الوحدة والتجرد التي لا تكون موجودة في الذهن ايضا اذ الموجودة في الذهن مخلوطة بالوجود الذهني كما لا يخفى وهذا بخلاف المهية المطلقة فانها موجودة

في الذهن كك اي مطلقه وحيث صرح القائلون بالمثل بكونها موجودة
أول كلامهم بكونها موجودة في الازهان وحيث صرحوا بكونها موجودة
في الاعيان دائما اول المتسول انها محفوظة ابدا بتلاحق الافراد بناء على
التحقيق من وجود الطبيعي في الخارج وان وجوده عين وجود ائراده

« قوله - حيث تحذف عنها المادة ولواحقها - لواحق المادة
هي الاتصال والانفصال والتخلخل والتكاتف والاختلاف في قبول الكيفيات
الفعلية والافعالية و ورود الانفعالات و عن القيسات انها عبارة عن مثل
الاحياز والاوزاع والجهات والابعاد والازمنة والاقوات والحدود
والامتدادات

« قوله - اما الاول مع كونه خلاف الظاهر - ووجه كون هذا
التأويل خلاف الظاهر من كلماتهم هو ان المنقول عن افلاطون و اتباعه و
تشنيعات المشائين و اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان مذهبهم في
المثل النورية انها موجودة في الخارج قائمة بذاتها لافي موضوع ومحل
وقد نقل عن افلاطون انه قال اني رأيت عند التجرد افلاكانورية و عن
هرمس انه قال ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت من انت قال انا
طباeck التام ولولم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على ان لكل نوع موجوداً
مجرداً شخصياً في عالم الابداع . لما شنعوا عليهم بما نقله فارابي . من انه
يحسب من اقوالهم ان يكون في العقول خطوط وسطوح وافلاك ثم توجد
حركات تلك الافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم و
علم اللحون واصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة وآخر معوجة
واشياء باردة او حارة وكيفيات فاعلة ومنفصلة وكليات وجزئيات ومواد
وصور الى غير ذلك من التشنيعات

« قوله - واما الثانى فلان اخذ الافراد المادية - وقد اوضحه المصنف قده فى حاشيته على الاسفار بعبارة ارفى فى تأدية مرامه عما فى هذا الكتاب وقال (قده) ان كلاما من انواع الطبيعة مأخوذة هكذا اى متدلية بالمبادئ العالية ومتعلقة جميعاً بالحق المتعال انما هى مقام ظهور تلك المثل النورية لامقام خفائها وقاعدة مخروط نورها لا رأسه الجامع لما فى القاعدة بنحو اوسط واعلى فكلما قال السيد (قده) من ان الموجودات العينية بما هى واقعة فى وعاء الدهر لها البقاء الدهرى والوحدة الحقيقية وانها المسلوب عنها احكام المادة وامثال ذلك مقبولة ولكنها بهذا الاعتبار يصح ان يقال لها انها قاعدة مخروط نورها وانها مقام ظهورها ومقام وحدتها فى الكثرة لا غير مع ان لها مقام تنزه ومرتبة جمع جمع ومقام كثرة فى وحدة ايضا وهى فى ذلك المقام الشامخ مجردة بلا تجريد مجرد وهذه الماديات مأخوذة بنحو التدلى بالحق وان كانت دهرية لكن وعائها ادانى الدهر بخلاف ذوات تلك المثل النورية فان اوعية وجودها اعلى الدهر انتهى واجاب عن هذا التاويل فى الاسفار بانه لو سلم ان الاشخاص الكائنة التى وجودها مادية كونها مجردة باعتبار آخر لكن لا ريب فى تعدد وجوداتها مع ان المنقول عن افلاطون ان لكل نوع جسمانى فرداً مجرد انديا واحداً وان القول بتجرده ايضا دال على القول بوحدته اذ التجرد مستلزم للوحدة فحمل كلامهم على ذلك المعنى فى غاية البعد

« قوله - واما الثالث فظاهر البطلان - وقد عرفت ما فى هذه

التاويل من الوجهين المتقدمين

« قوله - واما الرابع - قال فى الشواهد الربوبية وهذا التاويل

مبنى على عدم التفرقة بين المهيبة لا بشرط شىء وبينها بشرط لا او عدم

التفرقة بين الوحدة النوعية و الوحدة الشخصية او عدم التفرقة بين تجرد الشيء بحسب ملاحظة العقل ذاته في مرتبة لا يدخل فيها العوارض وبين تجرده في الوجود الخارجى عن العوارض فحكموا بوجود المهيئات المجردة عن العوارض فى الخارج بناء على وجودها بعين وجود اشخاصها مع عوارضها ولو احقها المادية وجوداً متكرراً فى لعين متوحداً فى الحد والنوع انتهى و مرجع ما افاده الى ما حصله المصنف (قدس) من الفرق بين الكلى الطبيعى والمثال النورى من امور

الاول ان المهية المطلقة كلى طبيعى والمثال النور موجود شخصى
الثانى ان تجرد المهية المطلقة اعتبارى باعتبار تجريد المجردياتها
والمثال النورى مجرد بالفطرة مع قطع النظر عن اعتبار تجريده و ليس
كالكليات العقلية فضلا عن الكليات الطبيعية التى تجردها عن العوارض
بعمل الذهن مع احتفافها بالعوارض

الثالث ان المهية المطلقة واحدة بالعموم والمثل النورى
واحد بالعدد

الرابع ان المهية المطلقة ثباتها محفوظة بتعاقب الاشخاص الذى
هو عين تجردها لان الطبيعى موجود بعين وجود اشخاصه و متجدد بعين
تجردها والمثال النورى ثابت فى نفسه غير متجدد ولا متدثر

الخامس ان المهية المطلقة جوهر ذهنى والمثال النورى جوهر عينى
السادس ان المهية المطلقة تجردها فى مرتبة شبيهة المهية لا الوجود
والمثال النورى مجرد فى حد نفسه و مرتبة وجوده والقول بان المهية
المطلقة التى تجردها فى مرتبة شبيهة المهية واحدة اى بالعدد ابدية غير
دائرة تهافت هذا خلاصة ما اورد عليه فى الكتاب ويرد عليه وجها سابعا

وهو ان الكلى الطبيعي اعنى المهية المطلقة غير موجود فى الخارج اوفى العقل بناء على التحقيق من اصالة الوجود اذ الموجود على هذا التحقيق هو الوجود والمهية موجودة بالعرض والفرق بين المهية المطلقة والمجردة ح هو ان الاولى اعنى المطلقة وان لم تكن موجودة فى الخارج بالاصالة والحقيقة لكنها موجودة بالعرض وهذا بخلاف المهية المجردة فانها لا توجد فى الخارج اصلا لابلذات ولا بالعرض بل لافى العقل اذ تجريدها فى العقل عن الوجود ضرب من تلبسها بالوجود العقلى فتخليتها عين تحليلتها وتجريدها عين تخليطها وانما تجريدها عن الوجود مطلقا حتى العقلى منه بضرب من التعمل العقلى كما لا يخفى

« قوله » - الا ان يكون مرادهم هو الممكن - وهو كذلك ولا باس به بناء على ما هو التحقيق من ان الفرق بين المشتق و بين مبدهم بالاعتبار فيصح التعبير عن احدهما بالآخر كما وقع به فى كلمات مترجمى عباثر ارسطو فى مقولات العشر حسب ما مر فى هذا الكتاب غير مرة

« قوله » - وقد استنبطها الشيخ الاشراقى - قال الشيخ الاشراقى فى المطارحات انه استفاد تلك القاعدة من اشارة اجمالية لارسطو فانه قال فى كتاب السماء و العالم يجب ان يعتقد فى المعلومات ما هو الاكرم والاشرف

« قوله » - وقد اشرنا الى دليلها المذكور - و تلخيص هذا الدليل انه لو وجد الممكن الاخص ولم يوجد الممكن الاشرف قبله فلا يخلو (١) اما ان لا يصدر اصلا عن مبده المبادئ ونور الانوار ولا عن غيره لا بواسطة ولا بواسطة (٢) اما ان يصدر عن نور الانوار بلا واسطة (٣) او يصدر عنه بواسطة والواسطة اما ان يكون الممكن الاخص من هذا الاشرف او يكون

مساوياً معه او اشرف منه (٤) او يصدر عن غير نور الانوار وهذه التوالى كلها باطلة فالمقدم مثاها فيجب ان يكون الممكن الاشرف صادرا عن نور الانوار قبل صدور الاخس ويكون صدور الاخس منه بواسطة صدور الاشرف منه وهو المطلوب واما بيان بطلان التوالى اما الاول منها اعنى عدم صدور الاشرف اصلا فلا يخلو ان عدم صدوره اما يكون (١) لاجل امتناعه او (٢) لاجل الجهل بامكانه على تقدير امكانه او (٣) لاجل المنع عن وجوده على تقدير العلم بامكانه او (٤) لاجل الامسك عن افاضة وجوده على تقدير انتفاء المنع عن وجوده او (٥) لاجل ترجيح وجود الاخس على وجود الاشرف والكل محال فعدم وجوده محال

اما الاول اعنى امتناعه فلبثت امكانه بوجود الاخس وذلك لان الشرط في استعمال تلك القاعدة امران (احدهما) ان يكون موردا استعمالها في متحدى المهية اعنى فيما اذا كان الاخس والاشرف متمانلان في المهية حتى يكون وجود الاخس دليلا على امكان وجود الاشرف اذ على تقدير تماثل الاخس والاشرف في المهية يمكن اثبات امكان الاشرف بوجود الاخس واما مع عدم تماثلهما فلا يلزم من وجود الاخس امكان الاشرف لاحتمال ان يكون الاشرف مما يمتنع وجوده لمكان تخالفه مع الاخس في المهية (وثانيهما) ان يكون استعمالها فيما فوق الحركات من المبدعات ولا تستعمل في عالم الاجسام والحركات حسب ما نشير اليه فح نقول مع تماثل الاخس والاشرف في المهية وكونهما مشتركين تحت مهية واحدة وان التفاوت بينهما بالنقص والكمال يكون وجود الاخس الذى هو فرد من المهية المشتركة دليلا على امكان وجود تلك المهية فى الفرد الاشرف وذلك لانه (١) كلما صح على الفرد صح على الطبيعة لان الطبيعة موجودة

في الفرد بل ليس الفرد الوجود الطبيعة واذا صح شيء على الفرد يصح على الطبيعة من حيث هي طبيعة قطعاً وهذا حكم لاشكال فيه (٢) كما امتنع على الطبيعة يمتنع على الفرد ايضا لان الفرد كما عرفت لا يمتنع عن الطبيعة ولا يعقل ان يكون شيء ممتنعاً على الطبيعة وكان ممكناً على الفرد مع عدم اخلاء الفرد عن الطبيعة وهذا ايضا حكم لاشكال فيه (٣) وكلما صح على الطبيعة لا يبازم ان يكون صحيحاً على الفرد لا يمكن ان يكون خصوصية الفردية مانعة عنه فليس كلما يصح على الطبيعة من حيث هي طبيعة مما يصح على الفرد وهذا ايضا ظاهر (٤) كلما يمتنع على الفرد من حيث هو فرد ليس مما يمتنع على الطبيعة وذلك ايضا ظاهر بعد ظهور امكان ان يكون خصوصية الفردية منشأ لامتناعه على الفرد و بعد انتفاء تلك الخصوصية عن الطبيعة يزول الامتناع عن الطبيعة بزوال منشئه . اذا تبين ذلك فنقول مانع فيه من قبيل الاول اعني كلما يصح على الفرد صح على الطبيعة واذا وجد الفرد الاخص يستكشف من وجوده امكان وجود الطبيعة اذ لو لم تكن ممكن الوجود من حيث هي طبيعة لما وجدت في الفرد الاخص لان امتناع وجود الطبيعة بامتناع وجود جميع افرادها لما عرفت من الحكم الثاني وهو كلما امتنع على الطبيعة يمتنع على الفرد فثبت ان طبيعة الاشرف ممكن الوجود وهو المطلوب

واما الثاني اعني الجهل بامكان وجوده فهو مع انه في حد نفسه محال في نور الانوار ومنبع العلم والكمال خالف في المقام لمكان صدور الاخص منه الشاهد على علمه بامكان ماهيته كما لا يخفى

واما الثالث اعني المانع عن وجود الاشرف فلغرض استعمال القاعدة في الابداعات التي تكون مستكفية بالفاعل بمعنى ان امكانها

الذاتى كاف في فيضان وجودها عن مبدعها ولا يتصور لفيضان وجودها مانع اصلا وتوضيح ذلك ان هذه القاعدة تستعمل كما عرفت في الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام علمها الثابتة الغير الدائرة ولا يجرى في عالم الحركات للتمانع والتفاسد الواقعين في هذا العالم كالعنصريات من المواليد الثلاثة وغيرها اذ قد يمتنع عليها بالاسباب الخارجة ما هو ممكن لها بحسب الذات وما هو اشرف و اكمل لها ولهذا جازان يعطى الشيء الواحد مرة شريفاً واخرى خسيسا للذاته بل لاختلاف استعداده باسباب من الحوادث واما الامور التى فوق الحركات من العقول والنفوس ولوازم الكليات الطبيعية فلا يمنعها عما هو اشرف لها و اكمل امر من الامور الخارجية اصلا فثبت انه لا مانع عن وجود الاشرف في مورد استعمال القاعدة وهو ما فوق عالم الحركات

واما الرابع وهو الامسك عن افاضة وجوده فهو محال بعد فرض كون المبدع فياضاً مطلقاً وجوئاً على الاطلاق دائم الفضل على البرية و باسط اليدين بالعطية وهذا ظاهر

واما الخامس اعنى ترجيح وجود الاخس على الاشرف فظاهر انه ترجيح من غير مرجح ، هو محال فثبت انه مع صدور وجود الاخس منه عدم صدور الاشرف منه محال وهو المطلوب هذا بيان بطلان الشق الاول من التالى اعنى عدم صدور الاشرف اصلا مع صدور الاخس

الشق الثانى من التالى اعنى ان يكون الاشرف صادراً عن نور الانوار بلا واسطة فلا يخلو اما ان يكون الاخس الصادر عنه بلا واسطة ايضا او يكون صدره بواسطة الاشرف و الاول محال للزوم صدور الكثير عن الواحد عرضاً والثانى هو المطلوب اعنى ان يكون الاشرف صادراً قبل وجود الاخس

والشق الثالث من التالي اعنى ان يكون الاشرف صادرا عن نور
الانوار بواسطة فلا يخلو ايضا اما ان يكون الواسطة هو الممكن الاخص او
يكون مساويا مع الاشرف او يكون اشرف والاوّل محال لتعليل وجود
الاقوى اعنى الاشرف بالاضعف اعنى الاخص والثاني ايضا كالاول في الاستحالة
وذلك للزوم تعليل وجود الشيء بما يساويه مع ان العقل يحكم بلزوم
كون العلة اقوى من المعلول والثالث هو المطلوب لسبق وجود الاشرف
وقبلية قبليته بالذات على ما هو المدعى

والشق الرابع من التالي اعنى كون الاشرف عن غير نور الانوار و
هو ايضا محال للزوم كون مصدره اشرف عن مصدر الاخص مع انه لا فاعل
لوجود الله تعالى فثبت بطلان التالي بجميع شقوقه ومن بطلانه كذلك
يلزم صدق الشرطية المذكورة وهي قاعدة امكان الاشرف واذ لا اشرف
من الواجب والامن اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن
الاشرف ويجب ان يكون الاشرف اقرب اليه وان تكون الوسائط بينه و
بين الاخص هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير
ان يصدر عن الاخص الاشرف بل على العكس من ذلك الى آخر المراتب
الحمد لله على نواله وصلى الله على محمد واله الطاهرين



فى الطبعىات

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين ولعنة
الله على اعدائهم اجمعين

ص ٢٠٠ قوله - الفريدة الاولى فى حقيقة الجسم الطبيعى - جعل
هذه الفريدة من مطالب هذا المتصد مع انها من مبادئه لا يخلو عن المسامحة
وكان له ان يجعلها خارجة عن فرائده كما لا يخفى

« قوله - بحسب المهية والهلية البسيطة - المراد من قوله
بحسب المهية ما هو الجواب عن السؤال بماء الحقيقية كما يقال فى الجواب
عن السؤال بان الانسان ما هو انه حيوان ناطق فقولك حيوان ناطق
ماعية الانسان وهى التى يقال فى الجواب عن السؤال عنه بما هو ، والمراد
بالهلية البسيطة هو الجواب عن السؤال عن وجود الشئ ، وانما يقال للسؤال
عن وجود الشئ ، بانه سؤال عن الهل البسيطة لان الهل البسيطة سؤال
عن ثبوت الشئ على نحو مفاد كان التامة فى مقابل الهلية المركبة التى
هى سؤال عن ثبوت شئ لشيء على ما هو مفاد كان الناقصة ، وانما يجب
ان يكون موضوع كل علم بحسب المهية والوجود مفروغا عنه لان مسائل
العلم هى ماتكون متكلفة لاثبات الاعراض الذاتية لموضوعه واثبات
العرض الذاتى لموضوع متوقف على ثبوت الموضوع فى نفسه وثبوت
اجزائه اما توقفه على ثبوت الموضوع فلان ثبوت العرض له على ما هو

مفاد كان الناقصة نحو ثبوت شيء لشيء، يتوقف على ثبوت الموضوع اذا ما لم يكن الموضوع موجوداً في نفسه على نحو مفاد كان التامة لا يعقل ان يثبت شيئاً له على نحو مفاد كان الناقصة واما توقفه على ثبوت اجزائه فلان الموقوف على الموقوف على الشيء، موقوف على ذلك الشيء فالعرض الذاتى موقوف على الموضوع والموضوع موقوف على جزئه فالعرض الذاتى موقوف على جزء الموضوع

« قوله - فلا بد ان يكون اما بين المهية والهلية - مثال ما كان كذلك هو موضوع العلم الاعلى اعنى الموجود بما هو موجود الذى هو بين المهية والهلية معا اما مهية اعنى المهية بالمعنى الاعم فهى مفهوم الوجود الذى هو من ابدى الاشياء وان كان كنهه ومصداقه فى غاية الخفاء واما وجوده فلمكان كونه بنفسه هو الوجود واذا كانت الموجودات موجودة به فهو اولى واظهر بان يكون موجوداً حيث انه يكون موجوديته بنفس كونه وجوداً ولو لم يكن موضوع العلم الاعلى ميئنا مهية ووجوداً لزم ان يكون فوقه علم يكون البحث عن مهية الموضوع العلم الاعلى ووجوده من مسائله وهذا خلف ضرورة ان العلم الاعلى عبارة عما لا يكون فوقه علم آخر بل هو العلم الذى تكون محمولات موضوعه موضوعات لسائر العلوم كما سيبين عن قريب

« قوله - والمتكفل لبيان جميع الموضوعات - وذلك لان موضوع الفلسفة الاولى هو الموجود بما هو موجود والوارض العارضة عليه مثل الجسمية والفلكية ونحوهما يقيد الموضوع و يجعله موجوداً مخصوصا وهو الموجود الفلكى ونحوه و بكل قيد يطرقه يصير موضوعا لعلم من العلوم ويكون نسبة موضوع العلم الاعلى الى موضوعات سائر

العلوم نسبة الكلى الى افراده فتكون موضوعات العلوم من مصادق موضوع العلم الاعلى وايضا صار هو العلم الاعلى واستحق بان يكون له الرياسة العامة المطلقة على ساير العلوم وسمى بالعلم الاعلى والفلسفة الاولى والالهى بالمعنى الاعم و علم ما بعد الطبيعة باعتبار تاخره بالوضع فى التعليم والتعلم و علم ما قبل الطبيعة باعتبار تقدمه بالطبع بحسب الواقع و وجه تسميته بالعلم الاعلى لما تبين من تقدم موضوعه على موضوعات كل العلوم وبالفلسفة الاولى اما كونه فلسفة فلتشبه عالمه بالاله فى العلم وان الانصاف بهذا العلم موجب لهذا التشبه و اما كونه اولى فلتقدم رتبة على مراتب ساير العلوم بتقدم موضوعه وقد ظهر وجه تسميته بعلم ما قبل الطبيعة او ما بعدها مما ذكرناه من الاعتبار ومن اقسامه الفن المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالامور العامة والالهى الذى هو فنّ المفارقات المسمى بانولوجيا أى معرفة الربوبية وهو الالهيات بالمعنى الاخص

« قوله » - وعلل قوامه من مبادئه - المراد بعلل قوام الموضوع اجزائه التى تقوم بها ذاته وكون اجزاء الشيء من مبادئه انما هو لاجل توقفه عليها و تقديمها عليه ذهنياً و خارجاً فتكون من مبادئه التصورية لتوقف تصوره على تصورها وقد عرف المبادئ فى المنطق بما يتبنى عليه المسائل وقسم الى المبادئ التصورية وهى المفيدة لتصورات اطرافها مثل حدود الموضوعات و حدود اجزائها واعراضها والتصديقية وهى المفيدة للتصديقات الماخوذة فى دلائلها كمقدمات بينة بنفسها او ماخوذة على وجه الاذعان مبنية فى علم اعلى

« قوله » - وجوده ليس من عوارضه - يعنى خارجاً اذ الوجود

كما عرف في الامور العامة ليس امراً ينضم الى المهية كاليابض المنضم الى الجسم مثلاً بل هو تحقق المهية وكونها فليس في الخارج عارض وعررض وعررض وانما زيادته في التصور
كما قال

(ان الوجود عارض المهية تصوراً واتحدا هوية)

فلا يكون البحث عن وجود الموضوع اعنى البحث عن هليته البسيطة بحثاً عن عوارضه ولو كان بحثاً عن عوارضه باعتبار عرضه له في الذهن فلا يكون عرضاً ذاتياً لان العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته او لامر يساويه فالامحالة يجب ان لا يكون اعم والوجود بالنسبة الى المهية ليس كك لاعميته من الموضوعات المتداخلة اى المندرجة تحت موضوع العلم الاعلى فلو كان البحث عنه من مسائل العلم لوجب اندراجه في كل علم فاذاً يجب ان يكون البحث عن وجود كل موضوع من مسائل العلم الاعلى لان البحث عن وجود كل شيء وبيان مهيته من شئون العلم الاعلى الذى يبحث فيه عن هوية كل شيء ومهيته

، قوله - اثبات الاعراض الذاتية - المراد بالاعراض هو الامور الخارجة عن حقيقة الشيء، العارضة عليه سواء كانت من مقولة الجوهر او العرض فالناطق عرضي بالنسبة الى الحيوان وكذا الحيوان بالنسبة اليه وان كانا معا من مقولة الجوهر كما ان الضاحك ايضا عرضي بالنسبة الى الانسان والمراد بالذاتية هي الخارج عن حقيقة الشيء المحمول عليه و بعبارة اخرى ذاتي باب البرهان وفسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذى يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه في مقابل ما يعرضه لامر اعم او اخص

او المبادئ وحيث كان في هذا التفسير نقصاً حيث ان جل المحمولات في مسائل العلوم تعرض موضوعات العلوم من ناحية موضوعات نفس المسائل التي تكون اخص من موضوع العلم مثل الاسم بالنسبة الى الكلمة والكلام مثلاً وقليل في مسائل العلوم ان يكون موضوعها هو بنفسه موضوع العلم فيلزم ان يكون البحث عن هذه المسائل خارجاً عن العلم لكونه محمولاتها عارضة على موضوع العلم لامر اخص وهو موضوع المسئلة فلا جرم وقعوا في حيص وبيص وحق القول في ذلك ان يقال في معنى العرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلوم هو ما يكون عارضاً للشيء ووصفاً له بالحقيقة بلاشائبة ككذب ولا مجاز بان يكون بلسان الادباء وصفاً بحال الشيء لاوصفاً له بحال متعلقه ولسان الفلاسفة ما لا يكون له واسطة في العروض مثل عروض الحركة لجالس السفينة وان كان له واسطة في الثبوت اى يكون له علة الثبوت من غير ناحية ذات المعروض سواء كانت علة ثبوته له اعم اواخص او مساوياً ازمبايناً له ويمكن حمل قولهم في تعريف العرض الذاتي بانه الخارج المحمول على الشيء لذاته او لامر يساويه على ما ذكرناه بان يكون المراد من قولهم لذاته هو كون الشيء بنفسه معروضاً له على نحو الحقيقة اى بلا واسطة في العروض ومن قولهم لامر يساويه المفهوم المساوى مع المعروض في الصدق المتحد معه في المصداق بحيث يكون التغاير بينهما بمجرد المفهوم كالوحدة والوجود حيث انهما مفهومان متغايران في عالم المفهوم متحدان بحسب المصداق اذ ما هو مصداق للوجود بعينه مصداق للوحدة فالعارض للوجود بتوسط الوحدة لا يخرج عن العرض الذاتي بمعنى مالا واسطة له في العروض اذ عرضه على مصداق الوجود بتوسط مفهوم الوحدة لا يجعله عرضاً له من

باب وصف الشئ، بحال متعلقه

« قوله - فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسألة منه - لا يخفى انه لو كان ثبوت الموضوع وثبوت اجزائه من مسائل العلم لكان ثبوتهما على نحو مفاد كان التامة من مسائله وهو غير مستلزم لتوقف الشئ على نفسه لان ثبوتهما على نحو كان التامة غير متوقف على ثبوتهما بل ثبوت شئ لشيء انما هو فرع لثبوت المثبت له نعم يلزم ان يكون المسائل المندرجة فى العلم على نحوين فبعض منها على نحو ثبوت الشئ وهى التى يبحث فيها عن ثبوت الموضوع واجزائه وبعض منها على نحو ثبوت شئ لشيء وهى التى يبحث فيها عن العوارض اللاحقة على موضوعه بعد الفراغ عن ثبوته وثبوت اجزائه فالامحالة تكون الطائفة الثانية متأخرة عن الاولى وضعا كما تكون متأخرة عنها طبعاً وتصير الطائفة الاولى من مبادئ الثانية وهذا ما راموه من كون اثبات الموضوع واجزائه من المبادئ اى من مبادئ الطائفة الثانية والحق فى المقام هو ذلك فان شئت عبر عن العلم بالطائفة الثانية واجعل الطائفة الاولى من المبادئ وان شئت اجعل الصائفتين كليتهما من المسائل لكن مع انحفاظ الرتبة بينهما بتقديم الطائفة الاولى على الثانية وضعا كما هى متقدمة عليها طبعاً لكن الالىق هو ما ذكره لكون ثبوت الموضوع على نحو مفاد كان التامة فى علم يكون من العوارض اللاحقة على موضوع اعم منه فيصير البحث عن وجوده بحثاً عن ثبوت شئ وهو وجود هذا الموضوع لشيء آخر وهو الموضوع الاعم فلو كان البحث عن وجوده على نحو مفاد كان التامة بحثاً عن العلم الذى هو موضوعه مع كونه بحثاً عن مسائل علم اعلى منه على نحو كان الناقصة يلزم ان تكون المسئلة الواحدة من مسائل علمين علم

الاعم وعلم الاخص الا انه في العلم الاعم على نحو مفاد كان الناقصة وفي علم الاخص على نحو مفاد كان التامة وهو وان لم يكن بمستحيل الا انه لا يخلو عن الركازة بل الاحسن اختصاص المسائل بما يكون من قبيل ثبوت الشيء للشيء، وجعل ثبوت الموضوع من مسائل العلم الاعلى و من مبادئه وهذا ما صنعوه ولنعم ما صنعوا فله درهم وعليه سبحانه اجرهم

« قوله - ونحو ذلك - مما يذكر في الغرر المعقودة في الفريضة الاولى من هذا الكتاب

« قوله - ونحن وان قدمنا الالهى - اعلم ان المعلم الاول ابتداء في تعليمه بالطبيعيات لان قاعدة التعليم تقديم تعليم الاسهل فالاسهل والطبيعى عام يتعلق بالمحسوسات التى هى اقرب اليها وختم بالفلسفيات التى هى اقدم الاشياء فى الوجود بالقياس الى نفس الامر متدرجاً فى التعليم من مبادئ المحسوسات اعنى بها العلوم الرياضية الى المحسوسات انفسها و من المحسوسات الى المعقولات فكان ترتيبه بحسب الوضع غير موافق مع الطبع وابتداء صدر المتألهين (قده) فى كتابه بالالهييات على وجه يوافق الوضع الطبع واتبعه المصنف (قده) فى ذلك حيث يقول ونحن و ان قدمنا الالهى الخ

« قوله - ومضى فى مطاويه حديث تركيب الجسم - وذلك فى مبحث الجواهر والاعراض فى قوله

وجوهر ليس بذاك وبذا ان منهما ركب جسم اخذا

« قوله - لو ذكرناه هناك - كان هذا الذى صنعه ما خوذاً

من عبارة شرح الاشارات قال شارحه (قده) ولما كان موضوع الطبعيات الجسم الطبيعى المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التى يبتنى عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هى ايضا فى الفلسفة الباقية عنها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كفى الجزء الذى لا يتجزى وتناهى الابعاد والشيخ اراد ان يبتدئ بالطبعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة بانبات المادة والصورة واحوالهما اذ لا انتهى ما اردنا نقله

« قوه » - لانها احوال تعرض الموجود من غير ان يصير رياضياً -
 قد علمت ان الموضوع للعلم الالهى هو الموجود بما هو موجود وهو قد يوصف بانه واحد او كثير كلى او جزئى بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه مساو لشيء او اصغر منه او اكبر وقد ينعت بانه متحرك او ساكن حار او بارد ولكنه يختلف فى اتصافه بهذه الاوصاف فى احتياجه فى تخصصه بخصوصية اخرى لصحة اتصافه بها وعدمه ففى اتصافه بمساواته لشيء آخر اواصغرته اواكبرته منه يحتاج الى ان يصير ذوكم لكى يقبل التساوى والاتساوى لانهما من عوارض الكم فيحتاج فى اتصافه الى هذه الاوصاف الى ان يصير رياضياً وفى اتصافه بالحرارة والبرودة ونحوهما يحتاج الى ان يصير ذومادة فيحتاج فى اتصافه اليهما الى ان يصير طبيعياً وفى اتصافه بالوحدة والكثرة والكلية والجزئية ونحوهما لا يحتاج الى ان يصير رياضياً أى شيئاً موضوعاً للعلوم التعليمية ولا طبيعياً أى شيئاً موضوعاً للعلم الطبيعى فالوحدة ونحوها مما يعرض نفس الموجود بما هو موجود والتساوى ونحو مما يعرض الموجود بعد ان صار رياضياً والحرارة ونحوها يعرضه بعد

ان صار طبيعياً ومسائل العلم الالهى عبارة عما يبحث عن العوارض التى تعرض الموجود من غير ان يصير رياضياً او طبيعياً والجسم والهيولى والصورة فى قولك الموجود جسم او هيولا، او صورة كك فذللك صار البحث عن وجود الجسم ووجود اجزائه من مسائل الالهى

ص ٢٠١ قوله - واحكام عدم غالبية - اعلم ان الموجود اذا لوحظ من مبدئه الذى هو الواجب جل شأنه الى ان ينتهى الى ما هو فى صف التعال من الوجود الذى هو الهيولى يختلف بحسب مراتب انفعلية والقوة فالواجب جل شأنه هو الفعلية المحضة ومحض الفعلية بحيث يكون بريئاً من كل ما هو قوة وليس له شأن الا الفعلية والهيولى قوة محضة بريئة عن شائبة الفعلية وليس لها شأن الا كونها قوة بحيث يكون حفظها من الوجود هو كونها قوة الوجود وما بينهما مختلطات بالفعلية والقوة وكلما كان اقرب الى الواجب تعالى شأنه وابتعد عن الهيولى تكون جهة الفعلية فيه اقوى وجهة القوة اضعف وكلما كان اقرب الى الهيولى وابتعد عن الواجب يكون بالعكس فالعقل بعد الواجب تعالى تكون جهة فعلية اشد من كل ما دونه لكونه اقرب الى مبدء الفعلية جل شأنه وبعده العقول المتكافية العرضية وبعدها النفوس على اختلافها وبعدها المثل المتعلقة الى ان ينتهى الى عالم الاجسام التى تغلب عليها احكام عدم والقوة لمكان التفرقة المكانية التى بين اجزائها وصدق (ابن هون صاحبها) على كل واحد من اجزائها وغلبة حكم السوائية عليها وغيبوبة بعضها عن بعض وامعان كل جزء من اجزائها فى الغيبة والسوائية بحيث لا ينتهى الى حد لبطلان الجوهر الفرد والعجز الذى لا يتجزى وهذا بخلاف ما لامادة له حيث ان احكام الوجود عليه غالبية واحكام عدم مغلوطة بحيث كانه

لامهية له بل النفوس وما فوقها كانت انبيات بحتة ووجودات محضة لامهية لها وليس ذلك الامن جهة غلبة احكام الوجود عليها واندكاك ماهياتها فى جنب وجوداتها بحيث كانت لامهية لها والافحسب الدقة فكل ممكن زوج تركيبى مركب من وجود ومهية وما لامهية له هو الوجود الالائتنهى الذى لا يجد بعد بحيث من حده فقد عده ومن عده فقد ابطل ازيلته واذا كان تضيق الوجود بما هو وجود منحصرأ من ناحية الخصوصية الطبيعية ولاحقها الرياضية كالمقدار والعدد فالتخصص بخصوصية اخرى غيرهما لا يخرج الموضوع الالهى عن كونه موضوعاً للعلم الالهى فالعوارض العارضة عليه بعد تخصصه بكونه واجباً لا يخرج عن موضوع الالهى ولذا تكون مسائل الالهى بالمعنى الاخص من العلم الاعلى وكذا تخصصه بكونه ممكناً او جوهراً مفارقاً ما لم ينته الى المخصصات الطبيعية او الرياضية كما لا يخفى

« قوله - بل المسئلة الموجود جسم - لان المهية عارضة على الوجود لكن بمعنى العارض الخارج المحمول اى ينتزع عن نفس ذات الوجود وتصل عليه بل ان يكون لها ما بازاء فى الخارج لكى تكون محمولاً بالضميمة كعروض السواد للجسم بل يكون عروضها من قبيل عروض الامكان للمهية وهذا على القول باصالة الوجود واعتبارية المهية ظاهر قال صدر المتألهين فى الاسفار ويتضح لك من طريقنا (يعنى من اصالة الوجود) فى تحقيق مباحث الوجود التى هى حقيقة دار الاسرار الالهية ان المهيات من الاعراض الازلية الذاتية لحقيقة الوجود كما ان الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم اعراضاً فى

الفلسفة الاولى انتهى

« قوله - والحق انها من الطبيعي - لا يخفى ان كون مسألة نفي تركيب الجسم من الجواهر الفردة من مسائل الطبيعي لا يلائم مع كونها من مبادئ مسألة تركيبه من المادة والصورة التي هي من الالهى لتاخر الطبيعي عنه مع كون المبادئ متقدم على ذبيها وهذا بخلاف ما اذا جعلناها من الالهى حيث يمكن ان تكون (ح) من مبادئ تلك المسئلة فانه يصح جعل مسألة من العلم من مبادئ مسألة اخرى منه كما في العلوم الرياضية كما يكون عمل الاصول الاربعة المفردة من الحساب من مبادئ مركباتها بل الجمع والتفريق يكونا من مقدمات الضرب والتقسيم والضرب مقدمة للتقسيم

« قوله - لانها من العوارض الذاتية للجسم - كونها من عوارض الجسم تارة يلاحظ بالنسبة الى الجسم المركب اى ما يحس من الجسم فيكون من عوارضه مطلقا عند المتكلم والحكيم اذ التجزى و عدمه يعرض الجسم المحسوس عند الكل وان لوحظ بالقياس الى نفس الاجزاء فيكون عرضاً للجسم عند الحكيم دون المتكلم لان الاجزاء اجسام عند الاول دون الاخير

« قوله - فيكون اعم من موضوعه - كون محمول مسألة اعم من موضوع العلم موجباً لخروجه عن كونه عرضاً ذاتياً له مبنى على جعل العرض الذاتى ما يعرض الشئ لذاته او لامر يساويه على ما قاله المتقدمون والافمع جعله بمعنى ما يكون عرضاً للشئ، حقيقة ولو كان له واسطة في الثبوت لا يضرب كونه عرضاً ذاتياً اذا كانت عرضاً للشئ، حقيقة ولو كان بواسطة في الثبوت تكون اعم من موضوعه كما لا يخفى

« قوله - بل المسئلة قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية -
 اورد عليه فى شرح الهداية بان الاتصال لما كان مبدء الجسم الطبيعى
 يساوق قبول الانقسام لا الى نهاية وموضوع العلم وما يتجوهر عنه يجب
 ان يكون من مسلمات ذلك العلم المفروغ عنها فيه فعلى هذا الجسم
 يقبل الانقسام الغير المتناهى لا يكون من مسائل الفن الطبيعى بل انما
 يكون من مباحث العلم الالهى انتهى

ص ٢٠٢ قوله - الابعاد المعتبرة فى الرسم - التردد بين كون
 التعريف المذكور للجسم رسماً واحداً من جهة الاختلاف فى كون
 الجوهر جنساً عالياً ذاتياً لما تحته من الاواع الجوهرية كما هو طريقة
 ارسطو وان صدقه على مادونه يكون عرضياً كصدق العرض على مادونه
 من الاجناس العرضية فعلى الاول يكون التعريف حداً وعلى الثانى رسماً
 « قوله - لانا نقول فعلى هذا - يعنى اذا كان الجوهر الذى
 اخذ جنساً فى تعريف الجسم موجبا لخروج السطحين المتلاقين على خط
 واحد من تعريفه لايحتاج الى ذكر الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا
 قوائم فى تعريفه اذ يكفى ح ان يقال فى فصله المشتمل على بعد ما ولم
 يكن حاجة الى هذا التطويل مع ان الجنس الماخوذ فى التعريف ينبغى
 ان يكون الجهة الجامعة بين المعرف وبين غيره ولم يعهد اخذه مانعاً فى
 التعريف وان لم يكن اخذه كك بمستحيل لكنه غير متعارف

« قوله - اراد بسطحى المكعب الشكل - الشكل باصطلاح
 المهندسين من مقولة الحكم لانهم قالوا فى تعريفه ما احاط به حد او
 حدود ومرادهم من كلمة (ما) هو المقدار ومن (الحد الواحد) هو الكرة
 ومن (الحدود) غير الكرة من بقية الاشكال من شكل الاهليلجى الذى

يحيط به حدين الى آخرهما يتصور من الاشكال فالجمع في الحدود منطقي يراد به ما فوق الواحد من الاثنين و ما فوقهما وقد اورد عليهم بفساد اخذ كلمة (ما) جنساً للتعريف لانها مبهمة والمبهمات غير صالحة لان تؤخذ في الحدود مع انها يصدق على الجسم والمقدار ايضاً والشكل باصطلاح الحكماء عبارة عن هيئة عارضة على الجسم تحصل من احاطة حداً وحده وفيكون من مقولة الكيف ومن الكيفيات المختصة بالكميات وحيث ان الكيف عرض لا يقبل القسمة والامتداد فلا يقبل ان يجعل الشكل باصطلاح الحكماء الذي هو من مقولة الكيف مورداً لنتقض تعريف الجسم الذي هو الوجود الممتد اذ النقض يجب ان يكون بما فيه جهة اشتراك مع المنقوض وما لا يقبل الامتداد لا ينتقض ما اخذ في ذاته الامتداد فلا بد من ان يجعل النقض بالشكل على اصطلاح المهندسين الذي هو كم ممتد قابل للانقسام اعني المقدار الذي احاط به حداً وحده وانما يجب حمل كلامه على ذلك اى جعل مورد النقض هو الشكل الحاصل من السطحين المفروضين لان السطحين المتلاقيين على خط واحد مع قطع النظر عن الشكل العارض لهما ليس امرأ واحداً ومهية واحدة بل هما سطحان وخط واحد بينهما ومجموع الشئيين ليس عنده (قده) موجوداً على حدة قال (قده) في مقام الاشكال على القول بان الجسم التعليمي مركب من جوهر هو الطبيعي و عرض هو تقيده بتعين ما اذ تعين مخصوص بانه لو كان كذلك لم يكن جوهرأ ولا عرضاً اذ لا يكون (ح) موجوداً حقيقياً له وحدة حقيقية بل امرأ اعتبارياً له وحدة اعتبارية فلا يكون من اقسام شئ من الموجودات الحقيقية اذ الوحدة في التقسيمات معتبرة على ما بين في موضعه (التهى) فانظر كيف اعتبر الوحدة في التقسيمات فما لا وجود له : خارج عن

المتقسم ، فالسطحان المتلاقيان على خط واحد خارج عن مقسم الجسم اعني الموجود بما هو موجود وهذا بخلاف ما لو جعل مورد التقص الشكل باصطلاح المهندسين حيث انه موجود واحد قابل للامتدادات الثلاث على حسب ما فرضه (قده)

« قوله - صريح عبارات المتأخرين اعم - يعنى اعم من الابعاد المفروضة في ثخن الجسم او الخطية الاطرافية ولا يخفى ان ما يفيد في وجهه هو ينتج اختصاص الابعاد المفروضة في ثخن الجسم حيث ان ازدياد قيد كونها بالذات ينافي مع التعميم بالابعاد الخطية الاطرافية لعدم الخط العمقى في السطحين المفروضين بالذات على ما تبين

« قوله - لان المراد تصحيح الخطوط - حاصل ما افاده في دفع الانتقاض بالسطحين المفروضين امران (احد هما) ان الجسم ما يكون قابلاً للابعاد المذكورة بالذات و السطحان المفروضان ليسا كاك لانهما وان كانا قابلين للبعد العرضى والطولى بالذات الا انهما ليسا بقابلين للبعد العمقى بالذات بل الخط العمقى المقاطع للخطين الاخرين الممتد من اعلى المكعب الى تحته انما يعد عمقاً باعتبار ان للجسم ثخناً فيكون الخط العمقى بعداً للجسم حقيقة ويسند الى السطح الملاصق به بالعرض والمجاز على نحو الواسطة في العروض لانه السطح هو الموجود ذى الوضع الذى يكون قابلاً للقسم الطولية والعرضية ولا يتقبل الانقسام فى العمق لانفاء البعد العمقى عنه و (ثانيهما) ان الجسم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد المذكورة بلا شرط و السطحان المفروضان يقبلانها بشرط تلاقيهما على خط واحد فلا يتقص حد الجسم بهما لان ما يمكن فرض الابعاد المذكورة فيه مع الشرط مغاير مع ما يمكن فرضها فيه

بلا شرط كما لا يخفى

« قوله - والحق ان التعريف بالحقيقة - اما كون الصورة الجسمية هى الجسم فى بادى النظر فواضح اذ لولا البراهين المشبهة لوجود الهيولى على اصطلاح المشائين لما كان للحس طريق اليها ولذا انكرها من انكرها زعم انه من عدم تمامية ما قاموا على اثباتها من البراهين واما نفس الصورة الجسمية فهى امر محسوس لا تقبل الانكار اصلا واما كون التعريف للصورة الجسمية فلانها التى يمكن فرض الابعاد فيها وهى الركن الركين من الجسم اذ شئية الشئ، يفصله وهى الفصل للجسم والجوهر الماخوذ فى تعريف الجسم اشارة الى هيولاه ققولهم جوهر يمكن ان يفرض فيه الخ اى هيولاه تشتمل على صورة جسمية شأن صورتها كونها يمكن ان يفرض فيها الخ فالجوهر اشارة الى جزئه الذى هو المادة وبقيّة التعريف اشارة الى جزئه الذى هو الصورة الجسمية وانما اشاروا الى جزئه الذى هو الهيولاه بالجوهر لان الجوهر الجنس مبهم كالمادة فتاسب ان يعبر عنها به

« قوله - او هيولاه - وقع الخلاف بينهم بعد الاتفاق بان الافلاك وما فيها من الفلكيات ليست قابلة لبعض صفات العناصر كالحركة المستتمة والخرق والالتيام والكيفيات الفعلية والانفعالية كالحرارة والبرودة ونحوهما بان المنع من قبولها هل هو من صورها النوعية او من ناحية هيولاه على قولين والمختار عند المحققين هو الاول وذلك لان الهيولا مطلقا ولو فى الافلاك قوة محضة ليس من شأنها الا الانفعال فهى لا تمنع عن شئ اصلا مع انه لم يقم دليل على تغاير الهيولى فى الفلكيات معها فى العناصر نعم لم يقم دليل على اتحادها كما قام على اتحادها فى العناصر وهو وقوع الاستحالات فى العناصر دون الفلكيات اذ عدم وقوع الاستحالة فى الافلاك

لا يكون دليلا على تغاير هيولاها مع العناصر لاحتمال ان يكون المنع عن الاستحالة فيها من ناحية صورها النوعية كما هو الاقوى

« قوله - الامكان بحسب نفس الامر - المراد من الامكان بحسب نفس الامر هو الامكان الوقوعي اى ما لا يلزم من وقوعه محال و امكان بعض صفات العناصر بهذا المعنى اعنى الامكان الوقوعي منفي عن الفلكيات و ذلك من ناحية هيولاها و صورتها الجسمية و ان قبالتها اذا اخذت بشرط لا لكنها لا تقبلها اذا اخذت لا بشرط لانحادها مع الهيولى التى لا تقبل تلك الصفات و حكم احد المتحددين يسرى الى الاخر كما انها متحدة مع الصورة النوعية ضرورة اتحاد الجنس مع الفصل و الصورة الجسمية الماخوذة لا بشرط جنس بالقياس الى الصورة النوعية الماخوذة كك و هى فصل منوع بالنسبة اليها

ص ٢٠٣ قوله - اما لتحقيق ان المعتبر فى الجسم - يعنى تقييد المخطوط بكونها على الوجه المذكور ليس لاجل الاحتراز (ح) بل لافادة تمام حقيقة الجسم و تصور كنهه لا الاكتفاء بما يميزه عما عداه اول الاحتراز عن السطح الجوهرى عند اهله و اما السطح العرضى كالجسم التعليمى فلم يكونا داخلين فى جنس التعريف حتى يحتاج فى اخراجهما بمخرج « قوله - بتصغراجزاء بسيط - المراد بتصغراجزاء هو ان تصير بحيث يخفى آحادها عن الحس و تضعف قواها عن الحركة المفرقة (قوله بسبب حامل) اى بسبب يكون المقسوم حاملا له كالعرض الحال فيه

ص ٢٠٤ قوله - قارين او غير قارين - المراد بالعرض القار هو المتقرر فى محله لا بالقياس الى غيره كالسواد و البياض فى الجسم و من الغير القار هو الغير المتقرر فى محله باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره

كالمحاذاة والمماسمة

« قوله - لكن القاسم المتصرف هو المتخيلة - المتخيلة قوة حاملها روح مبثوث في مقدم البطن الاوسط من الدماغ تسمى بالمتخيلة من حيث استعمال الوهم اياها كما انها مفكرة من حيث استعمال العقل اياها وشغل هذه القوة تركيب الصور والمعاني بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض

ص ٣٠٥ قوله - كما ان العقل سلطان القوى العقلية - المراد بالعقل هو النفس في مرتبة ادراكها الكليات والقوى العقلية مراتب العقل النظرى التى هى عبارة (١) عن العقل الهيولانى الموسوم بالعقل بالقوة و (٢) العقل بالملكة و (٣) العقل بالفعل و (٤) العقل بالمستفاد و مراتب العقل العملى التى هى (١) التخيلية بالخاء المعجمة و (٢) التحلية بالخاء المهملة والفناء فى الفعل المسمى (٣) بالمحو وفى الصفات المسمى (٤) بالطمس وفى الذات المسمى (٥) بالمحق

« قوله - ولكن ليعلم - اعلم ان فى الافعال الصادرة عن النفس بتوسيط القوى والاعضاء والجوارح كالبصائر الحاصل منه بتوسط القوة الباصرة مثلا احتمالات (احدها) ان يكون اسناد الفعل فى قولك ابصرت عينى الى القوى على نحو الحقيقة و من قبيل اسناد الفعل الى الفاعل المباشر كما فى بنى البناء البلد وفتح العسكر المدينة والى النفس على نحو المجاز و من قبيل اسناده الى السبب مثل بنى الامير المدينة (وثانيها) ان يكون اسناده الى النفس على نحو الحقيقة و من باب الاسناد الى المباشر مثل قطع النجار الخشب والى القوى على نحو المجاز و من باب الاسناد الى الآلة مثل قطع المشمار الخشب

(وثالثها) ان يكون الاسناد الى كليهما على نحو الحقيقة وهذا الاخير هو الموافق للتحقيق بناء على ان النفس لا تكون مباينة مع القوى بالتباين العزلي بل هي في وحدتها كل القوى مع انحفاظ مرتبتها العالية وعدم التجافي عن مقامها الشامخ

ص ٣٠٦ قوله - وهذا مثل عدم تناهي مقدورات البارى - قال في المحاكمات وهذا كما يقوله المتكلمون ان البارى تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احوالوا وجود الامور الغير المتناهية فليسوا يعنون به الا ان قدرته لا ينتهى الى حد لا يكون قادراً عليه فليفهم من فاعلية البارى تعالى شأنه للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء (انتهى) اقول وهذا الذى ذكره هو المعبر عنه باللاتناهي العدى اعنى ما يقولون ان العدد غير متناهى المراتب اى لا ينتهى الى مرتبة لم تكن بعد مرتبة اخرى اذ كل مرتبة منه تتحقق . باضتياف الواحد اليها تتحقق مرتبة اخرى بعدها لكن جميع تلك المراتب لا تكون موجودة بالفعل كيف والايلزم ان لا تكون بعدها مرتبة اخرى ممكنة التحقق وهو خلف ومعنى كون الجسم قابلاً للانقسامات الغير المتناهية ان انقساماتها لا تقف الى حد لا ان جميع تلك الانقسامات يمكن ان تتحقق بالفعل

« قوله - ورد عليه الفاضل الباغوى - وحاصل ما اورده عليه ان التقسيمات الغير المتناهية من العقل ايضا يتوقف على ملاحظة العقل للامور الغير المتناهية من المقسم والاقسام بصورتفصيلية متميزة ولا يمكن استحضار ذلك له دفعة ولا فى زمان متناه فيكون الانقسام العقلى بعينه كالانقسام الوهمى فى الحاجة الى تصور المقسم والاقسام واستحضارهما بصور متميزة غاية الامر فى القسمة الوهمية يكون تصورهما بصورة جزئية

وفي العقلية بصورة كلية (اقول) وقع الخلاف في المحكوم عليه في القضية المحصورة فعند الاكثرين المحكوم عليه فيها هو نفس الافراد وعند المحققين هو عنوانها كما في القضية الطبيعية لكن العنوان في الطبيعية هو المحكوم عليه بالذات وبما هو ملحوظ بالاستقلال بحيث لا يسرى منه الى الافراد بل المحمول مسلوب عن الافراد كما في قضية الانسان نوع حيث ان المحكوم عليه بالنعوية هو نفس طبيعة الانسان من حيث هي طبيعة لا افرادها وفي المحصورة هو المحكوم عليه بما هو ملحوظ آلياً ومرآتاً الى ملاحظة الافراد بحيث لا يقف الحكم على العنوان بل يسرى منه الى الافراد وهذا هو الحق لانه على الاول يستلزم استحضار ما لا نهاية له من الافراد تفضيلاً وهو غير معقول لانه اما يكون من العقل بتوسيط القوى الجسمانية او بلا واسطة وكلاهما محال اما الاول فلان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر اما الثاني فلان العقل يلحظ الكلي بلا واسطة والافراد الغير المتناهية تفضيلاً يجب ان يكون استحضارها له بالالات الجسمانية اذا تبين ذلك فنقول مبنياً على اعتراض المحقق الدواني على المحاكمات على القول الحق في القضية المحصورة ومبنى اعتراض الفاضل الباغنوي على الدواني على القول الغير المرضي فيها وعلى ذلك فما اوردته الفاضل على الدواني ليس بشيء لانه مبنياً على القول الغير المرضي كما لا يخفى

ص ٢٠٧ قوله - والعلم عين المعلوم - اعلم ان خلاصة مراد المحاكمات في المقام هو عدم تحقق جميع الانقسامات الممكنة في الجسم عن مرتبة القوة الى مرتبة الفعلية مطلقاً سواء كان بالفك او بالوهم او بالعقل وحاصل اعتراض المحقق الدواني عليه منع ذلك في العقلي و ان

كان كذلك في الفكي والوهمي وذلك لما ذكره من ان العقل اذا فرض للجسم اجزاء غير متناهية فبنفس فرضه هذا يتحقق له اجزاء غير متناهية دفعة و بفرض واحد اذ الانقسام العقلي ليس الا فرض العقل اجزاء له ومحصل ايراد الفاضل الباغنوي على المحقق الدواني هو انكار الانقسام العقلي دفعة واحدة و بفرض واحد بل هو كالوهمي يحتاج الى استحضار الاقسام والمقسم بصور متمايزة واجاب المصنف عن اعتراضه تارة بالحل وهو ما فصلناه من ان اعتراضه مبني على كون الحكم في المحصورة على الافراد كالشخصية وقد عرفت منعه وانه متوقف على استحضار ما لانهاية له من الافراد المستحيل عن القوى الجسمانية المتناهية في التأثير والتاثر بل التحقيق فيها ان الحكم فيها كالطبيعية لكنها بحيث يسرى منها الى الافراد ولما كان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ويكون الحكم على الافراد متوقفاً على تصورها لكن لا بالكنه بل يكفي في صحة الحكم عليها تصورها بالوجه وتصور عنوانها ووجهها تصورها بالوجه لان وجه الشيء هو الشيء بوجه فلا جرم يكفي في صحة الحكم عاينها تصور عنوانها فيتصور العنوان ويحكم على الممنونات التي تحت العنوان التي صارت متصورة بالوجه اى بتصور عنوانها ولا يحتاج الى ملاحظة جميع الاقسام بصور مفصلة متمايزة مع ما في قوله بصور متمايزة كلية اذ كليتها مع كونها متمايزة متنافيان لان كليتها هي بنفس عنوانها الذي يشتمل عاينها ويكون جامعاً لها ولا يعقل كليتها مع كونها متمايزة و(اخرى) بالنقض و هو قوله (هذا والعلم عين المعلوم) وحاصله انه قد تقدم في مبحث الوجود الذهني ان المهيئات بانفسها لا باشباحها توجد في الذهن وهذا مع كونه برهانياً وجدانياً لانك اذا علمت مهية شيء مثل الماء مثلاً فقد علمت تلك

المهية لاشبهاً منها المشابه معها في وجه من الوجوه والايلازم ان لايعلم
شيء اصلاً فالعلم بمهية الشمس مثلاً شمس ذهني وبالقمر قمر ذهني فالشمس
مثلاً فردان خارجي وهو الذي يكون فاعل النهار وذهني وهو الصورة
الحاصلة منها في الذهن

شمس درخارج اگرچه هست فرد ميتوان هم مثل آن تصوير كرد
فتلك الصورة من الشمس في الذهن علم منك بالشمس وشمس
ذهني فيكون العلم والمعلوم متحدان و اذا علمت اجزاء غير متناهية
للجسم يكون علمك هذا عين المعلوم فهو من حيث كونه علماً واحداً اي
علم واحد ومن حيث كونه عين المعلوم كثير فعلمك بالكثرة عين الكثرة
الذهنية فاذا كانت الكثرة في الذهن كانت القسمة ايضاً فيه وكيف يكون
هنا كثرة ولا تكون قسمة مع ان القسمة بالمعنى الاسم المصدري هي
الكثرة نفسها

« قوله - فان نظر - قال في الحاشية هذا اعتذار عن قبل
الباغنونى وحاصله ان النظر الى عنوان الشيء غير النظر الى الشيء نفسه و
في المحكم على الشيء يعتبر لحاظ نفسه والجواب عنه ان النظر الى العنوان
اذا كان استقلالياً لا يكون نظراً الى المعنون و اذا كان مرآتياً بمعنى جعل
العنوان عيرة لملاحظة المعنون فيكون النظر اليه نظراً الى المعنون وهذا
معنى قوله فليفرق بين العلم بوجه الشيء بمعنى بان يكون وجه الشيء ملحوظاً
بالذات وبين العلم بالشيء بوجهه بمعنى بان يكون وجه الشيء ملحوظاً
مرآتياً لملاحظه المعنون

« قوله - ثم مع كون الاجزاء الفرضية - هذا جواب عن الاشكال
الوارد على الحكماء في ذهابهم الى كون الجسم قابلاً للانقسامات الغير

المتناهية حيث يرد عليهم بمثل ما يرد على النظام بناء على عدم الفرق بين الجزء التحليلي والجزء التركيبي فاذا كان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية كما يقول به النظام محالاً يكون تحليله اليها ايضاً كما يقول به الحكماء محالاً ومع عدم اندفاع اعتراض المحقق الدواني بما اندفعه الباغوي لا بد من الجواب وحاصل ما اجابه المصنف في قوله هذا هو ان انقسام الجسم الى اجزاء غير متناهية بحسب فرض العقل عبارة عن وجود تلك الكثرات وتحققها في عالم العقل بوجود واحد جمعي نوري لا تحققها بوجوداتها المشتتة المتميزة في الخارج وما يلزم منه لانه لا يمكن تقسيم الجسم هو الاخير لا الاول وهذا بخلاف ما يلزم على مذهب النظام فان تركيب الجسم عن اجزاء غير متناهية مستلزم لوجود تلك الاجزاء بوجوداتها المشتتة الخارجية في الجسم وهو مستلزم لانه لا يمكن تقسيم الجسم المركب منها قطعاً

« قوله - ثم قال المحقق وعندى ان وجه التفصي - حاصل ما افاده في وجه التفصي عن الحكماء هو ثبوت الفرق بين الجزء التركيبي الذي يقول به النظام والتحليلي الذي يقول به الحكماء ويانه ان النظام يقول بوجود جميع الاجزاء الغير المتناهية بالفعل فلا يكون في الجسم شيئاً من الاجزاء بالقوة ولازم ذلك كون اجزائها الفعلية لا يتجزى والا يلزم ان يكون فيه اجزاء بالقوة ومع كون اجزائه لا يتجزى يكون كل واحد منها متساوي المقدار مع البقية فيكون الجسم مركباً من اجزاء غير متناهية متساوية المقدار مع البقية وحيث ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذا كانت الاجزاء المتساوية في المقدار غير متناهية كان الحجم ايضاً غير متناه و هذا بخلاف مذهب الحكماء فانه

عليه لا يكون فى الجسم اجزاء بالفعل بل فيه قابلية الانقسام الى غير النهاية
 فالجسم المتقدر بمقدار الذراع مثلاً قابل للانقسام الى غير النهاية لكن
 على سبيل التناقض فاذا انقسم الى قسمين يكون كل قسم منه نصف ذراع
 وكل نصف اذا انقسم الى قسمين يكون كل قسم منه ربع الذراع وكل
 ربع اذا انقسم الى قسمين يكون كل قسم ثمن الذراع وهكذا الى غير
 النهاية اذا انقسم يكون الاقسام الغير المتناهية على سبيل التناقض ولازم
 ذلك انه اذا اجتمع تلك الاجزاء الغير المتناهية يكون الحاصل من اجتماعها
 هو مقدار الذراع اعنى ذاك الجسم الذى قسم الى تلك الاقسام بالبداهة
 فالتحليل الى الاجزاء الغير المتناهية عند الحكماء تناقضى والتركيب من
 الاجزاء الغير المتناهية عند النظام على سبيل التساوى وهذا هو الفارق
 بينهما بلزوم كون مقدار الجسم غير متناه على قول النظام وعدم لزومه
 على قول الحكماء.

ص ٢٠٨ قوله - وفيه كلام - قال (قده) فى الحاشية ما حاصله

ان هذا التحقيق حقيق بالتصديق الا ان فيه مناقشة لفظية حيث حصر
 الانقسامات الغير المتناهية على مذهب الحكماء بالتناقضى اذا فرض تحليل
 الذراع الى اقسام غير متناهية مع ان يمكن فرض التركيب من تلك
 الاجزاء بعينها على سبيل التزائد بان يتبد من آخر الاجزاء الى ان ينتهى
 الى الذراع فانه من اول هذه الاجزاء من الطرف الغير المتناهى لو
 فرض تجمع تلك الاجزاء درجة درجة لا محالة ينتهى التركيب الى الذى
 شرع التحليل منه فيكون تركيباً من اجزاء غير متناهية على سبيل التزائد
 ومع ذلك لا يكون المركب منها ازيد من مقدار الذراع وبعبارة اخرى
 اذا كان الشروع فى التقسيم من الذراع الى غير النهاية يكون على سبيل

التناقص واذا كان من الاجزاء الى الذراع يكون على سبيل التزايد وهذا ظاهر ومعه فلاحاجة فى الجواب الى حصر كون الانقسام على سبيل التناقص

« قوله - اوجوه ايسط منه يقال له مادة المواد - ووجه ايسطيته عن الجوهر المتصل اعنى به الصورة الجسمية انما هو من جهة كونه جزء من الجسم عند القائل به اعنى المشائين بخلاف الجوهر المتصل عند الاشرائين حيث انه عندهم تمام الجسم فالجسم عند الاشرافى لا ينحل الى جزء وجزء وعند المشائى ينحل الى هذا الجوهر الايسط والى الجوهر المتصل الذى هو الجسم عند الاشرافى و بالحقيقة الهىولى عند المشائين جوهرايسط من الجسم الذى هو المركب عندهم من الجزئين وهما ذلك الجوهرايسط والجوهر المتصل ولا يكون ايسط من الجوهر المتصل بل الجوهر المتصل عند المشائين بسيط ايضا كالهىولى لا ينحل الى شىء وشىء بل هما معاً آخر ما ينحل اليهما الجسم فلا يكون احدهما ايسط من الاخر واما كونه مادة المواد فلكونه الهىولى الاولى فى مقابل الهىولى الثانية اعنى ما ليس باولى فالمضغة مثلامادة للانسان والعلقمة مادة للمضغة والمنى مادة للعلقمة والغذاء مادة للمنى والتراب مادة للغذاء ويطلق على جميع هذه المواد الهىولى الثانية بمعنى ما ليس بهىولى اولى ومادة التراب مادة له ويقال لها الهىولى الاولى و مادة المواد اذ ليس لها مادة وهى مادة لكل مادة عن التراب الى مرتبة المضغة حسبما مثلناه وهى المسماة بالهىولى الاولى والهىولى الخاصة اعنى الهىولى التى يختص القول بها بالمشائين خاصة فى مقابل الهىولى العام اعنى حامل القوة التى يقول بها كل الممل والهىولى الخاصة هى التى نفس ذاتها وتجوهرها هى القوة المحضة بمعنى انها عين القوة فتكون اضافتها الى القوة بيانية لاذات ثبت

لها القوة فهي الجوهر الذى تعينها بعين كونها قوة محضة اى لا ذات لها الا
كونها قوة محضة

ص ٢٠٩ قوله - كون المقدار متحد النهاية - ولا يخفى ان بين
المعنيين من المتصل المضاف عموم من وجه بحسب الصدق اذ يمكن ان
يكون مقدار الشئ متعدي النهاية بمقدار شئ آخر وكان يتحرك بحركته
ايضاً كما فى ضلعى الزاوية حيث ان نهاية احدهما متحدة مع نهاية الاخر
ويكون كل واحد منهما متحركاً بحركة الاخر ويمكن ان لا يكون كذلك
كما فى السطحين لورقى القرطاس المتحددين فى الخط الفاصل بينهما واحد
السطحين يتحرك بحركة احد الورقين ولا يتحرك السطح الاخر بحركته
كما يمكن ان يكون احدا الجسمين متحركاً بحركة الاخر ولا تكون نهايته
متحدة بنهاية الاخر كما فى حلق القيد ويمكن ان يكون اتصال اللحوم
بالرباطات ايضاً من هذا القبيل فيكون مثالا لمورد اختلاف المتصل
المضاف بالمعنى الثانى عن المضاف بالمعنى الاول ويمكن ان يكون
مثالا لما يكون متصلاً مضافاً بالمعنيين

ص ٢١٠ قوله - ولعل نظرهم - يعنى انهم لا يقولون بكون الجسم
متصلاً نفسياً غيرياً مثل متصلية الهيولى عند المشائين حتى يكون اسناد
الاتصال اليه من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف حتى يكون الجسم
التعليمى واسطة فى العروض اى فى اسناد الاتصال الى الجسم الطبيعى
بالعروض والمجازيل مرادهم ان الطبيعى متصل نفسى ذاتى ويكون اسناد
الاتصال اليه على نحو الحقيقة ومن قبيل الوصف بحال الموصوف نفسه و
انما يكون التعليمى واسطة فى الثبوت كوساطة النار فى عروض الحرارة
للماء المجاور لها ومعنى كون الطبيعى عندهم متصلاً بتبعية اتصال التعليمى

هو عملية التعليمى لاتصاله وثبوت الاتصال له بسببه فيكون الاتصال عارضا عليه لا ذاتيا له ومعلا في عروضه وعلّة عروضه هو الجسم التعليمى وعلّى هذا فلا يكون ذات الطبيعى فى مرتبة ذاته متصلا وانما يعرضه الاتصال من ناحية التعليمى ويرد عليه انه (ح) يلزم ان يكون الجوهر الصورى فى مقام ذاته ومرتبة كونه معروضا للتعليمى اما من المفارقات كالعقول والنفوس او الوضعية الغير المنقسمة كالنقطة وهو محال لان التعليمى عبارة عن الكمية السارية فى جميع الجهات للجسم الطبيعى فما لم يكن للطبيعى امتداد فى ذاته لا يعقل ان يعرضه الكمية السارية فى جميع جهاته لعدم جهات له (ح) حتى يعرضه الكمية السارية فلا محالة يجب ان يكون له جهات فى ذاته حتى يمكن ان يصير معروضا للكمية السارية فى جهاته فلا يكون اتصاله بتبع اتصال عارضه بل هو بنفسه وفى حد ذاته متصل اى المتصل نفس ذاته لانه شىء عرضه الاتصال بل هو بنفسه عين الاتصال

ص ٢٩٩ قوله - فلزم ان لا يكون من مقولة الكم - وذلك لان

الكم المتصل هو نفس الامتداد لانعين الامتداد وان تعين الامتداد هو تحده وهو امر عدمى لا يكون من المقولات لان المقولات من اقسام الموجود والعدم والعدميات خارجة عن تحت المقولات بخروجها عن مقسمها

« قوله - فكان له اتصال لا بامر خارج عنه - الصورة الجوهرية

اعنى ما يقال عليها الصورة الجسمية وهى الامتداد الجوهرى الموجود فى الجسم اذا اخذت مع حيثية تعينها ولو حظ معها التعين سواء كان الملاحظ معها صرف التعين فى مقابل عدمه او التعين الخاص بكون جسماً تعليمياً الا انه مع حيثية التعين المطلق يكون جسماً تعليمياً مطلقاً ومع التعين الخاص تعليمياً مخصوصاً ولا شبهة ان الصورة الجسمية الممتدة الملاحظة

مع التعىن تكون متصلا لكنها تنحل الى ذات متصل والى تقىدها بقىد وهو التعىن المطلق او المخصوص فهذا المركب من الذات المتصلة والتقىد بقىد التعىن اىضا متصل لكن بسبب كون الذات التى جزء من هذا المركب متصلا فىكون اتصال هذا المركب بسبب اتصال جزئه فثبت ان اتصال التعامى اعنى به هذا المركب من الصورة الجسمىة والتقىد بالتعىن المطلق او المخصوص انما هو بسبب اشتماله على الصورة الجسمىة لا بامر خارج عنه وبعبارة اخرى اتصال هذا المركب الموسوم بالجسم التعامى يكون بجزئه الذى هو الصورة الجسمىة لا بامر خارج عنه (فان قلت) هذا المركب من الصورة الجسمىة والتقىد بالتعىن الذى سمىته بالجسم التعامى لىس الانفس الصورة الجسمىة وتقىدها بالتعىن لكن التقىد جزء ذهنى لىس له ما بازاء فى الخارج وما هو موجود فى الخارج لىس الا نفس الصورة الجسمىة مع ان الجسم التعامى عرض موجود فى الخارج عارض على الجسم من المحمولات بالضمىمة وهو المعبر عنه بالكمىة السارىة فى جهات الجسم فكىف يكون عىن الصورة الجسمىة ماخوذة مع التعىن وبعبارة اوضح الصورة الجسمىة الماخوذة مع التعىن لىس الانفس صورة الجسمىة واخذها مع التعىن فى الذهن فلا تكون اثنىة فى الخارج بىنهما اى بىن نفس الصورة الجسمىة وبىنها ماخوذة مع التعىن لانه لىس بازاء اخذها متعينة شىء فى الخارج فىلزم اتحاد العرض والمعروض (قلت) الاثنىة المعتبرة بىن العرض والمعروض قد يكون حقىقا كما فى البىاض والجسم وقد يكون اعتبارىا كما فى الجنس والفصل حىث ان الفصل عارض على الجنس مع كونهما متحدى الوجود فى الخارج وعروض المتدار للمتقدر من هذا القىل (فان قلت) على ما ذكرت من كون الجسم التعامى

مركباً من الصورة الجسمية وتقيدها بالتعين هذا المركب من الصورة
الجسمية التي جوهر والتقيده بالتعين الذي امر عارض عليه يصير مركباً من
جزء جوهرى وجزء عرضى والمركب من الجوهر والعرض لا يكون عرضاً
مندرجاً تحت مقولة الكم مع ان الجسم التعليمى عندهم من مقولة الكم
(قلت) معنى ككون الجسم التعليمى عرضاً انه عارض على الهولوى نحو
عروض الفصل للجنس اذ العرض يطلق على الشئين احدهما ما هو المندرج
تحت احدى المقولات التسعة العرضية و ثانيهما ما هو الخارج عن حقيقة
الشئ والعارض عليه والفصل عارض على الجنس بالمعنى الاخير لا الاول
والجسم التعليمى اعنى الصورة الجسمية المأخوذة مع التعين ايضاً عارض
على الهولوى فيكون عرضاً بهذا المعنى (فان قلت) الهولوى محل للصورة
الجسمية لا موضوع لها لكونها مفتقرة اليها والموضوع عبارة عن المحل
المستغنى فى وجوده عن الحال والمحل عبارة عن الموضوع المقتدر فى
وجوده الى الحال والهولوى محل للصورة لا موضوع لها فلا تكون الصورة
الجسمية عرضاً لها (قلت) الهولوى محتاجة فى وجودها الى الصورة
الجسمية نفسها لا اليها مأخوذة مع التعين التي هى الجسم التعليمى فهى
غير مفتقرة فى وجودها الى الصورة الجسمية مأخوذة مع التعين
فتكون موضوعاً بالنسبة الى هذا المركب وان كانت محلاً بالنسبة
الى الصورة الجسمية نفسها (اقول) هذا غاية ما قيل او يمكن ان يقال
فى المقام ولكنه لا يعنى فى دفع الاشكال شيئاً فان الكلام كان فى اندراج
الجسم التعليمى فى مقولة الكم وبيان استغناء الهولوى المعروضة للجسم
التعليمى لا يوجب اندراجه تحت مقولة الكم مع كونه مركباً عن الجوهر
والعرض وقياس عروضه عليها على عروض الفصل للجنس فاسد فان الفصل

عرض للجنس بالمعنى الثانى اعنى كونه خارجا عن حقيقته وان كان هو نفسه جوهرأى مندرجا تحت مقولة الجوهر مع ان الجنس لا يستغنى فى وجوده عن الفصل بل الفصل علة لوجوده بل هو عين وجوده هذا مضافا الى ان الجسم التعليمى المركب من الجوهر والعرض لا يكون جوهرأى لا عرضا اى لا يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا العرض اذ لا يكون موجودأ حقيقيا له وحدة حقيقية بل يكون امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية فلا يكون من اقسام شىء منهما اذ الوحدة معتبرة فى التقسيمات كما تقدم وبالجمله فهذا القول فى حقيقة الجسم التعليمى مما لا يمكن المساعدة عليه وان اختاره المحققون بل التحقيق ان فى الجسم امتدادين امتداد جوهرى وهو الصورة الجسمية التى عرفت انها المتصلة بذاتها اتصالا جوهريا .. وكمية سارية فى الصورة الجسمية المعبر عنها بالمقدار السارى فى جهات الجسم العارض عليه نحو عرض كل عرض على معروضه ويكون امرا بسيطا موجودأ فى الخارج من المحمولات بالضميمة وله وجود فى نفسه الا ان وجوده فى نفسه عين وجوده فى موضوعه على ما هو حكم كل موجود عرضى والحاصل ان الحق فى الجسم التعليمى انه متصل بالذات اتصالا عرضيا وان فى الجسم متصلان بالذات احدهما جوهرى وهو المعروض للاخر والاخر عرضى عارض على الاتصال الجوهرى الا انهما متحدان فى مقام الاشارة الحسية ، وقول المصنف (قده) ولا يخفى سخافته (فاسد) اذ لم يدع شيئا الا كونه سخيفا ولم يبين وجه سخافته وما ذكره فى الحاشية من ان من البديهيات انه ليس فى الجسم متصلان كل منهما له حجم ونخن ليس بتلك المثابة من البداهة هذا نبتذ من الكلام فى مهية الجسم التعليمى واما الدليل على وجوده فقد استدل له بان الجسم التعليمى قد يتبدل مع بقاء الحقيقة

الجسمية المشخصة بعينها فان الشمعة تتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد فى الجهات الثلاث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض فى داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق و اذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المشخصة باقية بعينها فى هذه الحالات كلها ما لم يطء عليها انفصال فذلك المتبدل ليس معدوماً قطعاً ولا متعلقاً بظواهر الشمعة كالمشكل بل باعماقها جميعاً وليس جوهرأً والا لكان اما نفس الجسمية ارجزء منها و على التقديرين امتنع بقاء الجسمية مع زواله فهو عرض سار فيها فى جميع جهاتها وهو الجسم التعليمى فقد ثبت وجوده وعرضيته

< قوله - ساق اتصال و متصل بالذات - المتصل بالذات هو الذى متصل بذاته لا بامر عارض عليه فيكون هو بنفسه عين الاتصال كما ان الابيض بالذات هو البياض وانما الجسم يصير ابيض بالبياض اعلم ان ههنا مفاهيم متكثرة فى عالم المفهوم متحدة فى المصداق (١) مفهوم المتصل بالذات و (٢) مفهوم التشخص و (٣) مفهوم الوجود و (٤) مفهوم المهية بيان ذلك ان حقيقة الصورة الجسمية التى عرفت انها متصلة بذاتها لا بامر عارض عليها فى الخارج موجودة فهذه الحقيقة الموجودة تنحل عند العقل الى مهية عرضها الوجود عند العقل وتلك المهية حقيقة الاتصال ولها تشخص حيث انها شخص واحد وتشخصها بوجودها الخاص الذى به موجوديتها فتكون ذاتها بذاتها مصداقاً لمفهوم الاتصال و حيث انها موجودة بوجود واحد تكون مصداقاً للتشخص لكون التشخص بالوجود و حيث ان الوجود فى الخارج ليس امراً ينضم الى المهية بل هو نفس تحقق

المهية فيكون مصداقا للمهية فثبت ان المتصل الواحد له ذات واحدة اى مهية واحدة ووجود واحد و تشخص واحد وصدق المفاهيم الاربعة اعنى مفهوم المتصل بذاته والمهية والوجود والتشخص على حقيقة واحدة فان نظر الى المفاهيم وتعددها فيقال انها مساوقة اى متساوية فى الصدق وان نظر الى المصداق فيحكم بالانحداد والعينية

ص ٢١٢ قوله - ان الجسم منصوب من باب ما اضمر عامله - يعنى كلمة ابطل فى قوله ابطله عامل الجسم ولكنها مشغولة بالضمير الراجع الى الجسم فيكون من باب المشتغل عنه العامل

(ان مضمر اسم سابق فعلا شغل) (عنه بنصب لفظه او المحل)

فيكون نصب الجسم فى المتن من باب ما اضمر عامله

« قوله - لا يقال على تقدير القول بالهيولى - وحاصله هو ان المصحح عندكم للقول بكون ما فى الكيزان هو بعينه ما كان فى الجرة هو كون هيولى ما فى الكيزان بعينها نفس تلك الهيولى التى كانت فى الجرة لكنه باطل والا لزم صحة القول بكون ما فى الكيزان بعينه هو ما فى البحر وذلك لكون هيولى العناصر واحدة عندهم بالشخص والمفروض عندكم كون بقاء شخص الهيولى الموجودة فى الجرة بعينها فى الكيزان هو المصحح للقول بكون ما فى الكيزان هو ما فى البحر فلا يكون مصححا للقول بكون ما فى الكيزان هو ما فى الجرة فلا بد لصحة هذا القول من التماس مصحح آخر

(وحاصل)الجواب ان حصة الهيولى التى كانت فى الجرة هى بعينها تلك الحصة التى تحصل فى الكيزان فيصح ان يقال ان تلك الحصة التى

فى الكيزان هى بعينها الحصة التى كانت فى العجرة ولا يصح ان يقال ان هذه الحصة بعينها هى التى كانت فى البحر

ص ٢١٤ قوله - وفصلها اى فصل الهيولى مضمن فى جنسها -

اعلم ان المهمات باعتبار بساطتها وتركيبها خارجا وذهنا على ثلاثة اقسام

الاول ان يكون بسيطا فى الذهن فضلا عن الخارج وذلك كما فى الاجناس العالية والفصول الاخيرة فان الجنس العالى كالجوهر مثلا لا يكون مركبا من جنس وفصل اذ لو كان كذلك لم يكن جنسا عاليا كما ان الفصل الاخير لا يكون له فصل والا لم يكن فصلا اخيرا

الثانى ان يكون مركبا فى الذهن من الجنس والفصل ولكنها بسيطة فى الخارج كما فى الاعراض فالبياض ليس فى الخارج مركبا من شىء وشىء والا لكان جسما لكنه فى الذهن مركب من لون هو جنسه ومفرق للبصر هو فصله وما يكون بازاء جنسه هو بنفسه يكون بازاء فصله وما هو ماخذ اشتقاق جنسه بنفسه هو ماخذ اشتقاق فصله وعبارة اخرى يكون بتمامه ما بازاء جنسه وفصله

الثالث ان يكون مركبا فى الخارج من المادة والصورة كالجسم فيكون مركبا فى الذهن من الجنس والفصل ويكون جنسه ماخوذاً من مادته وفصله ماخوذاً من صورته ففى الخارج مركب من جزئين هما المادة والصورة وفى الذهن مركب من جزئين ايضا لكن جزآه الذهني من حيث هما جزآن لا يسمى باسم ومن حيث اعتبار الماخوذ من المادة الخارجية باعتبار بشرط لا يسمى مادة ذهنية واعتبار الماخوذ من الصورة الخارجية باعتبار بشرط لا صورة ذهنية واذا اعتبرا بنحو اللا بشرط يسمى

الاول اعنى المادة الخارجية بنحو اللا بشرطية جنسا والثاني اعنى الصورة الخارجية بنحو اللا بشرطية فصلا فالفرق بين الجنس والمادة الذهنية وبين الفصل والصورة الذهنية بالاعتبار اى بنحو اللا بشرطية و بشرط اللامية وبين الجنس والفصل والمادة والصورة الخارجية بنحو المأخوذ والمأخوذ منه وبين المادة والصورة الذهنية والخارجية بتفاوت الوجود الخارجى والذهنى مع وحدة المهية كما هو التحقيق فى باب الوجود الذهنى اذا عرفت ذلك فاعلم ان اجناس المهيئات البسيطة فى الخارج و فصولها ليستا مأخوذتين من المادة والصورة الخارجيتين لعدم تحققهما فى الخارج مع بساطتها بل تكون نفس المهية البسيطة بنفسها البسيطة توجد فى الذهن وينحلها العقل الى جزء هو الجنس وجزء هو الفصل و يكون نفس تلك المهية البسيطة بنفسها بازاء جزئها الجنسى و جزئها الفصلى وهذا معنى كون الجنس مضمناً فى الفصل اذا تبين ذلك فتقول الهولي ليست مركباً خارجياً ولكنها مركبة ذهنياً من جنس و فصل فتكون كالبساطت الخارجية اعنى الاعراض جنسها مضمن فى فصلها قال الشيخ فى الهيات الشفاء فعلية الهولي فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد وليس فى الوجود جهتان متغايرتان باحديهما يكون بالفعل و بالآخرى يكون بالقوة ونسبة الهولي الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس و فصل من نسبة المركب الى ما هو هولي وصورة ص ٢١٥ قوله - بل لان منع ان يكون - مراده من الجوهر الحامل للصورة فى هذه العبارة هو الصورة الجسمية ومن الصورة التى يكون الجوهر الحامل حاملا لها هى الصورة النوعية فالمعنى انا لان منع فى مقام تسمية الصورة الجسمية بالهولي ان نقول باعتبار اخذ قبول الصورة النوعية

فى مفهومها فالصورة الجسمية حقيقة واحدة فى الخارج ولها اسمان فمن حيث هى فى نفسها تسمى بالصورة الجسمية التى هى تمام الجسم وعين حقيقته ومن حيث كونها قابلة للصورة النوعية تسمى بالهمولى فبين مفهوم الهمولى ومفهوم الصورة الجسمية نبت التغير لكن التغير مقصور فى المفهوم فقط واما الحقيقة فشىء واحد لاثنية لها اصلا وهذا كما ان النفس فى الخارج حقيقة واحدة سواء كانت متعاقبة بالبدن ام لافى فى كلتى حالتى التعلق بالبدن وعدمه هى هى بعينها الا ان لفظ النفس موضوع لها باعتبار تعلقها بالبدن وعند انقطاعها عن البدن لا يدعى نفسا وان كانت حقيقتها تلك الحقيقة بعينها

« قوله - فنسبة القابلية والاستعداد - اعلم ان كل واحدة من الفاعلية والقابلية يطلق على معنيين (احدهما) النسبة التى بين الفاعل والمفعول والقابل والمقبول وهما بهذا المعنى متأخران عن المنتسبين ضرورة تأخر النسبة الاعتبارية التى هى اضافة مقولية عن طرفيها (وثانيهما) ما هو مبدء للفاعلية والقابلية بالمعنى الاول وهو بهذا المعنى عبارة عن خصوصية يكون الفاعل او القابل بها فاعلا او قابلا وتلك الخصوصية اما تكون مغايرة مع ذات الفاعل والقابل منضمة اليها فتكون عرضاً لذاتهما بمعنى ما ليس نفس ذاتهما ولا جزء منها بل خارجاً عنها محمولاً بالضميمة عليها واما يكون نفس ذات الفاعل او القابل فالفاعلية بمعنى تلك الخصوصية الفاعلية عين ذات البارى جل شأنه لانه بنفس ذاته المقدسة عين تلك الخصوصية الفاعلية وهذه الخصوصية القابلية فى الهمولى عين ذات الهمولى لانها بنفسها عين ذات القبول لان لها ذات عرضها القبول

ص ٢١٦ قوله - وهذا كما ان الجهل وجنوده - هذا تنظير للمقام

اعنى مقام حكاية ما يكون فى غاية البعد عن شىء عنه بوجه كحكاية الهيولى (التى فى غاية البعد عن البارى حيث انه تعالى ينبوع النور ونور الانوار والهيولى معدن الغواسق ومنبع الظلمات) عنه تعالى فى كونها بذاتها عين التابلية كما انه تعالى عين الفاعلية بمقام حكاية الجهل الذى هو فى غاية البعد عن العقل عنه بوجه وذاك الوجه هو الحكاية فى بعض احكامه مثل انه قال تعالى للعقل اقبل فاقبل و قال تعالى للجهل ايضاً اقبل لكنه ادبر فلم يقبل فهما فى مقام توجيه الامر اليهما متوازنان فيكون الجهل كالعقل فى ذلك الحكم كما انه مثله فى عدد جنوده على ما فى رواية محكية فى الكافى حيث يذكر فيها لكل من العقل والجهل سبعون جنداً ويكون كل جند من الجهل بازاء جند من جنود العقل من الصفات الحميدة والرذيلة

« قوله - اى اذ جاءت بالفعل من حيث القبول - اى من جهة انها بالفعل متلبسة بصورة مخصوصة كالمصورة بصورة الكلب مثلاً فيقال لها الموضوع باعتبار تلبسها بتلك الصورة بالفعل

« قوله - ومن حيث انها لم تتلبس بعد بالصورة - اعلم ان الهيولى فى نفسها عبارة عن القوة بمعنى ان القوة ذاتى لها بذاتى باب الايساغوجى اى ليس بخارج عن ذاتها بل تكون عين ذاتها و هذا الذات التى فى مرتبة ذاتها عين الثوة لها قوة قبول صورة او صور معينة وتلك القوة التى عرضى لها اى خارج عن حقيقةها و عارضة عليها وهى التى تسمى بالامكان الاستعدادى وهى التى تزول عند طرود الفعلية عاينها اى صارت الهيولى متلبسة بالصورة التى كانت فيها قوة قبولها بالفعل اذاتين ذلك فنقول لفظ الموضوع يطلق على الهيولى باعتبار تلبسها بصورة معينة

بالفعل واما لفظ الهيولى فهل يطلق عليها باعتبار كون تلبسها بالصورة المعينة بالقوة فى مقابل مفهوم الموضوع فتكون القوة العرضية التى قلنا انها امكان استعدادى ماخوذاً فى مفهوم الهيولى او انه يطلق عليها باعتبار كون نفس ذاتها قوة التى تكون ذاتيا لها بالذاتى فى باب اليسانوجى فوجهان المستظهر من صدر المتالين (قده) هو الاول والمختار عند المصنف (قده) هو الاخير ويترتب على الاول عدم صحة اطلاق الهيولى على هيولاء الافلاخ الا بالتجريد اذ ليس فيها قوة قبول صورة او صور اخرى غير ما يكون متلبسة بها بالفعل وعلى الثانى صحة اطلاقها عليها من غير تجريد

ص ٢١٨ قوله - اما ان يكون بواطنها اصغر من ظواهرها - قال (قده) فى الحاشية ذكر هذا الشق اعنى كون بواطنها اصغر من ظواهرها لاستيفاء الشقوق المحتملة والافلاخ احتمال الظاهر هو مساوات الظاهر والباطن لان الاجزاء الجوهرية التى من مجاورتها بوضع مخصوص تحدث شكل الزاوية تكون كالخط الجوهرى وهو على حىال الخط العرضى فكما ان الخط العرضى لا عرض له حتى يكون ظاهره مخالفاً لباطنه فكذلك الخط الجوهرى لعدم التفات بينهما فى كونهما خطأ الا ان الجوهرى متحيز بالذات والعرضى متحيز بالعرض انتهى بمعناه (اقول) فاللازم (ح) بناء على ان يكون الغرض استيفاء الشقوق ان يذكر احتمال ان يكون البواطن اكبر من الظواهر لانه المحتمل ايضا وتفصيل ذلك ان الظواهر من الدائرة اى جانبها من طرف المحذب اذا كانت متلاقية كبواطنها اى طرفها المقعر فاما ان يكون الظاهر والباطن من كل جزء متساوياً او متخالفاً وعلى الثانى اى تخالف ظاهر كل جزء مع باطنه اما ان يكون الظاهر اصغر والباطن اكبر او يكون بالعكس فما ذكره المصنف (قده) ليس فيه استيفاء للشقوق ثم ان

فرض اختلاف الظواهر والبواطن مع كون الظواهر كالبواطن متلاقية خاف
حيث ان اصغرية كل من الظواهر او البواطن توجب عدم تلاقيها فالبواطن
اذا كانت اصغر من الظواهر المتلاقية يجب ان لا تكون متلاقية والافصح
تلاقيها كالظواهر فكيف يفرض اصغريتها من الظواهر المتلاقية اللهم الا ان
يكون تلاقى الظواهر بمدخلة بعضها فى بعض وتلقى البواطن بتلاصق
سطح بعضها مع بعض آخر

« قوله - و على الثانى يلزم انقسام الجزء - يعنى على تقدير
عدم تلاقى الظواهر بل تحقق الفرجة بين الظواهر يلزم انقسام هذه الاجزاء
اذ كل منها ينقسم الى جزئين جزء من طرف الظاهر الذى لا يكون متلاقيا
مع الظاهر من الجزء الذى يليه من طرف يمينه ويساره وجزء من طرف
الباطن اعنى مقعر الدائرة الذى يكون ملاقيا مع باطن ما فى جانيه و
هذا الانقسام من اقسام الانقسام الوهمى من ناحية اختلاف العرضين الغير
القارين لان الملاقى من اجزاء كل جزء مغاير مع غير الملاقى من اجزائه
فبالضرورة انقسم كل جزء الى جزء ظاهر غير ملاق مع ظاهر ما يليه وجزء
باطن ملاق مع باطن ما يليه (اقول) نفس فرض الظاهر والباطن فى كل جزء
كاف فى الحكم بالانقسام من غير حاجة الى هذا التطويل كما لا يخفى
ثم انه على تقدير عدم ملاقات الظواهر وتحقق الفرجة بين الظواهر يلزم الانقسام
من جهة اخرى لان الفرجة التى بين ظاهر الجزئين من كل من الاجزاء اما ان
تسع لجزء من الاجزاء اى يكون حيزه بمقدار يسع جزء او لا يسع بل يكون
انقص من مقدار جزء فعلى الاول يلزم ان يكون الجزء الباطن ضعف الجزء
الظاهر لان الجزء الظاهر ح مع الفرجة التى تليه يكون بقدر الجزء الباطن فيلزم
انقسامهما معا لكون الظاهر بقدر النصف من الباطن والباطن بقدر ضعف

الظاهر وعلى الثانى فيلزم ان يكون حيز الفرجة انقص من الجزء و هو
ايضا مستلزم الانقسام

« قوله - وقالوا ان البصر يخطئ فى امر الدائرة - وقالوا ان
من شرط الاحساس بالشىء ان يكون على قدر يمكن للقوة الحاسة
احساسه فلولم يكن كذلك فلا يتعلق به الاحساس كالذرات المبتوتة حيث
انها مع كونها موجودة غير محسوسة وكالاصوات الخفية ولما كانت
التضاريس الموجودة فى الدائرة متجاوزاً فى الصغر عن الحد الذى شرط
فى الاحساس فلاجرم لانكون محسوسة

ص ٣١٩ قوله - وهذا مستلزم للطفرة - اى عدم موافاة الخط
المذكور فى حركة جميع اجزاء المسافة كما هو واضح

« قوله - وحجج اخرى لديهم دائرة - كحجب المتوسط
طرفيه عن التماس وكحركة الموضوعين على طرفى المركب من اجزاء
وتر كالثلاثة مثلاً لاعلى التبادل او اجزاء شفع على التبادل وكلزوم سكون
المتحرك وكلزوم تسادى حركة السريعة والبطيئة فى مثال الدلو والقلاب
على ما سيحىء بيانه

فى اثبات تناهى الابعاد

ص ٢٢٢ قوله - ثم قال وان اشتبهى احد - وقد زاد الشيخ على
البرهان الذى اقامه قوم من المتقدمين اموراً
الاول تحصيل البعد الاصلى
والثانى اعتبار وجود الزيادات الغير المتناهية بالفعل على ذلك
البعد الاصلى

والثالث اعتبار عدم كون تلك الزيادات على سبيل التناقص بل اما تكون على سبيل التزايد او على سبيل التساوى لكنه فرض التساوى لتمامية البرهان به

والرابع اعتبار اجتماع زيادة كل بعد مع زيادة بعد فوقه حتى يلزم اجتماع جميع زيادات تحتانية فى بعد فوقها فيلزم وجود بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية وبهذا الامر الرابع يندفع عنه ما اورده هو على القدماء

« قوله - وتراً لزاوية التقاطع - اى وتراً لزاوية تحدث من تقاطع ذلك الخط الذى هو وتر مع الضلعين الحاصلين من الامتدادين الممتدين من النقطة المفروضة الى غير النهاية كساقى المثلث

ص ٢٢٣ قوله - واعترض عليه صاحب المحاكمات - وحاصل

اعتراضه يرجع الى امرين

الاول ان الخط الذى فرضناه نصف ذراع وان كان قابلاً الى الانقسام بلا نهاية لكن فعلية هذه الانقسامات الغير المتناهية وخروج جميعها من القوة الى الفعل محال كيف والا ينتهى الى حد لا يقبل بعده الانقسام وهو مع كونه قابل الانقسام الى غير النهاية خاف : بل معنى انقسامه الى غير النهاية هو كانه لا ينتهى العدد فى انه لا ينتهى انقسامه الى مرتبة لا يقبل بعدها الانقسام كما ان العدد لا ينتهى الى مرتبة لا يمكن ان تكون بعدها مرتبة اخرى لا ان جميعها توجد بالفعل وعلى هذا فالامر الثانى من الامور التى زادها الشيخ فى البرهان وهو اعتبار وجود الزيادات الغير المتناهية بالفعل على البعد المفروض اصلاً فى الزيادات المفروضة على سبيل التناقص غير معقول

الثاني ان هذه الزيادات الغير المتناهية على سبيل التناقص لو فرض
 فعليتها وتحققها في الخارج دفعة لكان اللازم من تحققها ان يكون البعد
 المشتمل عليها غير متناه قطعاً ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد
 الاجزاء من غير فرق بين ان يكون الازدياد على سبيل التزايد او التساوي
 او التناقص ففرض تساوي الزيادات مما لاحاجة اليه بل البرهان على فرض
 تحقق المجال اعني تحقق الانقسامات الغير المتناهية دفعة في الخارج يتم
 ايضا في الازدياد على سبيل التناقص

« قوله - واجاب بان نسبة زيادة البعد - اعلم انا اذا فرضنا
 بعد الاصل ذراعاً مثلاً وزدنا عليه ذراعاً وجعلناه بعداً ثانياً ثم زدنا على البعد
 الثاني ذراعاً وجعلناه بدأً ثالثاً وهكذا الى غير النهاية تحصل زيادات غير
 متناهية وهي من الكم المتصل الذي نوع من الكم العنسي ولبعضها نسبة
 الى بعض آخر وتكون تلك الزيادات معروضة للعدد لصيرورتها معدودة
 بالزيادة الاولى والثانية وهكذا الى غير النهاية ولبعض الاعداد العارضة
 عليها نسبة الى بعضها الاخر ونفس الابعاد المفروضة من البعد الاول الى
 آخر الابعاد ايضا معروضة للعدد ويكون لبعض اعدادها نسبة الى بعضها
 الاخر فتتحقق نسب ثلاث (احديها) بين عدد الزيادات بعضها الى بعض وهي
 من قبل نسبة الغير المتناهي الى المتناهي و (ثانيتها) بين عدد الابعاد بعضها
 الى بعض وهي ايضا كالأولى من قبيل نسبة الغير المتناهي الى المتناهي و
 (ثالثتها) بين مقدار الزيادات بعضها الى بعض وتمامية هذا البرهان تتوقف
 على كون هذه النسبة ايضا كالأولين من قبيل نسبة الغير المتناهي الى
 المتناهي وهو يتوقف على ان لا تكون الزيادة على سبيل التناقص بل
 كان على وجه التساوي او التزايد اذ لو كان الزيادة على وجه التناقص لم

تكن نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادة الى عدد الزيادة مثلاً اذا كانت الزيادة في البعد الثاني شبراً وفي الثالث نصف شبر وفي الرابع ربع شبر وفي الخامس ثمنه وفي السادس نصف ثمنه يكون عدد الزيادات خمسة ونسبة عدد زيادة الاولى الى الخامسة نسبة الواحد الى الخمسة وهى الخمس ونسبة مساحة زيادة الاولى الى مساحة زيادة الخامسة ليست كنسبة الواحد الى الخمسة لان مساحة زيادات البعد السادس لا تكون خمسة اضعاف مساحة زيادة البعد الثاني مع ان عدد زياداته خمسة اضعاف زيادة البعد الثاني وهذا بخلاف ما اذا فرضنا كون الزيادة على وجه التساوى فان زيادة البعد الثالث على البعد الثاني فى المفروض المتقدم تكون شبراً فتصير مساحة زياداته شبرين ومساحة زيادة بعد الرابع ثلاثة اشبار وبعد الخامس اربعة ومساحة بعد السادس خمسة اشبار وعدد زياداته ايضاً خمسة فتكون نسبة عدد زياداته الى زيادة الاولى كنسبة مساحة زياداته الى مساحة زيادة الاولى ككتاهما كنسبة الواحد الى الخمسة بالخمس ولو فرض بلوغ عدد الزيادات الى غير النهاية لكانت مساحة الزيادات ايضاً غير متناهية ولذا احتج الشيخ الى فرض تساوى الزيادات لخراج ما اذا كانت الزيادات على وجه التناقض

ص ٢٢٢ قوله - وبه اجاب ايضاً - اورد المحاكم على الشيخ

بمثل ما اورده الشيخ على تقرير المتقدمين وقال بانه مع ازدياد الامور الاربعة المتقدمة على برهان المتقدمين المنع الذى اورده عليهم غير ساقط عنه فان اللازم مما بينه ليس الاوجوب زيادات غير متناهية متساوية لاجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد آخر تحته الا بقدر متناه واجاب عنه بانه لما كانت

نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادة الى عدد الزيادة او كنسبة عدد البعد الى عدد البعد وكانت نسبة عدد الزيادة الى عدد الزيادة وعدد البعد الى عدد البعد نسبة الغير المتناهي الى المتناهي يجب ان تكون نسبة الزيادة الى الزيادة ايضا نسبة الغير المتناهي الى المتناهي فلا جرم ينتهي الى وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية حتى تكون نسبته الى زيادات بقية الأبعاد نسبة الغير المتناهي الى المتناهي

« قوله - و كذا يخرج منه الجواب عما يقال حكم الكل المجموعى - اورد الفخر الرازى على الامر الرابع الذى اعتبره الشيخ فى البرهان وهو اجتماع زيادة كل بعد مع زيادة بعد فوقه حتى لا يزم وجود بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية وقال بان تحقق كل واحدة من تلك الزيادات فى بعد لا يستدعى تحقق الجميع فى بعد لامكان ان يكون الحكم فى الكل الافرادى مغايراً مع الحكم فى الكل المجموعى كما فى مثل هذا الرغيف يشبع كل جائع حيث انه يصح مع انه لا يصح الحكم بانه يشبع مجموع الجياعان و اجاب المحاكم عنه بما ذكر من انه لما كانت نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عددها الى عددها او كنسبة عدد البعد الى عدده يجب ان يكون حكم الكل الافرادى فى المقام متجداً معه فى الكل المجموعى فلا جرم لا بد من وجود بعد مشتمل على مجموع الزيادات الغير المتناهية حتى تكون نسبته الى زيادات بقية الأبعاد نسبة الغير المتناهي الى المتناهي كما تكون النسبة بين اعدادها و اعداد الأبعاد كذلك فثبت ان الأشكالات الثلاثة على برهان الشيخ اندفعت من ناحية انحفاظ النسبة بين الزيادات بعضها مع بعض وبين اعداد الزيادات و اعداد الأبعاد بعضها مع بعض وكون النسبة بين الأعداد نسبة الغير

المتناهي الى المتناهي وانه يجب ان تكون بين الزيادات ايضا كذلك و
ان انحفاظ النسبة كذلك يتوقف على ان لا تكون الزيادة على سبيل
التناقص هذا ما ظهر لي في هذا المقام ، ثم ليعلم ان حق القول في المائز
بين الكل المجموعى والكل الافرادى وما يسرى الحكم من كل واحد
الى الاخر وما لا يسرى : ان يقال اذا كان المحكوم عليه فى الموضوع هو
كل فرد من الافراد بنحو اللابشرطية سواء كان منفرداً عن غيره او ملحوظاً
معه فيسرى الحكم من كل واحد من الافراد على المجموع مثل كل انسان
ضاحك حيث ان الضاحكية ثابتة لكل فرد من الانسان مطلقاً سواء كان
منفرداً او مع بقية الافراد واذا كان كل واحد من الافراد بشرط الانفراد
محكوماً عليه فلا يسرى الحكم على العام المجموعى وذلك مثل هذا
الرغيف يشبع كل جائع حيث ان كل جائع بشرط الانفراد يكون محكوماً
عليه بهذا الحكم وان كان كل واحد بشرط الانضمام موضوعاً للحكم فلا
يسرى الحكم الى الافراد فى حال الانفراد وذلك مثل هذا الحجر يرفعه
العشرة من الرجال فان المحكوم عليه هو آحاد العشرة بشرط الانضمام
لامطلقاً : اذا تبين ذلك الضابط فنقول صحة الحكم بوجود كل من
الزيادات فى بعد لا يختص بحال انفراد كل زيادة عن الاخرى ضرورة صحة
الحكم على كل واحدة من الزيادات بكونها حاصلة فى بعد مطلقاً سواء
كانت منفردة او مجتمعة مع بقية الزيادات فيكون المورد مما يسرى حكم
الكل الافرادى على العام المجموعى كما لا يخفى

ص ٢٢٦ قوله - الصورة فى هذا العالم لاتنفك عن الهيولى -

انما خصص الصورة الغير المنفكة عن الهيولى بالصورة الموجودة فى هذا
العالم لاختصاص دليله وهوتناهى الابعاد بهذا العالم حيث لا يجرى دليل

تناهى الابعاد فى الصورة المثالية لعدم كونها من المتحركات و ذوات
الادضاع و قد عرفت ان براهينه كبرهان السلمى و التطبيق مثلاً يجرى فى
ذوات الادضاع اذ مالا وضع له بمعنى انه ليس قابلاً للإشارة الحسية فلا
يكون متحيزاً لا يمكن ان يقال انه هيئنا او ها هناك فلا يمكن ان يرسم فيه
خطان كساقى المثلث و لان يرسم عليه خط غير متناه من طرف و متناه من
طرف آخر لكى يجرى فيه برهان السلمى او التطبيق و مالا حركة له لا يمكن
اثبات تناهيه ببرهان المسامطة او الموازات المبنيتين على الحركة كما لا يخفى

« قوله - والمراد بالجسم هنا الامتداد الجسمانى - يعنى ان
المراد بالجسم هنا الصورة الجسمية لا الجسم المركب منها و من الهولى
وانما يطلق ويراد منه الصورة الجسمية لانها الجسم فى بادى النظر حتى
لو لم يلجئنا البرهان الى وجود الهولى فى الجسم لما كنا مذعنين بها
لانها غير محسوسة لا يدركها الحس و انما يذعن بها العقل بقوة البرهان
فالمحسوس من الجسم ليس الا الصورة الجسمية

« قوله - لما كان قبولاً قوامه - يعنى الجسم ذو شكل لاجل
وجود الهولى التى ذاتها عبارة عن القبول ولا يكون القبول خارجاً عن
حقيقتها بل هو نفس حقيقتها و فى احتياج الجسم فى التشكل الى الهولى
التى نفس ذاتها القبول و التصريح بكون الهولى الكذائى هى المحتاج
اليها الصورة فى تشكلها اشارة الى ان الهولى ليست معطية للشكل بالصورة
فان الذات التى ليست الا القبول لا تكون فاعلة لشيء اصلاً و اعطاء الصورة
فعل لا يصدر عن الهولى التى هى عين القبول بل الصورة فى قبولها الشكل
من و اهبها مفتقرة الى الهولى فكانت الهولى قوة قبول الشكل للصورة
لانها و اهبها اياها كما لا يخفى

٤ قوله - او وحد الجسم - يعنى لو كان الشكل عن الصورة نفسها فى حال انفرادها عن الهيولى للزم وحدة الشكل و وحدة مقدار الجسم كالأما اما وحدة الشكل فلانه معلول للصورة الجسمية الواحدة ومعلول الواحد واحد و اما مقدار الجسم فلان الشكل على اصطلاح الحكيم تابع للمقدار وعلى اصطلاح المهندسين نفس المقدار فعلى تقدير ان يكون نفس المقدار فوحدته وحدته وعلى تقدير ان يكون تابع المقدار تكون وحدته مستلزماً لوحدته لان وحدة التابع تستلزم وحدة متبوعه اذ لا يعقل ان يكون التابع من حيث هو تابع واحدا ومتبوعه متعدداً واما ان الصورة الجسمية واحدة فلما تقدم فى ابطال قول ذييمقراطيس من ان طبيعة الامتداد طبيعة نوعية لا يختلف مقتضاها فهى ان اقتضت شكلاً اقتضت شكلاً واحداً ومقداراً واحداً

٥ قوله - بلا مدخلية للمادة ولواحقها - سيذكر فى آخر هذا الفرع ان المراد من لواحق المادة مثل الاتصال والانفصال والتخلخل والتكاثف وقبول الكيفية الفعلية اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والكيفية الانفعالية من الانفعالات التى تذهب بسرعة كصفرة الوجع و حمرة الخجل والانفعاليات التى تذهب ببطؤ كصفرة الذهب و حلاوة العسل وعن القبسات ان لواحق المادة عبارة عن مثل الاحياز والاضاع والجهات والابعاد والازمنة والاقوات والحدود والامتدادات

ص ٣٢٧ قوله - والمطلوب نفى الكلية والجزئية - اى المطلوب من ذكر هذا اللازم هو بيان لزوم نفى الكلية والجزئية لالزوم تساوى الجزء والكل لانه داخل فى المحذور الاول فحاصل المحذور الاخير هو انه لو كان الامتداد الجسمانى علة للمشاكل والمقدار للزم تساوى الجزء والكل

فى الشكل والمقدار ولو تساوى الجزء والكل فى المقدار للزم نفى الجزء والكل اى ان لا يكون جزء ولا كل فتساوى الجزء والكل وان كان فى نفسه محذوراً الا انه مستلزم لمحذور آخر وهو نفى الكل والجزء فقد يكون النظر الى انه فى نفسه محذور وقد يكون النظر الى ما يازمه من المحذور فهو باعتبار نفسه داخل فى المحذور الاول وهو لزوم تساوى جزء الجسم وكله فى المقدار والشكل وباعتبار لزوم نفى الكلية والجزئية يجعل محذور آخر مترتباً على هذا الشق اى كون لزوم الشكل للامتداد بنفسه عن نفسه.

ص ٢٢٨ قوله - يلزم ان تكون بذاتها تحيزت - الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لولم يشغله لكان خلا، كداخل الكوز بالنسبة الى الماء والمكان عندهم قريب الى معناه العرفى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسريرمثالا فالواقع من شاطئ الجبل مثلاً وهو فى الهواء فى حيز اذ يقال انه هنا او ههنا وليس فى مكان اذ لا يعتمد على شىء فاذا حصل فى الارض حصل فى مكان فالمكان عندهم اخص من الحيز وعند الحكماء هما واحد وهو البعد المجرى الموجود على طريقة الاشرار او سطح باطن الحادى المشتمل على سطح ظاهر المحوى،، اذ اتين ذلك فنقول كون الهىولى مجرداً عن الصورة ذات وضع اى مشاراً اليها بالاشارة الحسية انها هنا او هناك ليس الا بمعنى كونها فى هذا الحيز او ذاك فلو كانت مجردة عن الصورة ذات وضع لكانت مجردة عنها متحيزة فتكون متحيزة بالذات مع قطع النظر عن الجسمية وهو محال لانها اذا كانت بذاتها متحيزة ومشاراً اليها بالاشارة الحسية فاما لاتكون قابلة للانقسام اصلاً فهى نقطة جوهرية او تنقسم فى الطول فقط فهى خط

او في العرض ايضاً فهي سطح او في الابعاد الثلاثة فهي جسم مع انها ليست بشيء من ذلك بل هي الهيولا

ص ٢٢٩ قوله - فالمراد من التشخيص هنا اشارة التشخيص - لما كانت الصورة الشخصية كما عرفت في شكلها محتاجة الى الهيولى وكان تشخيصها بوجودها الخاص واما الشكل وسائر ما يطرء عليها من احوالها و اعراضها امارات تشخيصها اثباتاً لامشخصاتها ثبوتاً : كانت الصورة في بعض اعراضها محتاجة الى الهيولى و هو الشكل فالمحتاج الى الهيولى ليس طبيعة الصورة ولا وجودها بل بعض اعراضها واما الهيولى فهي في وجودها محتاجة الى طبيعة الصورة لا بمعنى ان طبيعة الصورة فاعل الهيولى ومعطى وجودها بل بمعنى كون الوجود مفيضاً عليها من علتها التي هي العقل المفارق والمعقب القدسي من ممر الصورة فتكون الصورة شريكة لعلتها اي الوجود يمر عليها ويفاض على الهيولى وهذا حقيقة عليية طبيعة الصورة للهيولى فان شئت فقل ان علة الهيولى هي الصورة مع العقل المفارق و تكون الصورة شريكة لعلتها لكن بالمعنى المذكور اعني تكون ممر وجود الهيولى من علتها وان شئت فقل انها مع الهيولى مستندة الى العقل المفارق حيث انه يوجد هما معا ابداعاً ويحفظ الهيولى بتلاحق الصور بقاء ولا اختلاف في التعبيرين في الحقيقة بعد وضوح المعنى اعني كون فيض الوجود يمر بواسطة الصورة على الهيولى

« قوله - كالجنس والفصل في الانواع المحصلة - المراد بالانواع المحصلة هي الانواع الموجودة في الخارج كالانسان مثلاً فان الجنس والفصل موجودان بوجوه واحد ضرورة ان التركيب بينهما اتحادى قطعاً وهذا لا ينافي عليية الفصل للجنس فان هذا الوجود الواحد من حيث انه

وجود الفصل علة ومن حيث انه وجود الجنس معلول وهذا بناء على كون مفيض وجود الجنس غير الفصل اعنى العلة الفاعلية لوجودهما فانه يوجد مهية الفصل و الجنس لكن بامرار الوجود من الفصل الى الجنس واما بناء على التحقيق من كون الفصل حقيقة نفس وجود الجنس فالامر اظهر حيث ان موجودية الجنس (ح) بالفصل كما في كل مهية حيث انها موجودة بالوجود فيكون استناد الموجودية الى الفصل بالحقيقة والى مهية الجنس بالعرض والمجاز وليس الوجود امرأ ينظم الى المهية بل هو نفس تحقها فان الفصل ليس الا تحقق الجنس وعلى التقديرين ليس الفصل امرأ منضمأ الى الجنس حتى يكون التركيب بينهما انضمامياً بل هما متحدان في الخارج فان كان الفصل مهية تكون مهية موجودة بعين وجود وجوده الجنس وان كان نفس وجود الجنس فليس الانفس تحقته لا امرأ منضمأ اليه وهذا مطرد في جميع المهيئات المركبة من الجنس والفصل سواء كانت من المركبات الخارجية كالجسم المركب من المادة والصورة و من البسائط كالاعراض لكنه في البسائط اظهر ووجهه واضح حيث ان المادة والصورة في المركبات الخارجية ماخذ اشتقاق جنسها وفصلها اي يؤخذ جنسها من مادتها وفصلها من صورتها ويكون التغاير بين جنسها ومادتها وبين فصلها وصورتها بالاعتبار فرما يتوهم (ح) كون وجود الجنس و الفصل فيها متغايراً لتغاير ماخذهما الذي هو المادة والصورة واما في البسائط الخارجية فليس لهذا التوهم سبيل حيث لا يكون ما يوجب توهم التغاير بين جنسها وفصلها في الخارج فوجود السواد في الخارج الذي هو وجود واحد بسيط ينتزع عنه اللونية التي هي جنس السواد ومفرقته لنور البصر التي هي فصله لا ان جنسه ينتزع من شيء هو مادته وفصله من شيء هو

صورته حيث لامادة له ولاصورة كما هو واضح وحاصل الجواب ان طبيعة الصورة من حيث التحقق تكون علة للهيولي وهي بتلك الحثية ليست اضعف وجوداً من الواحد بالعدد لكونها متحققة بعين تحقق الفرد بل الفرد ليس الاتحققة فيكون كالواحد بالعدد

« قوله - مع ان شركة خفيف المؤنة - يعنى لوسلم كون طبيعة الصورة من حيث الكلية والابهام اذ من حيث الفرد المنتشر علة للهيولي فلا محذور ايضا لوجهين (احدهما) من ناحية علية الصورة حيث انها ليست علة مستقلة ولاشربكة العلة بمعنى كونها جزء من العلة الفاعلية بل بالمعنى المتقدم فى الحاشية السابقة من كونها ممر وجود الهيولي من ناحية علتها (وثانيهما) من ناحية الهيولي حيث انها وان كانت واحدة بالعدد لكنها لمكان ضعفها فى الوجود حيث ان حظها من الوجود كونها قوة الوجود وانما يقال لوجودها الوجود باعتبار مقياسه الى العدم ففى مثل ذلك الوجود الضعيف الذى حظها من الموجودية كونه قوة الوجود لاغر و فى اسناده الى الواحد بالعموم كما يقال عند تحقق اعدام متعددة من اجزاء العلة التامة لوجود شىء ان عدمه يستند الى جامع هذه الاعدام لثلايلزم توارد كل عدم على العدم الواحد وهو عدم ذلك الشىء ولايشكل بان عدم المعلول واحد بالعدد و جامع اعدام اجزاء علة وجوده واحد بالعموم فكيف يكون الواحد بالعموم علة لواحد بالعدد لكون العدم خفيف المؤنة يكفيه الواحد بالعموم بل التحقيق انه لاشىء ههنا يستند الى كل عدم من اعدام اجزاء علة وجوده وليس الا انه لم يتحقق علة الوجود ولم يتحقق المعلول

ص ٢٣٠ قوله - للإشارة الى انها ايضا من مقومات الاجسام النوعية -

يعنى كما ان الامتداد الجسماني اعنى الصورة الجسمية من مقومات الجسم المطلق وجزء من مهمته كذلك الصورة النوعية من مقومات الجسم النوعى وكما ان الصورة الجسمية محصلة للهيولى كذلك الصورة النوعية محصلة للهيولى المجسمة فنسبة الصورة النوعية الى الهيولى المجسمة اعنى الجسم المطلق نسبة الفصل الى الجنس فكل واحد منهما عرضى بالنسبة الى الاخر خارج عن حقيقته وذاتى بالنسبة الى النوع المركب منهما

« قوله - ذا صور نوعية جسم تقف - اى الجسم المطلق وجد في حال يكون ذا صورة نوعية والمراد بالصورة النوعية هى المبدء للانار المختلفة فى الاجسام وانما سميت بالنوعية لتنوع الاجسام بها اى صيرورتها بها نوعاً محصلاً كالماء والنار فهى منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل اى مقومة ومحصلة للنوع لما عرفت من انها داخلة فى حقيقة الجسم النوعى وتسمى بالطبيعة ايضاً باعتبار كونها مبدء للحركة والسكون الذاتيتين و بالقوة باعتبار تأثيرها فى الغير وبالكمال لصيرورة الجنس بها بالفعل نوعاً مركباً وهى الفصل من كل جسم نوعى وانما الفرق بينها وبين الفصل بالاعتبار اعنى اعتبار بشرط لا ولا بشرط

ص ٢٣١ قوله - التى نوع كل منها منحصر فى الشخص الابداعى -

ذكر انحصار نوع ككل من المثل النورية وازباب الانواع فى الشخص الابداعى فى هذا المقام كانه دليل على تخالفها بالنوع اذ مع انحصار كل نوع منها فى الشخص الواحد يكون كل فرد منها مخالفاً مع الاخر تخالفاً نوعياً نظير تخالف فرد من الغنم مثلاً مع فرد من الفرس حيث ان كلامهما فرد من نوع مغاير مع نوع الفرد الاخر ووجه كون نوع كل من المثل النورية منحصراً فى الشخص هو انتفاء المادة عنها اذ بالمادة القابلة للفصل

والوصل والتخلخل والتكاتف يتكثرفر اد حقيقة واحدة فما لا مادة له اصلا كالعقول او كانت له مادة ولكن مادتها لا تكون قابلة للخرق والالتيام كالافلاك لا تكون متكثرا لافراد ولا لاجل انتفاء المادة عنها لكونها من عالم العقول عبر عنها بالشخص الابداعى اذ المراد بالابداعى هو الموجود الغير المسبوق بالمادة والمدة والمثل النورية كالعقول المرتبة الطولية كلها كذلك لانها مخرجة من اللبس الى الايس دفعة واحدة دهرية و انها موجودة فى الصقع الربوبى لغلبة احكام الوجوب عليها و استهلاك احكام الامكان فيها بحيث انها موجودة بوجود الله تعالى لا بايجاده باقية ببقاء الله لا بابقائه

« قوله - فان موجودات - وقدم شرح ذلك فى الفرر المعقود فى تحقيق مهية المثل الافلاطونية من الالهيات عند قوله (فذى من المخروط مثل القاعدة) (وذاك نقطة لكل واجدة) (وذلك الاصل وذى فروعه) (و ذلك الكلى اى وسيعه)

« قوله - مفهوماً فهو ذاتى - يعنى اختلاف ارباب الانواع والمثل النورية ذاتى لما عرفت فى الحاشية السابقة من ان كل فرد منها نوع مغاير مع نوع الفرد الاخر فى المهية فيكون اختلافها فى ذاتها والذاتى لا يعلل كما لا يقال لم جعل الانسان انساناً او حيواناً او ناطقاً ولا يقال ايضا لم جعل مخالفاً مع الفرس نعم يصح السؤال بان المختلف بالذات مع الفرس لم صار موجوداً وانما قال اختلاف اولات الاظلمة مفهوماً احتراماً عن جهاتها الوجودية النورية حيث انها لا اختلاف بينها من حيث الوجود كما قال فى مبحث المثل من الهيات حاكياً عن المعلم الاول ان الاشياء التى فى العالم الاعلى كلها ضياء لانها فى الضوء الاعلى ولذلك كان كل

واحد منها يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار كلها في كلها والكل في الواحد والواحد منها هو الكل انتهى

« قوله - از اختلاف مفاهيم الاسماء والصفات - المراد بالاسماء باصطلاح العرفاء هو ظهور الذات الاحدية بالاسماء والصفات فظهوره تعالى بمعنى العالمية او الرحيمية هو الاسم وكلمة العالم او الرحيم اسم للاسم وهذا الظهور الاسمائي ملزوم عندهم للاعيان الثابتة اي الماهيات الكلية الموجودة بوجوده تعالى لاجوداتها الخاصة وتلك الماهيات لازمة للظهور الاسمائي لزوماً غير متأخر في الوجود نظير لوازم الماهية لا لوازم الوجود بحيث لو كانت الاسماء مهية له تعالى لكانت الاعيان الثابتة لازمة لمهيته تعالى عن ذلك وقد عرفت في مبحث المثل الافلاطونية ان المثل سميت بالمثل لكونها امثالا وحكاياتا واطلالا لما فوقها من الاسماء الحسنى للحق تعالى فيصير عالم الاسماء ارباباً لعالم المثل كما ان المثل ارباب لما دونها من افراد الطبيعة الموجودة في عالمنا فعالم الاسماء (ح) ارباب الارباب والمثل صور اسمائه وحكايات صفاته تعالى

« قوله - وهي لا مجعولة بلا مجعولة وجود المسمى - لان صفاته تعالى لوازم ذاته ولوازم الشيء لا تكون مجعولة بالاستقلال في مقابل الشيء نفسه بل يكون تابعة له فان كان الشيء مجعولاً فلوازمه مجعولة بعين مجعوليته وان لم يكن مجعولاً فلوازمه لا مجعولة بعين لا مجعوليته

« قوله - ففي الافلاك موادها المتخالفة بالنوع - اقول انهم لم يثبتوا تخالف مواد الافلاك بالنوع بل الثابت عندهم وحدة مواد العناصر بالشخص بدلالة انقلاب العناصر بعضها الى بعض المستلزم لبقاء المادة المشتركة بينها وحيث ان الانقلاب منتف في الافلاك فلا يكون دليل على

وحدة المادة فيها لانه دليل على تعددها بالنوع نعم يمكن ان يستفاد
تعددتها النوعي من دلالة عدم قبول كل مادة منها الا الصورة الحاصلة لها
ولكن يندفع بان هذا الاختلاف لعله من ناحية صورها النوعية الحاصلة
لها فلا يكون دليلاً على اختلاف مادتها نوعاً وبالجملة فتخالف مواد الافلاك
مع هيولى العناصر بعضها مع بعض لم يثبت بعد بالدليل

« قوله - اقول هذا غير موجه - يعنى سبب الاختصاص في
جزئيات عالم العناصر مثل سيرورة هذه القطعة من الارض ذهباً او حجراً
او نحوهما وان كان بسبب تعاقب الصور عليها وكون كل صورة سابقة معدة
لافاضة صورة لاحقة عليها موجبة لتخصص استعدادها لقبولها ولكن هذا
في كل عنصر ممنوع اذ كليها ابداعي عندهم بمعنى ان الصورة الارضية
الكلية اى كل الارض غير مسبوق بالمادة بل يكون افاضة وجودها ابداعياً
اى يكون دفعة واحدة دهرية

« قوله - بل اختلاف الحصص الوجودية - ومنشا اختلاف
تلك الحصص امران (احدهما) اختلاف وضعها اعنى الوضع بمعنى جزء
المقولة اى نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض او نفس المقولة اى مع
نسبتها الى ما فى خارجها اذ الوضع للجسم لازم غير متأخر عنه فى الوجود
بل يكون هوحين وجد وجد كذلك فيكون من قبيل لوازم المهية التى تكون
كالذاتى مما لا يعلل لكونه موجوداً فى مرتبة وجود موضوعه و بعين
وجود موضوعه (وثانيهما) من جهة قبول مادتها للفصل والوصل فيكون
منشأ لاختلاف حصصها

« قوله - كاختصاص جزء من الفلك - فان هذا الاختصاص
ايضاً لازم ذاتى لاجزاء الفلك فالقطب الشمالى اعنى هذا الجزء من الفلك

يقتضى بذاته السكون بحيث لو وضع هذا الجزء على نقطة المغرب لكان ساكناً ايضاً اي يتغير وضع حركة الفلك من المشرق الى المغرب فيحرك من الجنوب مثلاً الى الشمال لكون قطبية النقطتين ذاتياً لهما بحيث لو تحول عن مكانهما وانتقلا الى موضع آخر لم يخرجنا عن كونهما قطبياً ساكناً عند حركة الفلك

« قوله - فذهب الاشراقيون الى كونها اعراضاً - (اقول) ولعل اختلافهم هذا يرجع الى الاختلاف في الاصطلاح في العرض الذي لامشاحة فيه ولا يكون اختلافاً في المعنى حيث ان الاشراقي اصطاح في العرض بكونه الحال في محل مطلقاً سواء كان المحل مستغنياً عنه مطلقاً او مفتقراً اليه في الوجود او التنوع والمشائي يخصص العرض بالحال في المستغنى عنه مطلقاً واما الحال في المحل المفتقر الى الحال فهو ليس بعرض عنده مطلقاً سواء كان افتقاره اليه في اصل الوجود كالمادة الاولى بالنسبة الى الصورة النوعية او في التنوع كالمادة المجسمة بالنسبة الى الصورة النوعية فلا يكون عرضاً عنده وفي الحقيقة يتفق المشاء والاشراقي في كون الصورة النوعية حالاً في الهيولى المجسمة وفي ان الهيولى المجسمة في صيرورتها نوعاً خاصاً تحتاج الى الصورة النوعية ولكن اختلافهما في تسميتها عرضاً او جوهرأ

« قوله - و عندنا جواهر - اي عند الذاهين الى الحكمة المتعالية تبعاً لصدر المتألهين ويان ذلك يتوقف على تمهيد امور

الاول ان الصورة النوعية في كل نوع من الاجسام كالماء وال نار مثلاً عين فصله الحقيقي الاخير اذ ثبت ان التفاوت بين الصورة و بين الفصل بالاعتبار فواقع ما يكون به النار ناراً ونفس تلك الحقيقة من حيث هو

واقعه ونفس حقيقته مع قطع النظر عن انضياف اعتبار اليه و انضمام امر اليه في عالم الاعتبار لا يسمى باسم كمادة الاشتقاق في المشتقات حيث انها ايضا في عالم المفاهيم من حيث هي لا يسمى باسم و انما يشار اليها في ضمن احدى صيغ المشتقات و من حيث اعتباره اى اعتبار واقع ما به يكون النار نارا بشرط لاعما حل فيه اعنى الهبولى المجسمة التى معنى مبهم قابل لان بلحقها النارية فيصير بالحقاقتها نارا يسمى بالصورة النوعية و من حيث اعتباره لا بشرط عنه بل بحيث يكون عينه وجودا عند الانضمام يسمى بالفصل والفصل والصورة اسمان لتلك الحقيقة لكن بالاعتبارين و نفس تلك الحقيقة بلا اعتبارين لا يسمى باسم فليس فى الخارج الاشياء واحد وهو نفس ما يكون به الجسم نارا ولكنه يجىء فى الذهن باعتبارين فيكون لفظان ومفهومان وواقع واحد فكل لفظ مغاير مع لفظ آخر اعنى لفظ الصورة ولفظ الفصل وكل منهما حاك عن مفهوم مغاير مع مفهوم الاخر فى عالم اللفظ اثنان و فى عالم المفهوم كذلك لكن الحقيقة فى الخارج واحد وهذا معنى كون الصورة النوعية عين الفصول الحقيقية

الثانى ان الفصل كالناطق خارج عن حقيقة الجنس كالحيوان و يكون صدقه عليه عرضياً ويكون الفصل خاصة بالنسبة الى الجنس والجنس عرضا عاما بالنسبة الى الفصل وذلك واضح بعد وضوح خروج كل منهما عن حقيقة الاخر حيث ان الحيوان يصدق على ما لا يصدق عاينه الناطق ولا يصدق الناطق الاعلى ما يصدق عليه الحيوان

الثالث ان الجوهر مأخوذ فى حد الحيوان الذى يصدق على الناطق و يكون ذاتيا له اذ يقال فى حده انه جوهر ممتد اى جـ م و ناهى حساس متحرك بالارادة فمن اول مفهوم الجوهر الى انتهاء مفهوم المتحرك بالارادة

ذاتى للحيوان بمعنى انه ليس بخارج عن حقيقته بل كل جزء من حقيقته ولازم ذلك ان يكون صدق الجوهر على الفصل ايضاً عرضياً حيث ان الحيوان بما له من الاجزاء المقومة لحقيقته يصدق على الناطق صدقاً عرضياً ومن اجزائه المقومة الجوهر الجنسى فيكون صدق الجوهر على الناطق (ح) عرضياً وهذا معنى كون الصورة النوعية جوهرأ عرضأ اى بجوهرية الهيولى المعجمة (ان قلت) مهية الفصل الاخير كالناطق بالنسبة الى الانسان مهية من الماهيات فلا تخلو حالها من انها اما جوهر او عرض اذ المهية الممكنة لا تخلو عنها (قلت) الحق فى جواب هذا السؤال ان الفصل الذى هو عين الصورة النوعية وان الفرق بينهما بالاعتبار ليس من سنخ الماهيات حتى يجب ان يكون جوهرأ او عرضأ بل هو نفس وجود الشيء والوجود ليس بجوهر ولا بعرض الا بالعرض اى بعرض المهية الجوهرية والعرضية قال صدر المتألهين فى فصل الصور النوعية من الاسفار ان الصور النوعية هى محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود ليس بجوهر ولا عرض لما اشرنا الى ان فصول الجواهر متحدة المهية فى المركبات العينية مع الصورة الخارجية (١) و الجنس ليس بجنس لفصله المقسم (٢) بل من لوازمه التى يعمه وغيره (٣) فجنس الجوهر وان كان مقوماً للانواع

(١) اى ان الفصل عين الصورة فى الخارج كما ذكرناه وان التفاوت بينهما بالاعتبار

(٢) ذكر مقسمة الفصل كانه اشارة الى علة عدم كون الجنس جنساً لفصله وذلك لانه لو كان كذلك للزم ان يكون الجنس مقوماً للفصل اى داخلاً فى حقيقته وهو يناهى مع كون الفصل مقسماً له لان الشيء لا يكون مقسماً لجزءه

(٣) يبنى انه عرض عام له

المركبة الجوهرية لكنه عرضي خارج عن فصولها وصورها المأخوذة عنها (١) تلك الفصول فالصور الطبيعية ليست مهية جوهرية لكنها مفيد القوام للأجسام الجوهرية فلا تكون اعراضا بل هي اعلى ذاتا من الاندراج تحت احدى المقولات فلبساطتها ونوريتها وكونها مبادئ الاثار الخارجية يتحدث اللفظ بعد تذكر اصول سابقة في اوائل الكتاب (٢) انها هي الوجودات العينية المحصلة التي تحصل الانواع وتميز بعضها من بعض وهي بنفسها متحصلة ومتميزة كما هو شأن الوجود المنبسط على هياكل المهيئات البسيطة والمركبة حيث انه متمايز الاحاد والافراد متفاضل المراتب والدرجات بنفسه لا يامر يلحقه وتمايز المهيئات تابعة لتمايز آحاد الوجودات وافراده وتفصيل مراتبها ودرجاتها واما حاجة الوجودات الصورية الى الهولوى فهي ليست بحسب انفسها وانما يحوجها الى المادة ما يلحقها ويلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف والكم والوضع والابن وغيرها وهي من علامات الشخصيات وانما التشخيص بنفس الوجود لان تشخصه بنفسه وتشخص الاشياء به كما ان وجوده بنفسه وهو وجودية الاشياء به فهو تشخص ومتمشخص كما انه وجود وهو وجود انتهى بعبارته

ص ٢٤٢ قوله - الفريدة الثانية في لواحق الجسم الطبيعي -

كانت الفريدة الاولى في مبادئ العلم الطبيعي لكون البحث فيها عن الجسم الطبيعي واجزائه كما عرفت وكان البحث عنهما من المبادئ ويكون البحث

(١) هذا اشارة الى ما تقدم منا من ان الفصل في المركبات الخارجية

مأخوذ من صورتها

(٢) اعنى مسألة اصالة الوجود وكونه مشككا وانه مختلف المراتب

بالذات

في هذه الفريدة عن لواحقه ولما كان ابواب الطبيعي ثمانية وكان الباب الاول منها في الامور العامة من العلم الطبيعي وهي المسمى بالسمع الكيان لانها اول ما يسمع من الطبيعي وكانت الحركة من الامور العامة من العلم الطبيعي لعدم اختصاصها بجسم دون جسم فلاجرم ابتداء في هذه الفريدة بذكر الحركة وقال غرر في الحركة وقد ذكر المصنف ابواب علم الطبيعي في حاشية منه على اول امور العامة من الالهى فراجع

« قوله - ان قلت لما كان موضوع الطبيعي - تقييد الجسم بحيثية الحركة والسكون في موضوع العلم الطبيعي هو الموروث عن الاقدمين وقد عرفت في اول الفريدة الاولى ان الشيخ جعل موضوعه الجسم من حيث هو يتغير وذلك لادراج مسائل الكون والفساد في مسائله اذ هي ليست عارضة على الجسم من حيث هو يتحرك ويسكن وعلى تقييده بحيثية الحركة والسكون يلزم ان يكون البحث عن الكون والفساد استطرادياً وحاصل الاشكال ان الموضوع في العلم الطبيعي اذا كان مقيداً بالحركة والسكون يكون البحث عنهما بحثاً عن قيود الموضوع والبحث عن قيود الموضوع ليس بحثاً عن اللواحق فلا يندرج في مسائل العلم بل هو مندرج في المبادئ كالبحث عن اجزائه

« قوله - قلت المعتبر في جانب الموضوع - يعنى ما هو قيد للموضوع كونه متخصصاً بخصوصية بها يصح ان يتحرك او يسكن اعنى قابليته للحركة والسكون و استعداده لهما قال في المحاكمات موضوع العلم الطبيعي هو الجسم من حيث انه واقع في التغير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوعه

الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون والحاصل ان حيثية استعداد الحركة والسكون هي الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون انتهى

« قوله - واما مقال الفاضل الباغنوي - اورد الفاضل الباغنوي الاشكال المتقدم مع زيادة عليه بصورة التشقيق والدوران هكذا الحيثية المذكورة اعني من حيث الحركة والسكون لا يخلو اخذها في جانب الموضوع اما يكون التقييد اعني نفس الحركة والسكون ايضا داخلا في الموضوع واما ان يكون التقييد خارجاً وتقييد الجسم به داخلا فعلى الاول يلزم كون البحث عن الحركة والسكون من المبادئ لامن اللواحق حيث انهما (ح) من اجزاء الموضوع وان لا يكون حمل الحركة او السكون على الجسم المقييد مفيداً لانه من حمل الجزء على الكل الذي هو ضروري وعلى الثاني اعني كون تقييد الجسم بالحركة والسكون مأخوذاً في الموضوع ونفسهما خارجاً عنه يلزم ان يكون الحمل ايضا غير مفيد لكون حمل الحركة والسكون على الموضوع المقييد بهما من قبيل الضرورة بشرط المحمول التي من اقسام الستة الضرورية هذا ولكن الفاضل اقتصر في محذور الشق الاول على ذكر كون البحث عن الحركة والسكون من المبادئ لامن اللواحق مع لزوم انتفاء فائدة الحمل فيه ايضا قال المصنف في الحاشية ولعله اراد ان يبطل كلام من الشقين بمحذور عليحدة والافعدم الافادة في الحمل يلزم في كلا الشقين ثم انه اجاب عن هذا الاشكال بكلامه شقيه بان المأخوذ في الموضوع هو القدر المشترك بين الحركة والسكون والمحمول في المسئلة هو الحركة او السكون بخصوصيتهما فيرفع المحذوران لان خصوصية الحركة والسكون ليست مأخوذة في الموضوع حتى يلزم

كون البحث عنها من المبادئ ولا يلزم في حمل الخصوصية على الموضوع المقيد بالقدر المشترك انتفاء فائدة الحمل

« قوله - فمردود - وذلك لان القدر المشترك بين محمولات المسائل يجب ان يجعل محمولا لموضوع العلم وذلك بناء على المعروف فيما بينهم من ان محمول كل مسألة يجب ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع العلم وقالوا بان ما يعرض الشيء لامر اخص لا يكون عرضا ذاتيا ولازم ذلك ان يجعل قدر المشترك من المحمولات محمولا لموضوع العلم لانه الذي يكون عرضياً ذاتيا له بذلك الاصطلاح والا يلزم ان يكون البحث عن عامة المحمولات خارجا عن العلم لكون عامتها عارضة على موضوع العلم لامر اخص وهو موضوع المسئلة اذ الغالب في المسائل هو كون موضوع المسئلة اخص من موضوع العلم ومن النادر كون موضوعها متحداً مع موضوعه وهو نادر جداً فكما ان في موضوعات المسائل قدر مشترك هو موضوع العلم نسبتته الى موضوعاتها نسبتة الكل الى جزئياته كذلك في محمولاتها ايضا قدر مشترك هو محمول موضوع العلم نسبتته الى محمولات المسائل نسبة الكل الى جزئياته ومن هذا يصح ان يجعل تمايز العلوم بتمايز المحمولات كما يصح ان يجعل تمايز الموضوعات فيقال بان محمولات علم الطب مثلا ما يندرج تحت الصحة والمرض ومحمولات علم النحو ما يندرج تحت الاعراب والبناء وعلم الطبيعي ما يندرج تحت السكون والتغير المطلق الاعم من الحركة وهكذا

« قوله - الشيء اما مطلقا فعلية - اعلم انه قد قيل في بيان هذا التعريف ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والالكان وجوده بالقوة فيلزم ان لا يكون موجوداً وقد فرضناه موجوداً وهو خلف فهو اما بالفعل

من جميع الوجوه وهو الموجود الكامل الذي ليس له كمال متوقع مترتب
 كالبارى عز اسمه وضرب من الملائكة القدسية المسماة بالعقول او بالفعل من
 بعض الوجوه وبالقوة من بعضها فمن حيث انه بالقوة لوخرج من القوة الى
 الفعل فذاك الخروج اما يكون دفعة واحدة وهو الانقلاب والكون والفساد
 كالنقلاب الماء هواء مثلاً فان الصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرج منها
 الى الفعل دفعة واحدة واما يكون على سبيل التدرج وهو الحركة وهذا
 البيان كما ترى ثنائى لم يجعل الموجود بالقوة من جميع الوجوه من
 الاقسام ولكن الحق انه ايضا موجود وهو الهيولى ولاجل ذلك زاد صدر
 المتألهين فى شرح الهداية على هذا البيان جملة (حتى فى كونه موجوداً
 وفى كونه بالقوة) وقال بعد قوله ان الموجود اما يكون بالفعل من كل
 وجه او بالفعل من بعض الوجوه و بالقوة من بعضها ضرورة امتناع كونه
 بالقوة من جميع الوجوه حتى فى كونه موجوداً وفى كونه بالقوة فيكون
 الوجود او القوة حاصل له وغير حاصل له وهذا محال انتهى والى ما
 حققه يشير المصنف قده فى كلامه الا انه ثلث الاقسام من الاصل وجعل ما
 هو بالقوة من جميع الوجود قسماً ثالثاً وهو الهيولى وصرح بان الهيولى
 بالقوة من غير جهة كونها بالقوة واما فى كونها بالقوة فهى بالفعل اى نفس
 ذاتها ومرتبة فعليتها كونها بالقوة ففى قوله قده وما يقال انه لا يمكن ان
 يكون الشئ بالقوة من جميع الوجوه حتى فى نفس القوة الخ اشارة الى ما ذكرناه
 ص ٢٢٢ قوله - وازدعائه بان التدرج - فيكون معرفة التدرج
 يسيراً يسيراً متوقفاً على معرفة الزمان وكذا اللادفعة المأخوذة فى حدها
 الدفعة المأخوذة فى حدها الآن الذى هو عبارة عن طرف الزمان والزمان
 مقدار الحركة

« قوله - واجيب - المجيب هو صاحب المطارحات وقال بان الدفعة واللا دفعة والتدرج لها تصورات اولية لاعانة الحس عليها فمن الجائزان تحدد الحركة بهذه الامور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والآن الذين هما سببان لهذه الامور الاولية التصور

« قوله - لكن المعلم الاول عدل عنه - وذلك للاشماله على الدور الظاهر لكي يندفع بما اجاب به صاحب المطارحات بل لاجل اشتماله على دور خفى لانه لا بد من ان يعتبر في تلك الامور اعنى التدرج والدفعة واللا دفعة واليسير الانطباق على امر ممتد تدرجى الحصول غير قار الذات لثلاثين تقص التعريف بالانتقالات الفكرية التي تقع في آتات متعاقبة يتوسط بين كل آتين منها زمان وليست بحركة والممتد على هذا الوجه هو الزمان قال الشيخ في الشفاء جميع هذه الرسوم يتضمن بياناً دورياً فاضطر مفيدنا هذه الصناعة الى ان سلك مسلكاً آخر انتهى

« قوله - واما بيان هذا التعريف فهوان المراد بالكمال - و انما سمي الحاصل بالفعل كمالاً لان في القوة نقصاناً والفعل تمام بالقياس اليها ولا يشترط في صدق الكمال على الحاصل بالفعل سبق القوة عليه تحقيقاً بل يكفي فرضها وتصورها وهذا هو المراد بالقوة المقدره كما في العقل الكلى حيث انه امر بالفعل ولا يسبقه القوة لانه لامادة له وكما في البارى عز اسمه فان له تعالى كمالات حاصلة ليست بمنتظرة ويكفي تصور القوة فيه بمعنى ان هذه الكمالات ان انتفى عنه يكون بالقوة

« قوله - فالجسم الذى لم يتحرك - الجسم اذا كان فى مكان وهو ممكن الحصول فى مكان آخر كان له امكانان (١) امكان الحصول فى ذلك المكان و(٢) امكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على

الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان

ص ٢٢٢ قوله - وان كان عارضابل انرا لذلك الممنوع - وذلك كالعلم مثلا بالنسبة الى الصورة النوعية الانسانية اعنى بها النفس فانه صفة نفسانية وعرض نفساني من مقولة الكيف عارض على النفس و في الترقى عن عارضيته والتعبير بكونه اثرأ بكلمة بل الاضراية اشارة الى كونه من فعل النفس و تجلياته واطواره خصوصا بناء على اتحاد العاقل والمعقول

« قوله - فاذا لما كانت الحركة - الحركة تفارق ساير الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون توجهها اليه و من ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلًا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب فالحركة انما تكون حاصلًا بالفعل اذا كان المطلوب حاصلًا بالقوة فهي كمال اول لما بالقوة اى للحصول الى المطلوب الذى هو بعد بالقوة

« قوله - بل كل شىء يفرض - غرضه من هذا الاضراب دفع توهم ان يفهم من قوله هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شىء بالقوة ان فيها شىء بالفعل وبقي منها شىء بالقوة بحيث يكون بالفعل منها فى زمان كالماضى وبالقوة منها فى زمان آخر كزمان المستقبل و بيان دفعه ان ما هو موجود منها و صارت بالفعل فعليتها انما هى بكون شيئا منها بالقوة و ذلك لانها متصل غير قار ولا جزء يفرض لها الا ويتجزى الى غير النهاية والتجدد فيها عين التفضى والتكون فيها عين التصرم فكل جزء منها يحصل لا يحصل بتمامه فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين احديها قوة الباقي منها بعد والثانية قوة الامر المتادى اليه وكذا فى كل

جزء من الحركة

« قوله - هاتان الخاصيتان - اى كونها متعلقة بان يبقى منه
شئ بالقوة وبان لا يكون ما اليه الحركة حاصلًا بالفعل

« قوله - فحصول المربعة من حيث هى لا يوجب ان يستعقب
شيئا - وذلك لان المربعة التى هى كمال ما فيه قوة المربعة ليست
توجهها الى شئ آخر حتى يكون حصولها موجبا لان يستعقبها شئ آخر
وهذا اشارة الى نفي الخاصية الثانية وقوله ولا عند حصولها يبقى منها
شئ بالقوة اشارة الى انتفاء الخاصية الاولى فى حصول المربعة

« قوله - فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة - اى للحصول
الى المطلوب الذى هو بعد بالقوة اعنى به الكون فيما اليه الحركة
والوصول اليه

« قوله - ولكن من حيث هو بالقوة - وهذا القيد احتراز عن
الكمالات التى للمتحرك لكن لامن حيث هو بالقوة كالصورة النوعية فانها
كمال اول للمتحرك الذى لم يصل الى المقصد لكن لا من جهة ما هو
بالقوة بل كمال له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه
بالفعل ولو كانت كمالا له من حيث انه بعد لم يصل الى ما اليه الحركة
ويكون وصوله اليه بالقوة كالحركة لوجب انعدامها عند الوصول الى ما
اليه الحركة كما تنعدم الحركة عند الوصول اليه فمن بقائها بعد الوصول
الى ما اليه الحركة وانتفاء الحركة عند الوصول اليه يستكشف انها كمال
للمتحرك مطلقا والحركة كمال له لكن لا مطلقا بل من حيث انه بالقوة وهذا
معنى قول المصنف قده (وكيف يتعلق وهو لا ينافى القوة مادامت موجودة ولا

الكمال اذا حصل) يعنى وكيف تتعلق كمالية الصورة النوعية للمتحرك
بكونه بالقوة مع انها تجتمع مع كون الوصول الى ما اليه الحركة بالقوة
او بالفعل ولو كانت كمالا له من حيث هو بالقوة لتنافت مع وصوله الى ما
اليه الحركة فالمراد من قوله (لاننافى القوة) اى قوة الوصول الى ما اليه
الحركة ومن قوله (ولا الكمال اذا حصل) الوصول الى ما اليه الحركة

« قوله - وباصطلاح المتكلمين الحركة اول الاكوان - اعلم
ان المتكلمين يعبرون عن الاين بالكون واعترفوا بوجوده مع انكارهم وجود
سائر الاعراض النسبية وحصرها الكون في انواع اربعة وهى (١) الحركة
و(٢) السكون و(٣) الافتراق و(٤) الاجتماع ووجه الحصر عندهم هو ان
حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى
الاول اما ان يمكن ان يتوسطها ثالث اولا وعلى الثانى فاما ان يكون
مسبوفاً بحصوله فى حيز آخر او يكون مسبوفاً بحصوله فى ذلك الحيز
فالاول من الاول اعنى ان يكون بحيث يمكن ان يتوسط بينهما ثالث هو
الافتراق والثانى من الاول هو الاجتماع والاول من الثانى اعنى ما يكون
مسبوفاً بحصوله فى حيز آخر هو الحركة والثانى من الثانى اعنى ما كان
مسبوفاً بحصوله فى ذلك الحيز هو السكون فالحركة عندهم من الاكوان
الاربعة وهى الكون الاول فى المكان الثانى كما ان السكون عندهم هو
الكون الثانى فى المكان الاول ولا يخفى ان ما ذكره من الحصر ليس
بحاصر لان حصول الجوهر اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فلا ينحصر فيما
يكون مسبوفاً بحصوله فى ذلك الحيز حتى يكون سكونا او حيز آخر حتى
يكون حركة لا يمكن ان يكون غير مسبوقة بالكون فى حيز اصلا بان يخلقه
الله تعالى جوهرأ فرداً فى ذلك الحيز ولم يخلق معه جوهر آخر فلا يكون

مسبوقةً بحصول اصلا فكونه هذا في اول حدوده ليس بحركة ولاسكون
ولا اجتماع ولاافتراق

ص ٢٣٥ قوله - واولية الكون في الحركة - لما كانت الاولية
والثانوية اضافية تتوقف تحقق كل منهما على الاخرى مع انه قد يتفق ان
لايتحقق للمكان الاول فان اصلا كما في الساكن الذي لايتحرك اصلا او لا
يتحقق للموضوع كون فان اصلا لافي المكان الاول ولا في المكان الثاني
بان يعدم عند كونه الاول في المكان الثاني قالوا بان اولية الكون في
الحركة كاولية المكان في السكون اعم من التحقيقية والتقديرية

« قوله - فلانها لا يخلو من قطع ذلك القطع مطابق للزمان -
فالحركة التوسطية لما كانت راسمة للحركة بمعنى القطع فلا يخلو من
قطع وهذا القطع منطبق على الزمان فالحركة التوسطية بهذا الاعتبار
منطبقة على الزمان واما هي بنفسها فلا يكون منطبقة على الزمان بل هي
زمانى لاعلى وجه الانطباق

« قوله - فان الحركة التوسطية ليست آنية - لكونها كالسكون
من الزمانيات اى واقعة في الزمان لكن لاعلى وجه الانطباق فاذا كان
زمان الحركة ساعة مثلا ففى كل جزء مفروض من اجزاء هذه الساعة يصدق على
المتحرك انه بين المبدء والمنتهى فيكون كون بين المبدء والمنتهى بنفسه
متحققاً في جميع اجزاء تلك الساعة وهذا معنى كونه زمانيا لاعلى
وجه الانطباق

ص ٢٣٦ قوله - والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج
بالضرورة - وذلك لان العقل يحكم بمعونة الحس بان للمتحرك حين
كونه متوسطا بين المبدء والمنتهى كيفية مخصوصة ليست ثابتة له حين

كونه فى المبدء ولاحين كونه فى المنتهى فهى باعتبار ذاتها ثابتة مستمرة
زمانى لاعلى وجه الانطباق اى تقع فى الاجزاء المفروضة من الزمان و
باعتبار نسبتها الى حدود المسافة سيالة فى الخارج اى لا تجتمع نسبتها
التى الى الحد المتقدم مع الحد المتأخر عنه بحسب الزمان بل تقع كل
نسبة فى زمان غير زمان وقوع نسبة اخرى لاحقة عليها وبواسطة استمرارها
وسيلانها تفعل فى الخيال امرأ امتداً قاراً فى الخيال غير قار فى الخارج
فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثانى فى الخيال قبل ان تنزل
عنه نسبتته الى الحد الاول يتخيل انه امر ممتد ينطبق على المسافة التى بين
الحدين كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجواله امر ممتد فى الحس
المشترك فىرى خطاً او دائرة وهونانى معنى الحركة و يسمى الحركة
بمعنى القطع وقد وقع الخلاف فى وجودها فى الخارج فربما يقال بانها
ليست موجودة وذلك لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد
الحركة بهذا المعنى بتمامها و اذا وصل فقد انقطعت والمختار
عند المحققين وجودها فى الخارج وسياتى بسط القول فى ذلك فى
مبحث الزمان

« قوله - ان يتفرع عليه الزمان - وهو الذى يفعل الزمان
المتصل بسيلانه وهو المطابق للحركة التوسطية وتحقيق القول فيه ان يقال
ان المسافة والحركة والزمان ثلثة اشياء متطابقة فى جميع ما يتعلق
بوجودها فكما يمكننا ان نفرض فى المسافة شيئاً كالنقطة تفعل المسافة
بسيلانه كما تفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا فى الحركة التى عرفت ان
الامر التدرىجى التوسطى منها وهو الكون فى الوسط يفعل بسيلانه الحركة
بمعنى القطع فاذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شىء سيلان بسيلانه

يقال انه الآن السيال وهو المطابق للحركة التوسيطية

ص ٢٢٧ قوله - مما على مركزه التدوير - كلمة التدوير هنا مصدر والمعنى ان قسما من الفلك يدور على مركزه وذلك كفلك التدوير وهو فلك صغير مصمت غير مجوف مركزه فى نخن الحامل حامل للكوكب وهو غير شامل للارض اى لا تكون الارض فى جوفه ويدور على نفسه بحركته الخاصة ويكون فى حركته بسبب حركة حامله متحر كما حول الارض كما تقرر فى الهيمه

« قوله - بل الكوكب على قول - اى على قول من زعم ان الكوكب يتحرك على نفسه فى محله المرتكز فيه

« قوله - وما على خارجه يدبر نفسه - ولعل كلمة نفسه للإشارة الى محركه وهو النفس الفلكى عندهم اى يدبره نفسه على خارج مركزه كالأفلاك الشاملة للارض اى الأفلاك التى محيطه بالارض ومجوفة تقع الارض فى جوفها ولكن حركة تلك الأفلاك على ثلاثة أقسام لان مركزها اما موافق على مركز العالم كالمثلاث او مخالف معه والثانى على اقسام فقس منها تدور على مركز العالم ويعبر عنها بالفلك الموافق المركز و قسم منها تدور على مركزه الذى خارج عن مركز العالم وقسم منها يدور على نقطة نالته لاعلى مركز العالم ولاعلى مركزه فقول المصنف ان الأفلاك المجوفة الشاملة للارض تدور على خارج مركزه على نحو الاطلاق ليس مما ينبغى ولعل نظره الى تقسيم الفلك الى الشامل للارض كغير التدوير من الأفلاك الجزئية والكلية التى تكون بحركاتها الخاصة على دور الارض سواء كانت على مركز العالم او على مركزه او على النقطة الثالثة والى الفلك الغير الشامل للارض كالتدوير التى ليست محيطه

بالارض التى متحرك على نفسها وحول مراكزها وبذلك الحركة تقع الكوكب فى ذروتها تارة وفى حضيبها اخرى

« قوله - اقتسامه بالاستدارة والاستقامة - التاء فى اقتسامه للمرة والاقتسامه كالانطلاقه مصدر والمعنى اقتسامه اخرى للحركة الى الاستدارة والاستقامة ومنشاء هذه القسمة هو اختلاف الحركة باعتبار المبدء والمنتهى فانها اذا كانا متحدين يكون الحركة مستديرة وان كانا مختلفين تكون مستقيمة ولا يخفى ان هذا التكلف فى التعبير والتعقيد فى البيان ينشاء من ضرورة الشعر الذى لاضرورة فيه

« قوله - وفلكية وعنصرية اوليها - اى الحركة المستديرة تنقسم الى فلكية وعنصرية وهذه قسمة والى الشرقية والغربية وهذه قسمة اخرى « قوله - او شبه الوضعية - فان حركة الجواله تكون النقلة اى الحركة فى الاين الا انها شبيهة بالحركة فى الوضع حيث انها بحركتها النقلة تحدث دائرة فى الخيال فتكون كحركة الرحي

ص ٢٣٨ قوله - كالحركات التى على سطح الارض - بناء على ان يكون سطح الارض هو المركز للعالم بمعنى ان الارض بسطحها تكون مركزاً لا ان مركزها هو المركز

« قوله - اما الهيولى كما فى الحركة الجوهرية - وسيجىء فى الفرر المعقود فى تعيين موضوع الحركة الجوهرية بيان ان الموضوع فيها وفى الحركة فى الكم هو الهيولى بخلاف المقولات الاخر التى تقع فيها الحركة فان موضوع الحركة فيها هو الجسم

« قوله - فلو كان هو نفسه محركا - لو كان المتحرك نفسه محركا . لزم توال ثلاثة كلها فاسدة وهى ان يكون الكل متحركا لاشترك

الجميع في علة الحركة وهي الهولي او الجسمية وان يكون حركة الجميع الى جهة مخصوصة للاشتراك المذكور وان يكون حال سكونها ايضا متحركة لتحقق علة الحركة في حال سكونها ايضا وهي المتحرك نفسه من الهولي او الجسمية

« قوله - كان شيء واحد من جهة واحدة فاعلا وقابلا - وهو محال ضرورة ان فاعلية الشيء للشيء تقتضي ان تكون بالايجاب وقابليته لا تقتضي ان تكون بالامكان والوجوب والامكان متنافيان والشيء من حيث هو بالوجوب لا يعقل ان يكون بالامكان

ص ٢٢٩ قوله - وتجريد العدد عن التاء باعتبار تاويل المعنى الى الحركة - اي لما كان كل واحد من المعاني الاربع معنى لفظ الحركة في المقولة وكان بين اللفظ والمعنى علقه خاصة وارتباط مخصوص موجب لسراية حكم احدهما الى الاخر من الحسن والقبح والتذكير والتأنيث فالجزم صار معنى كلمة (الحركة في المقولة) مونثا باعتبار تانيث لفظ الحركة وهذا معنى قوله باعتبار تاويل المعنى الى الحركة اي الى لفظ الحركة

« قوله - احدها ان المقولة موضوع حقيقي لها - اي تكون الحركة عارضة على المقولة فمعنى قولنا الحركة في المقولة ان الحركة عارضة عليها كما في البياض في الجسم والحرارة في النار واعي هذا يكون معنى الحركة في الابن مثلا كون الابن متحركا كما ان معنى الحرارة في النار كون النار حارة

« قوله - والثاني ان المقولة وان لم يكن الموضوع الجوهرى - اي ان المقولة وان لم تكن بنفسها معروضة للحركة نحو معروضية الجسم

للبياض والناز للحرارة الا انها واسطة لعروض الحركة لمعرضها نحو
 واسطة السفينة لعروض الحركة لجالسها بان كانت الحركة موجودة
 للمقولة اولاً ومن جهة وجودها للمقولة تعرض للجوهر المتحرك ثانياً و
 بالعرض كما انها تكون للسفينة اولاً وجالسها ثانياً وبعرض كونها للسفينة
 كما ان الملامسة انما هي للسطحين المتلاقين من الجوهرين اولاً و
 للجوهرين نفسيهما ثانياً وبالعرض ولا يخفى ان صحة هذا المعنى تتوقف
 على ان تكون الحركة عارضة على المقولة اولاً حتى تصير المقولة واسطة
 لعرضها لذى المقولة اعني الجسم الذي له المقولة ثانياً وبالعرض ومع
 فرض ان لا تكون عارضة على المقولة وان المقولة لا تكون موضوعاً لها
 كيف يصح ان تكون واسطة في العروض واذا لم تكن السفينة متحركة
 اولاً كيف يمكن ان يقال انها واسطة لعروض الحركة لجالسها ثانياً و
 بالعرض مع ان الواسطة في العروض يجب ان تكون معروضة للعرض
 حقيقة

« قوله - جنس لسيال دعوا - كلمة دعوا هاهنا بمعنى سمو
 قال في القاموس دعوته زيذا اي سميته به والمعنى انهم سمو اكون المقولة
 جنساً لها بالحركة في المقولة اي اطلقوا كلمة (الحركة في المقولة) و
 ارادوا بها ان المقولة جنس للحركة وتكون الحركة تحت المقولة كدخول
 النوع تحت الجنس

« قوله - ويرد عليه ان الحركة تجدد المقولة - اعلم ان ههنا
 ثلاثة اشياء (١) تجدد الشيء كتجدد ايون المتأين في الحركة الابنية (٢)
 شيء به التجدد وهو الايون المتجددة (٣) شيء متجدد وهو المتحرك في
 الاين والاول هو الحركة والثاني ما فيه الحركة والثالث ما يعرضه الحركة

اعنى به موضوع الحركة قال صدر المتألهين قده ان الحركة تجدد الامر
 لا الامر المتجدد كما ان السكون قرار الشئ، لا الشئ، القار (انترى) اذا عرفت
 ذلك فاعلم ان تجدد المقولة ليس مندرجاً تحت المقولة نحو اندراج النوع
 فى الجنس اذ الجنس متحد الوجود مع النوع ولذا يحمل عليه حملاً
 صناعياً ويقال بان الحيوان انسان والمقولة لا يحمل على تجدها فلا يقال
 تجدد الكيف كيف او تجدد الاين اين لعدم اتحاد وجودها مع وجود تجدها
 والمتحد مع المقولة وجوداً هو الشئ، الذى به التجدد وهو ما فيه التجدد
 الذى هو نوع المقولة

« قوله - وقد صحح هذا القول - قال المصنف فى توضيح مرام
 صدر المتألهين ان فساد هذا الوجه : لما كان مبناه على ان تجدد الشئ،
 حالة خارجة عنه عارضة عليه من قبيل عوارض الوجود اى ما يعرض الشئ،
 بعد الفراغ عن وجود معروضه كعروض السواد للجسم مثلاً حيث انه يعرضه
 بعد ان يصير الجسم موجوداً وبعبارة اخرى الجسم بعد الوجود يكون
 موضوعاً للسواد لا الجسم من حيث هو جسم فكيف يكون نوعاً منه :
 كان بناء الصحة على ان ثبوت التجدد للفرد المتجدد ليس من قبيل عوارض
 الوجود بل من قبيل عوارض المهية فلا يكون التجدد عارضاً متاخراً فى
 الوجود بل يكون مع الفرد المتجدد به موجود ان بوجود واحد فالوجود
 الذى هو وجود الكيف مثلاً هو وجود الحركة نفسها والعروض بحسب
 العنوان لا غير كما فى العوارض التحليلية كعروض الفصل للجنس حيث
 ان الفصل لا يكون موجوداً بوجود والجنس موجوداً بوجود آخر ويكون
 احد الموجودين عارضاً على الموجود الاخر بل يكونا موجودين بوجود
 واحد لا عارضية ولا معروضية فى الخارج اصلاً وانما العروض فى ظرف

التحليل العقلي

« قوله - فالقول بان الكيف منه فرد قار - يعني اذا ظهر ان وجود المقولة ووجود تجدها واحد وان الوجود الواحد يسند الى المقولة نفسها والى تجدها كاسناد الوجود الواحد الى الجنس والفصل فيكون تجدد المقولة بعينه هو نفس المقولة من حيث الوجود فيصح ان يقال ان الكيف منه قار وهو الذي لا يقع التجدد في وجوده ومنه سيال و هو الذي يقع التجدد في وجوده بمعنى ان ما به الحركة اعنى الكيف عين وجود الكيف لا امر زائد عليه

« قوله - اقول لو كان هذا القائل - اى لو كان القائل بكون معنى الحركة في المقولة هو كون الحركة تحت المقولة والمقولة جنس لها ممن يقول بالمثل الافلاطونية وارباب الانواع لكان هذا التصحيح الذى صححه صدر المتألهين لكلامه حقا اذ القائل بارباب الانواع وان كان يقول بها فى الطبيعة الجوهرية لافى الاعراض لكن التزامه بكون الجوهر منه سيال ومنه قار مستازم للقول بوجود الفرد القار وغير القار للاعراض ايضا غاية الامر بالاعتبار المعنوى منها على ما سيجىء بيانه واما لو لم يكن ممن ذاق من هذا المشرب الرحيق فلا يمكن توجيه كلامه بما صححه وذلك لان غير السيال من كل نوع انما هو الفرد الابداعى منه واما الافراد الطبيعية منه فانما هى اما غير سيال بناء على عدم الحركة الجوهرية واما سيال بناء على ثبوتها واما التفكيك بين الافراد الطبيعية من كل نوع بالاعتراف بسيالان بعضها وثبات بعضها الاخر فلا يوافق كلا المذهبين اى مذهب القائل بثبوت الحركة الجوهرية فى الافراد الطبيعية من كل نوع ومذهب منكر ثبوتها ضرورة ان القائل بثبوتها يقول فى جميع الافراد الطبيعية والمنكر

ينكرها كذلك ومما ذكرنا يظهر ان هذا التصحيح يتم على مذهب القائل
بالمثل الافلاطونية ووجود الفرد الابداعي من كل نوع ومن يقول بالحركة
الجوهريسة في الافراد الطبيعية معا حتى يقول بسيلان الافراد الطبيعي و
تدرجها في الوجود وثبات الفرد الابداعي واستقراره ولا يتم بالقول بالفرد
الابداعي فقط

ص ٤٤٠ قوله - ان القسمة توجب وجود شيئين - اي القسمة
العقلية على نحو المنفصلة الحقيقية بان يقال الانسان مثلاً اما يكون غير
سيال او يكون سيالاً وكذلك الكم اما سيال او غير سيال وهكذا في سائر
الاشياء والمقولات

« قوله - في معنى الانسانية - اعنى طبيعة الانسانية التي هي
كلية طبيعية اي طبيعة معروضة للكلية

« قوله - لكان حقاً ما قاله - وذلك لان هذه العبارة المحكية
عن الهيات الشفاء دالة على وجود الشيين السيال وغير السيال في كل شيء
من الطبائع من الجواهر والاعراض فيصح على هذا ان يقال ان الكيف
منه سيال ومنه غير سيال ولكن السيال منه في هذا العالم المحسوس و
غير السيال منه هو الفرد الابداعي المعقول وقد حكى الشيخ عنهم بعد
الحكاية المتقدمة بانهم جعلوا لكل واحد من القسمين وجوداً فسموا
الموجود المفارق موجوداً مثالياً وجعلوا لكل واحد من الامرر الطبيعية
صورة مفارقة هي المعقولة اياها يتلقى العقول اذ كان المعقول امراً لا يفسد
وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحوا نحو
هذه وياها تتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في
هذا الراى (انتهى) فانظر انه كيف عمم الحكم بوجود الفرد العقلاني في

كل نوع ولم يخصه بالجواهر ومراده بالموجود المثالي هو الفرد العقلاني الذي من العقول المتكافئة العرضية لا الموجود في عالم المثل المعلقة والخيال المنفصل ومن الصورة المفارقة لكل واحد من الامور الطبيعية ايضا هو الفرد العقلاني لكل طبيعة لا الصورة المثالية لكل فرد طبيعي التي تتعدد بتعدد الافراد الطبيعي منها

« قوله - وكذا في طبيعيات الشفا - وهذا ايضا حكاية عنهم بالتقول بالمثل الافلاطونية لكنه مختص بالطبايع الجوهرية ومع ذلك يمكن للقائل به ان يقول بايجاب القسمة العقلية بوجود شيئين من القار وغيره في كل شيء حتى الاعراض لكن بالبيان الذي يجيء عند قول المصنف (فده) واما صاحبنا النخ

« قوله - وهو الحركة في الجوهر اى الكون والفساد - انما فسر الشيخ الحركة في الجوهر بالكون والفساد مع ان الحركة في الجوهر مغاير مع الكون والفساد لاجل ذهابه الى امتناعها مع صحة الكون والفساد عنده والفرق بينهما ان الحركة في الجوهر عبارة عن كون المتحرك في الصورة الجوهرية في كل آن متلبساً بفرد منها مغاير لما كان متلبساً به في آن قبله وبعده مع انحفاظ وحدة تلك الصور بواسطة كونها درجات صورة واحدة ويكون خروجه عن درجة منها وانتقاله الى درجة اخرى على سبيل الاتصال التدريجي الزماني على وجه الانطباق بخلاف الكون والفساد فان الخروج عن الصورة الفاسدة والتلبس بالصورة الكائنة يكون فيه في الان مع عدم انحفاظ جهة وحدة وجودية بينهما اصلا

« قوله - بل في الجوهر احق - يعني ان القائل بكون الحركة في المقولة بمعنى ان الحركة نوع من المقولة لو كان قائلاً بما في طبيعيات

الشفاء من وجود الفردين القار وغير القار في كل جوهر نوعي لا مطلقا
لكان اصوب لان القائل بالمثلالافلاطونية ليقول به في العرض بل يخصه
بالجوهر النوعي وذلك لان العرض ليس له وجود في مرتبة وجود الموضوع
بل في تلك المرتبة لا بد من ان تكون قوة وجوده فيلزم وجود القوة في عالم
الابداع وهو في هذا العالم غير معقول ولهذا قالوا ان السكر وطعمه
والمسك ورائحته هناك واحد

« قوله - واما ما صححناه في الكيف ونحوه - يعني اذا لم
يكن القول برب النوع في الاعراض صواباً فكيف يصح القول بكون
الحركة نوعاً من المقولة اى مقولة كانت بالقول برب النوع مع ان ذلك
يختص بالجوهر والحاصل ان تصحيح القول بكون الحركة نوعاً من
المقولة بناء على القول برب النوع ينحصر باندرج الحركة تحت مقولة
الجوهر دون المقولات العرضية التي تقع فيها الحركة كالكيف ونحوه مع
ان الكلام في اندراجها تحت تمام المقولات التي تقع فيها الحركة

« قوله - فباعتبار المعنوي منها - يعني ان المراد من فرد
الكيف العقلاني هو وجود الكيف بنفس وجود الفرد العقلاني من النوع
الجوهري على ما قاله شيخ الاشراف من ان السكر وطعمه هناك واحد لا
ان طعمه يعرضه في المرتبة المتأخرة عن وجوده حتى يكون هناك محمولا
بالضميمة كما هي هنا بل هناك وجود واحد جمعي وهو وجود السكر و
وجود طعمه وسائر اعراضه نظير موجودية الصور العلمية فينا بعين وجود
النفس ووجود المهيئات الكلية والاعيان الثابتة في الصقع الربوبي بوجوده
تعالى وهذا هو المراد من الهيئات النورية ونوريتها انما هي بموجوديتها
بوجود معروضها لا بوجود يختص بها ولما كان هذا الوجود مع وحدته

وبساطته وجوداً جمعياً يندرج فيه تمام تلك المهيئات العرضية فلا جرم عند انشراحه وتنزله الى مقام الفصل وظهوره في هذا العالم ينسبط على الجوهر واعراضه فيصير عشق كل مجرد هناك بذاته وباطن ذاته الذي هو عين وجود ذاته عند تنزله الى مقام الفصل وظهوره في هذا العالم شوقاً للقوة الشوقية النزوعية وشهوة للقوة الشهوية وكذا قهر كل عال على السافل الذي هو عين وجود القاهر عند تنزله يصير غيظاً للقوة الغضبية وضرباً للشربان والوداداً للوجه ونحو ذلك

« قوله - فغير السيال من كل شيء عندنا - هذاتيجة لما حققه يعنى ان غير السيال من كل نوع جوهرى او عرضى يكون فى عالم الابداع غاية الامر من الجوهر النوعى بوجود فرده العقلانى ومن الاعراض باعتبارها المعنوى على ما قرر

« قوله - لان جميع المقولات فى هذا العالم - اما بناء على الحركة الجوهرية فواضح حيث ان طبائع العالم فلكية وعنصرية على الحركة الجوهرية متبدلة ذاتا سيالة جوهرأ واعراضها تابعة لها فى التجدد لاستحالة تجدد المعروض وثبات عارضه للزوم انتقال العرض عن موضوع الى موضوع آخر ومادتها ايضا لما كانت متحدة مع هذه الطبائع فى التحصل مثل اتحاد الجنس مع الفصل بناء على كون التركيب بين المادة والصورة اتحاديا لانضماميا فلا جرم ينسحب حكم سيلان الطبيعة اليها فيكون منسحبا على العالم بتمامه من صورته التى هى المراد من الطبيعة و مادته واعراضه المكتنفة به فالعالم (ح) حادث بمعنى كونه نفس الحدوث لانه شىء ثبت له الحدوث نعم لو كان السيلان فى اعراض العالم لافى جواهره لامكن ان يقال العالم حادث بمعنى انه ذو حدث

واما بناء على عدم الحركة فالامر ايضا كذلك لكن على مبنى القول بتجدد الامثال على الاتصال فى الاعراض على طريقة المتكلمين وفى وجود الجواهر على طريقة المشائين من الحكماء كما سيأتى بيانه فى الدليل الرابع لاثبات الحركة الجوهرية

« قوله - واما فى مفهومها - وسيأتى توضيح اعتبار عدم القرار فى مفهوم هذه المقولات الثلاث فى الغرر الآتية

« قوله - ولذا كان الحق عندى - اى لما كان غير السيال من كل شىء فى عالم الابداع فقط وكلما فى هذا العالم من مادته و صورته و اعراضه وصفاته سيال غير ثابت لمكان اعتبار السيلان اما فى وجوده او فى مفهومه الذى يلزمه السيلان فى وجوده ضرورة ان ما يكون فى مهيمته السيلان يكون وجوده سيالا قطعاً فيكون عالم الطبيعة بشراره سيالا غير ثابت تكون الحركة نفس وجود السيلان لهذا العالم الطبيعى فالحركة لا تكون فى المقولات بل هى نحو وجود السيلان فالسيلان نفذ فى وجود عالم الطبيعة ومقامه الادل لافى كمالانه الثانية ومقامه الثانى فقط وهذا (اعنى كون الحركة نحو وجود الشىء المتحرك وانها مع وجود الامر السيلان مساقان اى متغايران مفهوماً ومتحدان مصداقاً بمعنى انهما يصدقان على حقيقة واحدة التى هى مع بساطتها فى الخارج مصداق لمفهوم الحركة ولمفهوم الوجود) احد الاقوال فى الحركة وهو الذى صحح به صدر المتألمين (قده) قول المتقدم اعنى قول من يقول معنى كون الحركة فى المقولة ان الحركة نوع من المقولة ومندرجة تحت المقولة اندراج النوع تحت الجنس بما صححه من ان الحركة من عوارض المهيمية لا الوجود فتكون من العوارض الغير المتأخرة فى الوجود عن معرضاتها

وليست هي الانفس وجود معروضاتها فان تجدد المقولة الذي هو الحركة ليس
الانفس وجودها المتجدد فهو نفس المقولة من حيث الوجود لا امر ينضم الي
وجودها كما ان وجود المهية ليس الا كون المهية وتحققها لا امر ينضم اليها
وهذا هو شان عوارض المهية الغير المتأخر عنها في الوجود حيث انها ليست
من المحمولات بالضميمة اعنى مما يكون للمعارض وجود وللمعروض وجود
واجتمع الوجود ان وانضم احدهما بالآخر وصار احدهما عارضا والآخر
معروضا بل المعارض والمعروض في الخارج شىء واحد ينتزع العقل منه شيان
يجعل احدهما في عالم التعقل عارضا والآخر معروضا والعروض تحليلي
عقلي والافقى الخارج ليس الاحقيقة واحدة لعارض ولا معروض ولا عروض
كما ترى في الوجود والمهية والجنس والفصل والوجود وتجده و هذا
اعنى كون الحركة نحو وجود الشىء وانها وجود العالم الطبيعي بشرائه
من مادته وصورته واعراضه المكتتفة به هو المختار لصدر المتألمين (قده)
قال في اول الطبيعيات من الاسفار الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشىء
التدريجي الوجود ولا مهية لها الا الكون المذكور والوجود خارج عن
المهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز ان
تكون خارجة عن مهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان تكون
مقولة والذي يذكر في مباحث الحركة ان وحدتها قد تكون جنسية و
نوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلق به (انتهى)

« قوله - ولهم اقوال تطلب من الشفا وغيره - اى لهم في ان
الحركة من اى مقولة اقوال (احدها) قول المتقدم من صدر المتألمين من
انها ليست من المقولات بل هي نحو وجود السيات اعنى عالم الطبيعة
بشرائها و (ثانيها) انها احدى المقولات بمعنى انها كالكم والكيف من

الاجناس العالية وهذا هو المحكى عن مطارحات الفخر الرازى حيث جعل المقولات فيها منحصرة في خمسة (١) الجوهر و(٢) الحركة و(٣) الكم و(٤) الكيف و(٥) الاضافة و(٦) انالها ان الحركة من حيث التحريك من مقولة ان يفعل ومن حيث التحرك من مقولة ان يفعل ولا يخفى ان معنى (الحركة من حيث التحريك ومن حيث التحرك) هو التحريك والتحرك والحركة ليست شيئاً منهما وانما هي حركة وكون التحريك من مقولة ان يفعل والتحرك من مقولة ان يفعل لا يوجب ان تكون الحركة ايضاً منهما كما ان السخونة لما كانت غير التسخين والتسخن فلا يستدعى اندراج التسخين في مقولة الفعل والتسخن في الانفعال اندراج السخونة فيهما ايضاً بل السخونة من مقولة الكيف والتسخن من مقولة الانفعال والتسخين من مقولة الفعل و(رابعها) ان الحركة عرض وراء المقولات كالوحدة والنقطة والفصول البسيطة والوجودات الخاصة الامكانية والآن والاعتبارات العامة ومفهوم المشتقات والاعدام حيث ان شيئاً منها ليست من المقولات العشر وام يقم دليل على انحصار الموجودات الامكانية بالمقولات العشر بل الثابت انحصار اجناس الممكنات بالعشر والا فمن الممكن وجود شيء خرج عن تحت هذه العشر كالمذكورات وقد اورد عليه في الاسفار بان الاعدام بما هي اعدام خارجة عن مقسم المقولات فان كلامنا في الامور الوجودية والاعدام من حيث العدم خارجة عنها ومن حيث ملكاتها وما يضاف اليها من الامور الوجودية كالعلم المضاف اليه العدم الذي يعبر عنه بالجهل اعنى عدم العلم على نحو العدم والملكية والبصر المضاف اليه العدم المعبر عنه بالعمى وان كانت اموراً وجودية لكنها ملحقة بالملكات بالعرض والمقسم هو ما يكون من الامور الوجودية بالذات واما المشتقات والمركبات فلان

الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر فيه واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في المهيئات والوجود خارج عنها واما الوحدة فهي عندنا نفس الوجود واما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نجومون الوجود واما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيئات النوعية واما الشئبية والممكنية فهي من الامور الانتزاعية من الاشياء المخصوصة والامور الانتزاعية تحصيلها بتحصيل منشأ انتزاعها فهي لانحصل لها الا بالخصوصيات

« قوله - وهو مردود بان التسود مثلاً - اذا كان معنى الحركة في المقولة ان الحركة عارضة على المقولة نحو عرض العارض على معروضه يلزم ان يكون في التسود الذي هو حركة في السواد ان يكون سواد يعرضه الحركة في السواد وهو محال لوجوه

الاول للزوم اجتماع المثليين في كل حد اذ في كل مرتبة من مراتب التسود يلزم وجود سواد هو المتحرك الذي عرضه الحركة ووجود سواد يكون ما فيه الحركة

الثاني انه يلزم تركيب السواد في كل حد من سواد اصل وهو المتحرك وسواد انضم اليه وهو الذي فيه الحركة مع ان الاعراض بسايط في الخارج مركبات في الذهن من الجنس والفصل الا ان اجناسها وفصولها لم ينتزع من المادة والصورة الخارجيتين

الثالث ان سواد الاصل لا يخلو واما ان يبقى في مراتب السواد المتصلة او لا يبقى وان يبقى فاما ان تحدث فيه صفة زائدة او لا تحدث فيه والكلمة محال اما الاول وهو ما اذا بقي سواد الاصل وحدث فيه صفة زائدة فلانه ليس حركة السواد لعدم تبدل السواد نفسه لان المفروض (ح)

بقائه وانما التبديل في صفته

واما الثاني وهو ما اذا بقى السواد ولم تحدث فيه صفة زائدة فعدم عروض الحركة عليه اوضح لعدم تبدله لافى ذاته ولافى صفته بل هو كما كان قبل الحركة ذاتا وصفة

واما الثالث وهو ما اذا لم يبق سواد الاصل عند الاشتداد فهو ليس حركة السواد لعدم بقاء المتحرك في حالة الحركة بل هو اعدام واحداث اى انعدم سواد وحدوث سواد آخر فمن هذا يعلم ان التسود ليس اشتداد السواد فى السواد حتى يكون السواد موضوعاً للحركة بل هو اشتداد الجسم فى السواد فموضوع الحركة هو محل السواد وهو الجسم لا السواد نفسه

ص ٢٢٩ قوله - وهو ايضاً مردود - وقد تقدم ان الواسطة فى العروض يجب ان يكون معروضاً للعرض حقيقة حتى يصح بواسطتها اسناد عرضها المعارض عليها حقيقة الى ذى الواسطة بالعرض والمجاز واذا لم تكن المقولة بنفسها معروضة للحركة فلا يعقل ان تكون واسطة لعرضها للجسم المتحرك

« قوله - من نوع للمقولة او صنف لها بآخر - اى من نوع من المقولة الى نوع آخر منها كالحركة من السواد الى البياض مثلاً او من صنف الى صنف آخر كالحركة من مرتبة من السواد (كالسواد الضعيف) الى مرتبة اشد منها ويمكن ان تكون الحركة من فرد الى فرد آخر و انما لم يذكره فى الكتاب قال فى الحاشية للاشارة الى ان المتحرك بصدد الاستكمال فيجب ان تكون مراتب ما فيه الحركة متفاضلة كالنوع بالنسبة الى النوع والصنف بالنسبة الى الصنف والفرد بالنسبة الى الفرد

ليس كك

« قوله - وجميع هذه الحركات متحققة فى الفواكه - اما الحركة فى الكم فبازدياد مقداره كما هو واضح ويلزمه تغير نسبة اجزائه بعضها ببعض ونسبة الكل الى الخارج وهو الحركة فى الوضع وكذا تبدل ايون اجزائها وهو الحركة فى الاين واما الحركة فى الكيف فبتغيير طعمها ورائحتها والوانها من اول طلوعها الى ان ينضج كما هو ظاهر

« قوله - فلها ستة تقاسيم - هى باعتبار الامور الستة المعتبرة فيها اعنى المبدء والمنتهى وما فيه الحركة والمحرك والمتحرك والزمان « قوله - وذا هو المرضى عندنا - اى عندنا القائلين بالحركة الجوهرية واما عند من ينكر الحركة فى الجوهر فيكون المرضى عنده هو الاربع اى وقوع الحركة فى الاربع من مقولات العرضية

« قوله - دفى اتبعى - الدفى مثل مقولة ان يفعل وان يفعل ومتى والتبعى كمقولتى الاضافة والجدة

« قوله - فان متى - متى هيئة تحصل للمتمتى من نسبته الى الزمان ولما كان الزمان تدريجيا غير قار الذات فلا محالة تكون نسبة الحاصلة بينه وبين المتمتى ايضا تدريجية اذ النسبة الى التدريجى تدريجية والفعل هو تأثير الشئ، فى غيره على نحو الاتصال الغير القار كالحال الذى للمسخن مادام يسخن والانفعال هو تأثير الشئ، عن غيره كذلك اى على نحو الاتصال الغير القار كالحال الذى للمسخن مادام يتسخن و معلوم ان التدريج ماخوذ فى حدهما و تعريفهما فهذه المقولات الثلث مما اخذ التدريج فى مفاهيمها

« قوله - فلما كان التدريج معتبرا فى مفاهيمها - اى لما كان

التدرىج مأخوذاً فى مهية هذه المقولات الثلاث فلا يعقل ان تقع فيها الحركة لان المقولة التى تقع فيها الحركة شرطها ان يكون لها افراداً آنية لكى يكون للموضوع فى كل آن فرداً منها مغايراً لفرد منها كان له قبل ذلك الآن ولما يكون له منها بعده اذ لا يتصور ذلك اى كون الموضوع له فرد من المقولة فى كل آن مغاير للفرد الذى قبله وللفرد الذى بعده فى الامر الممتد المتدرج الذى لا يمكن حصوله الا فى زمان كهيئة السنة مثلا اذ لا يمكن ان يحصل للموضوع فى كل آن سنة مغايرة مع السنة التى له فى آن قبل ذلك الآن وآن بعده وهذه المقولات الثلاث لها افراد تدريجية فوقوع الحركة فيها يستلزم وقوع التدريجى فى الآنى والدفعى وهو محال

ص ٢٢٢ قوله - والا لكان الحركة فى الحركة - يعنى لما كانت المقولات الثلاث تدريجية الحصول يلزم وقوع التدرىج فيها ان يقع التدرىج فى التدرىج والحركة فى الحركة وهو محال وذلك للزوم كون التدرىجى الذى لا يقع نفسه ولا جزء منه الا فى الزمان واقعاً فى الان وهو باطل قطعاً اما ان التدرىجى لا يقع الا فى الزمان فلان معنى التدرىجى هو ان يكون اجزائه الفرضية حادثة على سبيل التدرىج الإتصالى فلامحالة يكون حصوله فى الزمان واما ان كل جزء من التدرىجى ايضاً لا يقع الا فى الزمان فلان جزء التدرىجى كالسنة مثلا ايضاً تدريجى ولازم كونه تدريجياً ان لا يقع الا فى الزمان كيف ولو كان جزء التدرىجى كجزء من الزمان والحركة غير تدريجى بل امراً قادراً نابتاً فى الان لزم ان يكون التدرىجى المركب منه مركباً من اجزاء لا يتجزى وهو محال فبحكم استحالة الجزء الذى لا يتجزى يكون كل جزء من اجزاء التدرىجى قابلاً للانقسام الى غير النهاية فيكون تدريجياً بحسب اجزائه الفرضية الغير المتناهية فلامحالة يجب ان

يكون زمانياً واما انه لو وقعت الحركة في التدريجي لزم وقوع التدريجي في الآن فلان معنى الحركة كما عرفت مراراً هو ان يكون في كل آن للموضوع فرداً مما فيه الحركة مغايراً لما كان له في آن قبله ولما يكون له في آن بعده فلو كانت الحركة في التدريجي للزم ان يكون للمتحرك في كل آن فرداً من التدريجي مغايراً لفرد كان له قبله ويكون له بعده مع ان التدريجي لا يقع في الآن بل هو يجب ان يقع في الزمان فحصول التدريجي لا يكون تدريجياً واقعاً في الزمان بل هو واقع في الآن فالسخونة التي من مقولة الكيف تحصل بالتدرج اي يكون للموضوع في كل آن فرداً من السخونة مغايراً لما كان منها له قبل ذلك الآن ويكون له منها بعده واما تدرج السخونة فهو لا يحصل بالتدرج بل انتقال الموضوع عن عدم السخونة الى السخونة دفعي واقع في الآن فان زمان عدم الانتقال الذي هو زمان السكون و عدم التلبس بتدرج السخونة ليس زمان الانتقال بل هو زمان المنتقل منه اعني به السكون وعدم التلبس بتدرج السخونة و زمان التلبس بتدرج السخونة الذي هو زمان الحركة في السخونة ايضا ليس زمان الانتقال الى الحركة في السخونة بل هو زمان الحركة نفسها وهو المنتقل اليه فالانتقال لم يقع في الزمان بل هو في الآن الذي نهاية زمان السكون وبداية زمان الحركة والتدرج فهو دفعي واقع في طرف الزمان

« قوله - ولم يمكن الخروج عما فيه الحركة - وهذا تال ثان فاسد مترتب على وقوع الحركة فيما اعتبر التدرج في مفهومه كالمقولات الثلث وبيانه انه لو وقعت الحركة في هذه المقولات المعبرة في مفهومها التدرج لم يمكن خروج الموضوع في كل آن عما فيه الحركة

مع ان الحركة خروج عن المسادات فلا بد ان تكون للمقولة افراد آنية حتى يمكن الخروج في الآن عنها والامر التدريجي لا يكون وجوده في الآن بل كل جزء فرضي منه ممتد قابل للتقسمة الى غير النهاية لا يمكن قطعه في الآن ولهذا الجزء اول ولا آخر للحركة يكونان من طبيعة الحركة لان ما يصدق عليه الحركة فهو منقسم الى اجزاء وكل جزء منه الى اجزاء الى غير النهاية نعم للحركة اول وآخر بمعنى انتهاءها من الجانبين الى ما يبين الحركة في نوعها وهذا كانه الخطة من الجانبين الى النقطة التي من غير نوع الخط فان الخط مقدار قابل للتقسمة طولا وجزء الخط خط قابل للتقسمة كك الى ان ينتهي الى النقطة التي ليست قابلة للتقسمة اصلا فاول الخط وآخره ليس خطأ

« قوله - فلا بد ان يكون ذلك الفرد امراً قادراً - لكي يصح وجوده في الآن حتى يكون للمتحرك في كل آن فرداً مغايراً مع ما في آن قبله وآن بعده ولو كان تدريجياً لم يكن للمتحرك خروجاً عنه في كل آن قال بهمن يار الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة قارة لانه لو كانت عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل امعان في تلك الهيئة مثلاً ان كانت الحركة من التسخن الى التبريد كان الجسم في حالة تسخينه يتبرد فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك في مقولة ان يفعل (انتهى)

« قوله - ولزم وقوع الزماني في الآن - وهذا تال ثالث فاسد مترتب على المقدم المذكور اعني وقوع الحركة في التدريجي وبيان ذلك ان الجسم اذا تحرك عن التسخن الى التبريد فيكون في الآن الاول مسترخناً وبحكم انه متحرك من التسخن الى التبريد يكون في الآن

الثاني متبرداً ولما كان التسخن تدريجياً لا آنياً لكان في الآن الثاني بحكم كونه تدريجياً متسخناً ايضاً فيلزم ان يكون في الآن الثاني متبرداً ومتسخناً معا وهو يدهى البطلان لكونه من باب اجتماع الضدين
 « قوله - واما الاضافة - قال في الاسفار واما الاضافة فانها و
 ان وقعت فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابعة
 لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات وكذا الجدة فان حركتها تابعة
 لحركة اينية في العمامة ونحوها (انتهى)

اقول و على ما ذكره ان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات
 الاربعة وقعت الحركة فيها تبعاً كما اذا فرض ان ماءً اشد سخونة من ماءٍ
 آخر و تحرك في الكيف حتى صارت سخونته اضعف من سخونة الاخر
 فقد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشد الى نوع آخر اعنى الاضعف
 انتقالاً تدريجياً فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعاً لحركته في معروضها
 الحقيقي اعنى السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في
 مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر
 مقداراً من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقداراً منه او
 كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد
 انتقل الجسم في هذه الصور ايضاً من اضافة الي اخرى تدريجياً وتبعاً لحركته
 في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في
 انفسها لا يتصور ايضاً انتقال الجسم و تغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها
 على حالها لانها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالوجود
 « قوله - صاحب المطارحات - وهو الشيخ المقتول شهاب الدين
 انكر الحركة الكمية في النمو الذبول وذهب الى ان النمو والذبول حركة

مكانية لا كمية والمراد من النمو هو ازدياد اقطار الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق من الاعضاء الاصلية من الحيوان اعنى بها المتولدة من المنى كالعظم والعصب والرباط بانضياف ما يرد عليها من خارجها والذبول نقصان اقطار الاعضاء الاصلية بنقصان يرد عليها من الخارج والمراد من السمن هو ازدياد اقطار الاجزاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم بازدياد ما يرد عليها والهزال نقصانها كك واستدل على نفي الحركة الكمية فى النمو والذبول بان النمو يحصل بتخلخل بعض الاجزاء فى الجسم والاجزاء الاولية مقدارها باق بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هنا زيادة فى مقدار الجسم الواحد اصلا بل انضمام جسم ذى مقدار الى جسم آخر مثله والذبول يحصل بتخلخل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله عنه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم آخر له مقدار فلا ينجح الاخر فيها عن حركة بعض الاجزاء الخارجية الى الاجزاء الجسم بالاتصاق وحركة بعض الاجزاء الى الخارج بالانفصال فهى بالذات حركة اينية وبالعرض حركة كمية ولا يتخفى ان ما ذكره لو تم لدل على نفي الحركة الكمية فى السمن والهزال ايضا لما عرفت من عدم الفرق بينهما وبين النمو والذبول الا بكون النمو والذبول بزيادة شىء على الاجزاء الاصلية او نقصانه عنها والسمن والهزال زيادة الشىء على الاجزاء الغير الاصلية او نقصانه عنها واورد عليه بان الاجزاء الاصلية فى النمو يزيد مقاديرها بدخول الاجزاء الزائدة عليها فى منافذها وتشبهها بها وصيرورتها شيئا واحدا وفى الذبول تنقص عما كانت عليه وانكلا ذلك مكابرة وقد يستدل على نفي الحركة الكمية فى النمو والذبول بعدم بقاء المتحرك فى زمان الحركة فى الكمية فى الجزء الغذائى الوارد على

الاجزاء الاصلية فان الجزء الغذائى الوارد على الاجزاء الاصلية لا يخاو
اما ان يصير بعد زيادته عليها مع المزيد عليه شيئاً واحداً ومتصلاً واحداً
او انه شيء والمزيد عليه شيء آخر بحيث يكون كل واحد بالنسبة الى
الآخر (ابن هو من صاحبه) فعلى الاول فلا بد من ان ينعدم كل من الزائد
والمزيد عليه المنفصل كل عن الآخر ويحدث جسم آخر متصل فيعدم الجسم
بالنمو ويحدث جسم آخر وهذا مستلزم لانتهاء الحركة الكمية لتبدل
الموضوع وعلى الثانى فلا حركة للجسم المزيد عليه فى المقدار بل انما
ضم اليه جسم ذو مقدار فلا حركة له فى الكم والحاصل ان المعتبر فى
الحركة بقاء المتحرك فى تمام ما فيه الحركة من ادلها الى آخر الحركة
ففى النمو والذبول لبقاء للجسم المتحرك فى المقدار على تقدير صيرورته
مع الزائد عليه متصلاً واحداً كما لا حركة على تقدير بقاءه على ما هو عليه
من المقدار وانضمام ذو مقدار به على تقدير عدم صيرورته مع الزائد عليه
متصلاً واحداً والجواب عنه ان الموضوع فى تلك الحركة اعنى الحركة
الكمية فى النمو والذبول هو الهولى لكن لا مطلقاً بل الهولى المتكتمة
بكم ما اعنى طبيعة الكم الجامع بين خصوصياتها و مقاديرها المتعينة و
ما فيه الحركة هو خصوصيات المقادير والفرق بين الطبيعى والافراد واضح
ففى كل مقدار يكون الطبيعى موجوداً كما ان الخصوصية موجودة و ان
كانا موجودين بوجود واحد لكن لذلك الوجود الواحد من حيث كونه
وجود الطبيعى حكم ومن حيث كونه وجود الخصوصية حكم آخر فهو من
حيث كونه وجود الطبيعى واحد ثابت مستمر من اول الحركة الى آخرها
ويكون التغير فى احواله فيكون كالحركة بمعنى التوسط ومن حيث كونه
وجود الخصوصية امر تدريجى غير مستقر كالحركة بمعنى القطع فهو من

حيث وجود الطبيعي موضوع للحركة ومن حيث الخصوصية يكون ما فيه الحركة فظهران الموضوع باق مستمر من اول ما منه الحركة الى آخرها ومنتهاها وسيأتي لذلك زيادة ايضاح في الحركة الجوهرية

« قوله » - وكذا في السمن والهزال استقر - قد عرفت الفرق بين السمن والهزال وبين النمو والذبول وان القول بنفي الحركة الكمية في النمو والذبول بالدليل المتقدم مستلزم لنفيها في السمن والهزال ايضا والقول بشيوتها فيهما مستلزم للقول بشيوتها في السمن والهزال قال العلامة الشيرازي و اما الحركة في الكم فهي اما يكون الى الازدياد او الى الانتقاص والتي الى الازدياد اما يكون لورود مادة اخرى وهو النمو والسمن او لا يكون كك وهو التخلخل والتي الى الانتقاص اما يكون بافناء شيء من المادة وهو الذبول او الهزال او لا يكون كك وهو التكاثر (انتهى) فانظر انه كيف عطف السمن على النمو والهزال على الذبول في كونهما حركة في الكم ولكن يمكن ان يمنع عن الحركة في الكم في السمن والهزال ولوقيل بها في النمو والذبول وذلك لان الاجزاء الزائدة في السمن والنقيصة في الهزال ليست مقومة للشخص لمكان كونها زائدة ولا متصلة بالاجزاء الاصلية المقومة اتصال الاجزاء الغذائية لها بها لان هذا شأن الاجزاء الغذائية في النمو والذبول فليس مقدارها جزء من مقدار الاجزاء الاصلية فلا يتبدل بزيادته ونقصانه مقدار الموضوع الذي هو الشخص اصلاً ولا هي اى الاجزاء الزائدة متصلة بعضها ببعض اتصال الاجزاء الغذائية بالمغذى الاصلى ليكون شخصاً على حدة موضوعاً لمقدارها الزائد والنقص بل هي اجزاء منضمة بعضها الى بعض من غير اتصال حقيقي ولعل لاجل ذلك نسب المصنف قده كون الحركة الكمية في السمن والهزال الى العلامة

الشيرازي (فتأمل)

« قوله - وكونها في الوضع ظهر ايضاً - الحركة في الوضع اما هي بان يكون في الجسم المتحرك حركة على سبيل الاستدارة فان كل واحد من اجزائه يفارق كل واحد من اجزاء مكانه اذا كان له مكان كما في ما عدى الفلك الاطلس مع ملازمة كل مكانه فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدريج ولم يختلف نسبة مجموع الجسم الى مجموع مكانه من حيث كونه متحركاً بهذه الحركة و ذلك كما في حركة الفلك وحركة الرحي والدولاب واما بان تكون في الجسم المتحرك حركة لاعلى سبيل الاستدارة و ذلك كحركة القوائم اذا قعد وبالعكس فالحركة في الوضع ليست منحصرة بالاستدارة كحركة الفلك ونحوه بل تتحقق في غير الاستدارة ايضاً ولذا غير المصنف الاسلوب في ذكر حركة القوائم اذا قعد واني بكلمة (وكذا) وليس يجب ان تكون الحركة في الوضع غير مجتمعة مع الحركة في الاين بل قد لا تجتمع معها كما في حركة الفلك الاطلس بناء على ان لا يكون له مكان باصطلاح المشائين في المكان وقد تجتمع معها كما في غير حركة فلك الافلاك او حركة القوائم الى القعود والضابط ان كل مستبدل وضع من غير ان يفارق بكليته المكان بل بان يتبدل نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه والى جهاته فهو متحرك في الوضع لان مكانه لم يتبدل بل يتبدل وضعه في مكانه والمكان هو المكان الاول بعينه واذا كان التبدل في الوضع وكان يقع ذلك تدريجاً يسيراً يسيراً كان ذلك التبدل حركة في الوضع قال صدر المتألهين (قده) في شرح الهداية واعلم ان الجسم قد يكون متحركاً في الوضع فقط كالكرة المتحركة على احد اقطارها بشرط ان لا يفارق مكانها وكذا البيض اذا تحرك على

قطره الاطول والعدس اذا تحرك على قطره الاقصر وكذا الاسطوانة القائمة والمخروط القائم اذا تحركا على سهميهما وقد يكون متحركاً فى الوضع والايين معاً لكن احدهما يكون بالذات والاخرى بالعرض كالكرة المدحرجة والشخص القائم اذا صار قاعداً (انتهى)

فان قلت فى الكرة المتحركة على احد اقطارها ونحوها ايضاً لا تنفك الحركة فى الوضع عن الحركة فى الاين لان كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الامجموع الاجزاء

قلت هذا من موارد التى لايسرى حكم الكل الافرادى الى العام المجموعى وقد ذكرنا ضابطه فى الحواشى السابقة

قال الشيخ لايلزم من مفارقة كل جزء مكانه مفارقة كل الاجزاء مكانه لان حكم الكل غير حكم الاجزاء لان حقيقته غير حقيقة الجزء الا ترى ان كل جزء جزء للكل والكل ليس جزء لنفسه (انتهى)

ص ٤٤٣ قوله - اختص هذا الاسم فى الاصطلاح - الحركة فى الكيف سميت عندهم بالاستحالة والحركة فى الاين بالنقلة وفى الكم بالنمو والحركة فى الجوهر بالتكون

« قوله - وقد مر مثالها - اى مثال الاستحالة وهى حركة الجسم فى الالوان من نوع الى نوع آخر او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر وانما اتى ههنا بهذه الكلمة اعنى قوله وقد مر مثالها لئلا يتوهم ان قوله كالنمو فى المتن مثال للحركة فى الكيف بل الكاف فى كالنمو للتشبيه وغرضه تشبيه الحركة فى الكيف كالامثلة المتقدمة بالحركة فى الكم كالنمو

« قوله - مع استحالة الغايط - يعنى لابد من ثبوت الحركة

في الكيف من استحالة الخليط والفسو والنفوذ اذ مع امكان احدهما لا ينتهى الى الحركة في الكيف

اما الاول اعنى الخليط فالمراد به هو كون كل شىء فى كل شىء
فالبسائط التى يدعى بساطتها كالماء، مثلا ليست بسيطة حقيقة بل هى مركبة
من اجسام مختلفة غاية الامر يكون الحكم على الغالب من اجزائها فاذا
كانت الاجزاء المائية غالبية يكون الاثر الظاهر منها هو الرطوبة والبرودة و
عند مجاورتها مع ما يكون الغالب عليه الاجزاء النارية استمدت اجزائها
النارية من الخارج فيغلب ويظهر آثارها فيرى حارة وهذه الحرارة لم
تحدث فى الاجزاء المائية بل هى التى كانت فى الاجزاء النارية المكونة
فيها وقد ظهرت بامداد خارجى فالجزء المائى ما تحرك فى الكيف
والجزء النارى ما تغير فيه اصلا بل ليس فى البين الاكمون تارة و
بروز اخرى

و اما الثانى اعنى الفسو والنفوذ وهو دخول اجزاء غريبة فى الشىء
مثل دخول اجزاء النار فى الماء عند مجاورتهما وبالعكس فعلى امكانه
لا الماء يصير حارا ولا النار باردا بل يدخل فى الماء اجزاء من النار وهى
الحاملة للحرارة وبالعكس فلا حركة فى الكيف اصلا

« قوله - ومحالية القولين واضحة - قال فى التجريد مع الجزم
ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما وقال شارحه فان الماء مثلا
لو كان فيه اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس بحرباطنه من ادخل يده
فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس (انتهى)
وهذا استدلال على بطلان الكمون والبروز بتكذيب الحس لهما واستدل
على بطلانها عقلا كما فى الاشارات بان النارية الكثيرة التى تنفصل عن

خشبة الغضاء ويبقى فى ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن فى الغضاء الا النارية الباقية بعد التجمهر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجود الابرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التى انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية فى الزجاج الدايب لو كانت قبل ذلك فى الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما بعد البروز مبصرة اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والامساس لما فى باطنه وتوهم عدم رؤية النارية الفاشية فيه لمكان كونها ايضاً كنفس الزجاج شفاقة مانعة عن رؤيتها (مدفوع) بان لازم ذلك ان لا يرى بعد البروز ايضاً واستدل على بطلان الفشو والنفوذ بوجوده

الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها فى المتسخن كالبايس الصلب الذى يماسه مثله مماسه عنيفة كخشبتين مماستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار فيه وكالمخلخل وهو الذى يجعل قوامه بالقسر رقيقاً متخلخلاً اى متحرراً كالهواء الكبير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لامحالة لان الحركة الشديدة المقتضية لرقه القوام وتخلخله يقتضى السخونة ايضاً وكالمختصص وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذى يحرك تحريكاً شديداً فانه يتسخن ايضاً

الثانى ان المايين المتشابهين كالماء مثلاً اذا سخنا فى انائين احدهما مستحكماً الجرم كالححاس مثلاً والاخر مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة

كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المايح لوجب ان يتسخن ما في الخزف قبل تسخن ما في النحاس على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك

الثالث ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع ان يسخن ما فيه تسخنا بالغاً لامتناع دخول شيء، يعتد به فيه الا بعد خروج شيء، عنه اذ التداخل محال وليس كذلك

الرابع ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد فمها شداً ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها ناراً تصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب والبهائم وهي من حيل المتحاررين فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا

الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة وهذه الوجوه كلها في الاشارات ص ٢٤٤ قوله - كحدوث العالم الطبيعي - مما رتب صدر المتألهين قده على القول بالحركة الجوهرية حدوث العالم الطبيعي بشرائحه والمراد بالعالم الطبيعي هو عالم الاجسام من الاثيري والعنصري بسائطه ومركباته ومن شراشره جميع اجزائه وجزئياته من مادته وصورته الجسمية والنوعية واصافه واتباعه ففي كل آن يكون العالم الطبيعي شيء من محدب الفلك الاول الى قرار الارض مع ما فيها وما بينها من افلاكها وفلكياتها وعناصرها البسيطة والمركبات منها بحسب اختلافاتها وبالجملة ما يصدق عليه انه من العالم الطبيعي لا يكون ذاك الشيء في آن قبله ولا يكبرن في آن بعده وهذا هو معنى الحركة في الجوهر كما انه معنى

الحدوث وحقيقته وانما خصص الحدوث بالعالم الطبيعى لان العقول عنده (قده) من العالم الربوبى لغلبة حكم الوجود عليها واستهلاك ماهياتها فى جنب وجوداتها بحيث كانه لاحكم لماهياتها اصلا و اما النفوس فهى من حيث كونها نفساً من عالم الطبيعة ولذا يبحث عنها فى العالم الطبيعى ويعد صيرورتها باستكمالها عقلا مستفاداً تلحق بعالم العقول ويلحقها حكمها واما تجدد العالم الطبيعى بشرائره اما طبائعه اعنى بها الصور النوعية فلتبدلها ذاتا وسيلانها جوهرأ بحيث يكون للموضوع والمتحرك و هو المادة المصورة بصورة ما فى كل آن صورة من الصور مغايراً لما كانت لها منها قبله وبعده و اما صورته الجسمية فلانها بالقياس الى الصورة النوعية مهية جنسية مبهمة متحصلة بفصلها الذى هو الصورة النوعية متحدة الوجود معها اتحاد الجنس مع الفصل اذ الصورة الجسمية اعنى بها الجسم المطلق جنس بالنسبة الى ما يتنوع به من الصور النوعية و متقومة بها والجنس معلول للفصل فسيلان الفصل الذى هو علة للجنس ينسحب الى الجنس المعلول له فيكون الجنس سيالا يعين سيلان الفصل وهذا واضح بعد تصور كون موجودية الجنس يعين وجود الفصل و اما مادة العالم الطبيعى فلانها ايضا متحدة مع الصورة الجسمية وجوداً نحو اتحاد الصورة الجسمية مع الصورة النوعية وذلك بناء على التحقيق من كون التركيب بين المادة والصورة اتحادياً لا انضمامياً فحكم احد المتحدين وجودا يسرى الى الاخر واما اعراضه فلانها تابعة لمعروضاتها فى التجدد كيف ولولم يكن كذلك للزم ابقاء العرض بالاموضوع واما انتقاله عن موضوع الى آخر وكلاهما محال فثبت انه على تقدير الحركة الجوهرية و سيلان الطبيعة يكون التجدد والتغير منسجبا على جميع العالم من مادته وصورته

الجسمية والنوعية و اعراضه و تواليه و اوصافه و الى هذا المعنى رمزوا
العرفاء في كلماتهم و قال المثنوى في شعره

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| هر نفس نو ميشود دنيا و ما | بي خبر از نوشدن اندر بقا |
| عمر هم چون جوى نو نو ميرسد | مستمري مى نمايد در جسد |
| آن ز تيزى مستمر شكل آمد است | چون شرر كش تيز جنبانى بدست |
| شاخ آتش را بجنبانى دراز | در نظر آتش نمايد بس دراز |
| اين درازى مدت از تيزى صنع | مى نمايد سرعت انگيزى صنع |

« قوله - بحيث لا يلزم نفاذ كلمات الله - غرضه من هذه العبارة
ان يثبت حدوث العالم الطبيعى بالحركة الجوهرية على نحو لا يلزم انقطاع
فيضه تعالى وقد اوضحه في حاشيته في هذا المقام وفيما علقه على الكتاب
في مبحث القدم والحدوث قال صدر المتألمين قده وقد يتوهم اكثر ضعفاء
العقول ان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية و ان
الافلاك والكواكب وصورها و هيولاتها بل هيولى العناصر و كلياتها قديمة
بالمهويات الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها و شخصياتها لا دائرة ولا
زائلة ولا حادثة ولا فاسدة وهذا افتراء على اولئك السابقين قدس الله
اسرارهم عن هذا الظن القبيح المخالف لما جاء به الرسل و اولياهم (ع)
اجمعين نعم ذهبوا الى ان جوده دائم و فيضه غير منقطع ولكن العالم
متجدد انتهى

« قوله - والوصول الى الغايات - وقوله والوصول عطف على
قوله كحدوث العالم يعنى و مما يبتنى على هذه المسئلة الوصول الى
الغايات اعلم ان لكل موجود غاية حتى ينتهى الى الانسان الكامل الذى

ينتهي الى غاية الغايات وهو الله سبحانه فالانسان هو الغاية في سير كل موجود كما ان سيره الى الله وهو الذي خلق الله سبحانه الاشياء لاجله و خلقه لاجله تعالى والوصول الى الغاية على نحو الاتحاد كما هو طريقه صدر المتألهين وهو بتحول النفس عن مرتبة العقل الهولاني و تدرجه و تعاليه و ترقيه في مراتبه الى ان يبلغ مرتبة العقل بالمستفاد وقال المولوي ابن دراز و كونه اوصاف ثن است رفتن ارواح نوع ديگر است والاتحاد مع العقل لا يتيسر الا بالفناء فيه وهو متوقف على التبدل الذاتي والحركة الجوهرية من النقص الذاتي الى كماله كما يقول الرومي

از جمادى مردم و نامى شدم از نما مردم ز حيوان سر زدم

الى آخر اشعاره

« قوله - والوحدة الجمعية - وهذا ايضا عطف على السابق وتكون الوحدة الجمعية ايضا مترتبة على الحركة الجوهرية حيث ان النفس في اول تكونه يكون جسمانيا ثم يتحرك الى ان يصير روحانية البقاء و تتدرج الى اعلى مراتبه و هي مرتبة الاخفوية التي هي فناء النفس في مقام الاحدية و سيره في تلك المراتب على سبيل الاتصال الوجداني والاستمرارى على نحو اللبس بعد اللبس لابعد الخلع والريح بعد الريح لا الريح بعد الخسران فتكون وحدته محفوظة من اول مراتبه السبع التي هي اولى مراتب النفس ولطائفه الى آخر مراتبه وانحفاظ وحدته مع التبدلات الواردة عليه لا يتأتى الا على الحركة الجوهرية

« قوله - وغير ذلك - قال في الحاشية مثل ان الصورة النوعية في الانسان واحدة متفاضلة الدرجات لا ان فيه صوراً عديدة ولا ان هنا

كونا بصورة وفسادا لآخرى (انتهى) اقول وما افاده ايضا يتم على تقدير كون
التعالى فى الانسان على سبيل اللبس بعد اللبس لا بعد الخلع فهو فى آخر
راتبه كل الاشياء التى كانت فى مسيره الى آخر مراتبه

« قوله - وعرفوا الطبيعة - عرفوا الطبيعية بانها المبدء الاول
لحركة ما هى فيه وسكونه بالذات والمراد بالمبدء هو العلة الفاعلى
للحركة او السكون لالعلة التامة لانه لو اريد به العلة التامة لزم من
كون الطبيعة علة تامة للحركة انتفاء الطبيعة عن الجسم عند انتفاء الحركة
عنه وذلك لانه لو كانت طبيعة الجسم علة تامة لحركته وانتفت عنه الحركة
مع وجود الطبيعة التى هى العلة التامة على حسب الفرض لزم انفكاك
المعلول عن علته وهو محال وايضا لو كان المراد من المبدء هو العلة التامة
لا يمكن اعتباره مبدء للحركة والسكون معا والا يلزم ان يكون الجسم
فى حال حركته التى هى حال وجود علة حركته اعنى الطبيعة ساكنا
ايضا لان الفرض كون الطبيعة علة تامة لسكونه مع ان كون الشيء الواحد
علة تامة لشيء ولما ينافيه من ضده او نقيضه فى نفسه محال وذلك لوجوب
وجود المناسبة والسنخية بين العلة والمعلول ولا يعقل التناسب بين
المتضادين او المتناقضين . ثم ان المبدء للحركة والسكون اذا كان مبدء
فاعليا ولم يكن علة تامة فلا بد من انتهائه الى العلة التامة الى امر آخر
وهو الحالة الملائمة التى تقتضى السكون او عدم تلك الحالة الذى يقتضى
الحركة والمراد بالاول هو المبدء القريب وهو الذى لا واسطة بينه وبين
الحركة وانما قيد بالقريب للاحتراز عن ما لا يكون كذلك اى لا يكون مبدء
قريبا كالنفوس النباتية والحيوانية الموسومتين بالنفوس الارضية فانهما و
ان تحركا اجسامهما المركبة لكن تحريكهما اياها ليس بلا واسطة بل

بحسب استخدام الطبائع اعنى طبائع الاجسام المتحركة وقواها التى فيها من الجذب والدفع وغيرهما ولهذا ليست تلك الاجسام اعضاء آلية فتكون بين النفوس والاجسام المتحركة واسطة هى طبيعتها وقواها مثلا النفس النباتية تتحرك العناصر فى الاقطار على نسبة مخصوصة فلحركاتها نسبة الى طبيعة العناصر اعنى صورها النوعية التى هى بها هى ونسبة الى النفس النباتية لكن الطبيعة مبدء قريب لها والنفس النباتية مبدء بعيد لعدم الواسطة بين الطبيعة وبين الحركة وثبوتها بين النفس النباتية وبين الحركة اعنى بتلك الواسطة الطبيعة نفسها هذا وفى حاشية المصنف على الاسفار ان تقييد المبدء بالاول لاجراجه الميل لانه مبدء الثانى (انتهى) اقول الميل هو الامر الموجود القابل للشدة والضعف والمتوسط بين الطبيعة التى هى المبدء للانثار وبين آثارها المراد منها الحركة والسكون فالميل هو الذى يحدث فى الجسم من طبيعته ويحدث منها بتوسطه الحركة والسكون فالميل مبدء للحركة كما ان الطبيعة ايضا مبدء لها لكن الطبيعة مبدء للحركة وللميل الذى هو ايضا مبدء للحركة فالطبيعة مبدء اول للحركة اذ هى مبدء للميل الذى مبدء للحركة والميل مبدء ثان لكونه ناشياً عن الطبيعة واعلم ان الميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتماداً و محرك الجسم اعنى طبيعته انما يحركه بتوسطه . لكن فرق بين توسط الميل بين طبيعة الجسم وبين حركته الصادرة عن طبيعته وبين توسط الطبيعة بين النفوس الارضية اعنى النفس النباتية والحيوانية وبين الحركة الصادرة عنها وهوان الميل آلة لصدور الحركة من الطبيعة ولا يكون هو ايضا محركاً كالطبيعة فيكون توسطه بين الطبيعة وبين الحركة كتوسط المنشار بين النجار وبين فعله والطبيعة مع كونها واسطة بين النفوس

الارضية و بين الحركة بمعنى ان النفوس الارضية تتحرك الجسم بواسطة الطبيعة تكون محررة ايضاً ففعل الحركة مستند الى الطبيعة والى النفوس الارضية ومسبب عنهما معاً لكن استناده الى الطبيعة يكون استناد المسبب الى سببه القريب والى النفس النباتية او الحيوانية استناد المسبب الى سببه البعيد وهذا بخلاف استناده الى الميل والى الطبيعة فان استناده الى الميل يكون استناد الشئ الى الآلة والى الطبيعة استناده الى السبب فلا يكون الميل مبدء اول للحركة بمعنى كونه واسطة بين الحركة والطبيعة نحو توسط الطبيعة بين الحركة وبين النفوس الارضية . وحاصل الفرق هو كون الطبيعة التى واسطة بين النفوس الارضية وبين الحركة ايضاً محرراً فصارت محرراً قريبا اى ما لا يحرك آخر بينها وبين الحركة والميل الذى واسطة بين الطبيعة وبين الحركة لا يكون مبدء قريبا لانه لا يكون محرراً حتى يكون محرراً قريبا بل هو آلة للمحرك اعنى الطبيعة . والمراد بالحركة المذكورة فى التعريف انواع الحركة من الحركة فى الكم والكيف والوضع والابن وبالسكون ما يقابلها ، وكلمة ما فى قولهم ما هى فيه موصولة ازيد بها فى المقام الجسم الذى استقر فيه الطبيعة وضميرها يرجع الى الطبيعة وضميرها الى لفظة ما الموصولة المراد به الجسم فيصير المعنى (ح) الطبيعة مبدء اول لحركة جسم تكون تلك الطبيعة فيه والتقيد بكون الطبيعة مبدء اول لحركة ما تكون تلك الطبيعة فيه للاحتراز عن المبادئ الصناعية كالبناء فانه مبدء لحركات من الاجر والجس وغيرهما و كالنجار فانه مبدء لحركة الخشب او الصانع الذى مبدء لحركة المطرقة على الذهب حيث ان المبدء للحركة فيها ليس فى المتحرك وكذا عن المبادئ القسرية اذا كان المحرك فى الحركات القسرية هو قوة القاسر

لا طبيعة المقسور وان كان ذلك على خلاف التحقيق لكن القاسر لما شابه في الظاهر المبدء الفاعلي حتى سبقت الاوهام العامية الى ان البناء فاعل البناء جعلت كلمة ما هي فيه احترازاً عن المبدء القسري بناء على هذا الوهم و في قولهم بالذات احتمالان (احدهما) ان يكون متعلقا بالمحرك اى يكون تحريكه بالذات لاجسب قاسر (وثانيهما) ان يكون متعلقا بالمتحرك اى يكون تحريكه بالذات لاعن خارج فعلى الاول يكون احترازاً عن طبيعة المقسور فانها مبدء للحركة القسرية بناء على ما هو التحقيق الا انها ليست بمحرك بالذات بل بتسخير القاسر وعلى الثانى يكون احترازاً عن طبيعة المتحرك بالعرض فانها لاتسمى طبيعة بهذا الاعتبار وقد زادوا في التعريف كلمة لبالعرض بعد ذكر كلمة بالذات وفيها ايضا احتمالان على طبق احتمالى (بالذات) من كونها قيماً للمحرك اول للمتحرك والحاصل من هذا التعريف ونتيجته بعبارة اوضح ان كل جسم يتحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحر كته او سكونه مبدء فمبدء حر كته او سكونه اما يؤثر فى حر كته او سكونه بتوسط شىء اولافان كان بتوسطه كالتفس الاضية تحرك جسمها بتوسط طبابع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسطه فاما ان يكون ذلك المبدء فى الجسم المتحرك اول والثانى كالمبدء القسرى و كالمبادئ الصناعية ليس بطبيعة والاول اعنى ما كان فى الجسم المتحرك فاما يكون مبدء للحركة بالذات اولافان لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدء للحركة القسرية لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة و ان كان مبدء للحركة بالذات لاجسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبدء للحركة العرضية اولافان كان مبدء للحركة العرضية كحركة الصنم من نحاس فان مبدء الحركة فى النحاس مبدء لحركة الصنم بالعرض فهو اى

طبيعة النحاس ليس طبيعة من حيث يحرك الصنم وان كان طبيعة من حيث هو مبدء لحركة النحاس وان كان مبدء للحركة لا بالعرض فهو الطبيعة و ذلك كمبدء الحركة في النحاس من حيث هو يحرك النحاس فقد اتضح ان الطبيعة هي مبدء الحركة الذاتية لما تكون هي فيه اذ سكونه و اتضح معنى كونها المبدء للان

ص ٢٢٥ قوله - فالذاتية لا بد ان تتم في الطبايع - لانها ليست تابعة للمغير قائمة به فلمكان عدم تبعيتها للمغير يتم حديث (انتهاء ما بالعرض الى ما بالذات) الى انتهائه اليها وبعبارة اخرى لا بد في انتهاء ما بالعرض الى ما بالذات من انتهائه الى امر جوهرى غير تابع للمغير و هو الطبيعة في المقام

« قوله - وكتجدد احوال اخرى - من عظم الجسم و صغره ورقة المعاق و عظمه

« قوله - حتى في الارادية فانها باسخدام النفس - لان التحقيق ان المبدء القريب للحركة الارادية بعد تحقق التخييل والشوق المؤكد والاجماع هو القوة المحركة للعضلة والاتار والرباطات وتلك القوة بعينها هي طبيعة تلك الاعضاء فيكون الفاعل المباشر في الحركة الارادية ايضا هو الطبيعة اعنى طبيعة تلك الاعضاء المنبثثة فيها القوة المحركة وكون الفاعل المباشر للحركة في الحركة الطبيعية هو الطبيعة ظاهر و في الحركة القسرية ايضا كذلك على ما هو التحقيق كما نبهنا عليه في الحواشى السابقة فثبت ان الفاعل المباشر للتحرير هو الطبيعة في جميع اقسام الحركة من الطبيعية والقسرية والارادية الا ان هذا في الحركة الطبيعية ظاهر جلى و في القسرية و ان كان ظاهرا موافقاً للتحقيق الا انه

ربما يخفى على الاوهام العامية وفي الارادية لعله اخفى ولذا جعلها فردا خفيا وقال حتى في الارادية

« قوله - في حركة النفوس المنطبعة - المراد بالنفس المنطبعة هو الروح المتعلق بالبدن تعلق الانطباع وهو الذي يتكون من بخار الدم السارى في العروق المنبث على الاعضاء ويعبر عنه بالروح البخارى والروح الحيوانى وهو جسمانى حال فى المادة ويكون شأنه ادراك المحسوسات الظاهرة والباطنة فى مقابل النفس المجرد وهو الامر الربانى المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف والمدرك للكليات المجردة والباقى بعد فناء البدن و زواله ووجود النفسين فينا معلوم بالضرورة والوجدان وقد اختلف كما انهم فى الافلاك فالمشائون على وجود النفس المجرد فيها فقط وعن بعض القدماء بوجود النفس المنطبعة فيها فقط والحق وجود كليهما فيها على ما اشار اليه الشيخ فى غير موضع من الاشارات بالكنائية والرمز حيث يقول وتحت هذا سر و انما قال المصنف قده فى حركة النفوس المنطبعة لان فعل النفوس المنطبعة ادراك الجزئيات واما تصورات النفوس المجردة فهى لا تكبر الاكلية

« قوله - كنفس حر كانتها الوضعية - اى كما ان حر كانتها الوضعية تجددى اتصالى تكون تصوراتها الجزئية عن نفوسها المنطبعة ايضا تجدد با اتصاليا وبيانه ان النفس الفلكى يتصور مرتبة من كمال العقل الذى فوقه وهو المشبه به اى الذى يريد نفس الفلكى ان يتشبه به فى ذلك الكمال ويكمل نفسه بوصوله الى الكمال الذى تصور من العقل الذى فوقه مثل ما يتصور المتعلم مرتبة من كمال معلمه تصورا جزئيا فيتشوق الى تحصيل ذلك الكمال المتصور ويتحرك نحو تحصيله والنفس

الفلكي ايضا يتصور مرتبة من كمال العقل الذي بمنزلة معلمه ويحصل له الشوق الى تحصيله فيحرك جسمه اى جسم الفلك حركة دورية وضعية فيحصل له تلك المرتبة المتصورة ويصير حصولها علة معدة لتصور مرتبة اخرى اعلى من تلك المرتبة ويتشوق الى تحصيلها فيتحرك حركة ثانية وهكذا فكل حركة موجب لحصول مرتبة من الكمال وكل مرتبة من الكمال علة معدة لتصور مرتبة اخرى فوقها وحيث ان كمال العقل المشبه به لا ينتهى الى حد وحركة الوضعية لا تقف الى حد لا يمكن ان يتحرك بعده وكل حركة منشأ لتصور جزئى وكل تصور منشأ لحركة موجبة لحصول الكمال المتصور فلاجرم تكون الحركات غير متناهية والتصورات الجزئية التدريجية ايضا غير متناهية والاستكمالات المترتبة ايضا غير متناهية والكاملات الحاصلة على سبيل التدرج ايضا غير متناهية ؛ قوله - ولاسيما الفلكية - لما تقرر عندهم من ان حركات الافلاك ارادية لاطبيعية ولاقسرية اما انها ليست طبيعية فلكونها وضعية والحركة الوضعية لا تكون طبيعية لان ما اليه الحركة فى الوضعية بعينه مامنه الحركة ولا يعقل ان يكون فى الطبع مامنه الحركة بعينه هو ما اليه الحركة والايلزم ان يكون المتوجه اليه بعينه هو المهرب عنه واما انها ليست قسرية فلان ما لا تكون طبيعية لامورد للقسر فيه اذ القسر انما يكون على خلاف الطبع واما انها ارادية فلان الحركة لا تخلو عن هذه الاقسام الثلاثة ومع امتناع الطبيعية والقسرية ينحصر بان تكون ارادية فثبت ان حركات الافلاك ارادية و (ح) نقول ان حركاتها صادرة عن غرض لكن غرضها فى حركاتها ليس اشياء سافلة فتكون مقاصدها وتخلياتها صوراً جوهرية اشرف من الجواهر العنصرية وان تصوراتها وتخلياتها تكون تجديداً اتصالياً

« قوله - والتصورات وان كانت كيفيات عندهم - اتى بكلمة عندهم للإشارة الى ان العلم ليس من مقولة الكيف عنده وقد تقدم تحقيقه فى مبحث الوجود ذهنى

« قوله - لكن جواهرها جواهر ذهنية - وذلك بناء على ما هو التحقيق من ان الاشياء بحقائقها توجد فى الذهن وقد تقدم تحقيقه فى مبحث الوجود ذهنى وهذا معنى قوله قد (اذ صور الجواهر جواهر) يعنى ان الصورة العلمية من الجوهر جوهر كما قال بان الذاتيات فى انحاء الوجودات محفوظة

« قوله - وانما خصصنا التصورات - قد ذكر وجهين لتخصيص التصورات بالجزئية ولذا جعل محلها النفوس المنطبعة (احدهما) ما ذكره فى المتن من ان الكليات لا تغير لها بذاتها لكى تكون حركية فيها من صورة الى صورة اخرى (وانيهما) ما افاده فى الحاشية ووضحه فى هامش منه فى مبحث الوجود ذهنى وحاصله ان الموجود من الجواهر فى الخيال والمدركات الجزئية جوهر بالحمل الشايع لابلحمل الاولى لكونها افراداً ذهنية للطبايع الكلية فتصح فيها الحركة من فرد الى فرد آخر على سبيل الاتصال التجددى

« قوله - ثم اتحاد العرض بالعرضى - العرضى مع اليا هو الابيض والعرض بدون اليا هو البياض اعلم ان معنى العرض هو ما يكون وجوده فى نفسه بعينه وجوده فى موضوعه لابعنى ان له وجودين وجود فى نفسه و وجود فى موضوعه بل بمعنى ان وجوده فى نفسه قائم بالغير ناعت له متدل عليه فالعرض كالسواد مثلامبية وهى التى يعبر عنها باللون القابض للبصر ولها وجود ووجودها نعت لنعوتها والموضوع الذى قائمة

به فلو وجودها اعتباران اعتبار كونه وجود السواد في نفسه واعتبار كونه قائما بموضوعه فمعنى السواد من حيث هوشى ومن حيث كونه موجوداً في نفسه شىء آخر ومن حيث كونه نعتاً لمنعوتة شىء ثالث والتفاوت بين هذه الاشياء الثلاثة بالاعتبار اعنى اعتبار كونه معنى السواد من حيث هو غير مأخوذ معه شىء حتى اعتبار كونه من حيث هو بل على نحو اخذ قيد الحثيثة اطلاقية واعتبار كونه موجوداً في نفسه واعتبار كونه قائماً بالغير واما في الواقع فليس الاسواد موجود قائم بالغير ثم ان الحكمة وان كانت دائية الى وضع اللفظ لمعنى السواد بالاعتبارات الثلاثة بحيث يصير مع كل اعتبار موضوعاً للفظ فتكون الفاظاً ثلثة بازاء مفاهيم ثلثة لكن معنى السواد من حيث هو لم يوضع له لفظ اصلاً لعدم الحاجة الى الوضع له وانما وضع له بالاعتبارين الاخرين فهو اعنى معنى السواد باعتبار كونه موجوداً في نفسه سمي بالسواد وهو من حيث كونه قائماً بالغير نعتاً له سمي بالاسود فففس معنى السواد جزء من مفهوم السواد والاسود والجزء الاخر لمفهوم السواد هو اعتبار كونه موجوداً في نفسه ويعبر عنه بوجود بشرط لا والجزء الاخر من مفهوم الاسود هو اعتبار كونه قائماً بالغير ويعبر عنه بوجود لا بشرط وصار التفاوت بين المفهومين من ناحية جزء منهما وهو الاعتباران وهذا معنى كون التفاوت بينهما بالاعتبار اعنى بجزء من مفهومهما المأخوذ فيه الذى هو (اعنى ذلك الجزء) امر اعتبارى اى اعتبار اللابشرطية وبشرط اللابشرطية وقد ظهر ان التفاوت بين العرضى كالاسود وبين العرضى كالسواد انما هو بنحوى الاعتبار وهو اعتبار اللابشرطى واعتبار بشرط اللابشرطية وان مصحح الاعتبارين فى المفهومين هو صحة اعتبار كون معنى السواد وحقيقته (اعنى تلك الحقيقتة التى ليس لها من حيث هى لفظ)

موجودا في نفسه وكون وجوده في نفسه بعينه هو وجوده في غيره وهذا هو الفرق بين المشتق وبين مبدئ الاشتقاق على ما حققه المحققون وهذا هو بعينه هو الفرق بين المادة وبين الجنس وكذا بين الصورة وبين الفصل فنفس الحقيقة التي تسمى بالمادة باعتبار والجنس باعتبار آخر لا اسم لها بل هي من حيث هي مع قطع النظر عن الاعتبارين لم يوضع لها لفظ و هي باعتبار بشرط اللاتمية عما ينضم اليها واعتبار انها شيء والمنضم اليها شيء آخر تسمى بالمادة وباعتبار اللا بشرطية عما ينضم اليها وملاحظة انهما شيء واحد تسمى بالجنس فالفرق بين المادة وبين الجنس بالاعتبار وكذا الحقيقة التي تنضم الى المعنى الاصل وهو المعنى الجنسي من حيث هي لا اسم لها وهي باعتبار البشروط اللاتمية عن المعنى الجنسي تسمى بالصورة وباعتبار اللا بشرطية تسمى بالفصل فصار الفرق بين المشتق وبين مبدئ الاشتقاق وبين مفهوم العرضي وبين مفهوم العرض وبين المادة والجنس وبين الصورة والفصل كلها بالاعتبار الا ان الفرق بين المشتق وبين مبدئ الاشتقاق فرق لفظي ينبغي ان يبحث عنه في اللغة وقد اشبعنا الكلام فيه في تحرير اتنا في الاصول بما لا مزيد عليه وبين الباقيين فرق معنوي وحاصل الفرق المعنوي بين العرضي وبين العرض يؤل الى ما حققه المحققون واما ما اليه المصنف في الحاشية في ذلك المقام وهو ان في مثل الجسم الابيض مثلا في قولك الجسم ابيض يصح الحمل من غير اشكال والحمل فيه صناعي كما هو واضح وصحة الحمل الصناعي يحتاج الى اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود فامجموع الجسم وبياضه وجود واحد عارض على الماهيتين فهما موجودان بوجود واحد لكن ذلك الوجود الواحد في عين وحدته ذو درجتين فدرجة منه لماهية الجسم التي مهية جوهرية و

درجة منه للبياض الذى هو مهية عرضية ونفس الوجود من حيث هو هو لاجوهر ولا عرض بل هو وجود ولكن من حيث انه وجود الجوهر جوهر ومن حيث انه وجود العرض عرض فاذا لوحظ المهيتان موجودتان بوجود واحد يصح الحمل بينهما صناعياً بتحقق ملاك الحمل بينهما وهو الاتحاد فى الوجود واذا لوحظ تغايرهما فى الوجود وان كل واحدة موجودة بدرجة من الوجود مغايرة مع درجة وجود المهية الاخرى فلا يصح حمل احدهما على الاخرى بتلك الحثية لانتفاء صحة الحمل بينهما (ح) فالعرضى كالبياض هو المفهوم المتحد الوجود مع موضوعه بحسب اصل الوجود والعرض كالبياض هو المفهوم المغاير الوجود مع وجود موضوعه بحسب درجتى الوجود فافهم وتأمل فانه بالتأمل حقيق وكن من الشاكرين

ص ٢٤٦ قوله - اذح التبديل فى الاعراض - اذا كانت الاعراض بالبيان المتقدم عين العرضيات وكانت العرضيات بحكم صحة حملها على معروضاتها عين معروضاتها يكون التبديل فى الاعراض عين التبديل فى العرضيات وتبديل العرضيات عين التبديل فى المعروضات فيثبت التبديل فى المعروضات الجوهرية بعين التبديل الثابت فى اعراضها وهو المطلوب

« قوله - تحدد الامثال كوناً ووجوداً - اعلم ان المتكلمين ذهبوا الى تجدد الامثال فى الاعراض على سبيل الانفصال والمراد بتجده هو كون الموضوع فى كل آن متلبساً بفرد من العرض مغايراً مع ما كان متلبساً به قبله وبعده بل يكون كل فرد مماثلاً لفرد قبله وبعده والمراد بكونه على سبيل الانفصال هو انفصال وجود الفرد الموجود فى الآن عن الموجود فى طرفيه بتخلل العدم بينه وبين الذى قبله وبعده كما اذا فرض آتات خمسة وكان الآن الاذل منها ظرف وجود الفرد الاول والآن الثانى

آن خلو الموضوع عن ذلك العرض والآن الثالث ظرف وجود فرد ثان
مثل الموجود في الآن الاول والآن الرابع ايضا آن خلو الموضوع عن
ذاك العرض والآن الخامس ظرف وجود فرد ثالث مثل الموجود في
الآن الاول والثالث فكل فرد من هذه الافراد الثلاثة الموجودة في الان
الاول والثالث والخامس فرد من نوع ذلك العرض مماثل مع الاخرين
في الماهية النوعية وهذا معنى تجدد الامثال وحيث يتخلل العدم بين
هذه الافراد على ما فرضناه ليست لها وحدة اتصالية تساقق الوحدة
الشخصية حتى تصير الافراد الثلاثة من ناحية اتصالها فردا واحدا بل كل
محكوم بانه (ابن هو من صاحبه) بلا ان يحكم عليه بانه هو المحققون
من الحكماء يقرلون بتجدد الامثال ايضا لكن في وجود الجواهر ايضا
لافي الاعراض فقط وعلى سبيل الاتصال لا الانفصال وهم يقولون بان فيض
الوجود من مفيضه سبحانه وتعالى يتجدد على المهميات الامكانية على
سبيل الاتصال واذا كان امثاله يشعر بتجدده ويتخيل انه امر واحد مستمر
ولعل الى ذلك ينظر قول المولوى حيث يقول

هر نفس نو ميشود دنيا وما بي خبر از نو شدن اندر بقا

الى آخر ما نقلناه عنه في اول هذا المبحث فاذا لم يكن امر
التجدد واقفاً على الاعراض الذى هو المقام الثانوى من الجواهر حيث قد
عرفت في الحواشى السابقة ان الاعراض موجودة بوجود الجواهر اى
بالدرجة الثانية من وجودها فكان الوجود اولا وبالذات وجوداً للجواهر
وفى المقام الثانوى وجوداً للاعراض بل كان بالغاً الى وجود الجواهر
والدرجة الاولى من الوجود التى هى المقام الاول من ذلك الوجود وكان

التجدد في المقامين على سبيل الاتصال لاعلى الانفصال تثبت الحركة في الجوهر و ذلك لان التبدل على هذا الفرض وان كان في وجود الجوهر والوجود ليس بجوهر ولاعرض ولايصدق على تبدله انه تبدل في الجوهر الا انه لما كان نفس تحقق المهية لا امرا ينضم اليها يصير في ككل مهية محكوماً بحكمها فيكون جوهرأ في الجوهر و عرضاً في العرض كان التبدل في وجود المهية الجوهرية عين التبدل في الجوهر وهو المطلوب انباته اعنى وقوع الحركة في الجوهر

« قوله - كما ان موضوع الحركة الكمية - قد تقدم في اول هذا الفرع بيان الاشكال في الحركة في الكم وصعوبة تصور المتحرك الباقي من ازل الحركة الي آخرها فيها و نقول في هذا المقام في تقرير الاشكال انه يجب بقاء المتحرك في تمام آتات الحركة من اولها الي آخرها وان تشخص المتحرك معتبر في تشخص الحركة ضرورة ان الحركة القائمة بزيد شخص من الحركة مغايرة مع الحركة القائمة بالعمرو (ح) نقول في الجسم النامي مثل زيد الذي ينمو مثلاً بعد الفراغ من ان الحركة قائمة بجسمه لابنفسه وان جسمه المركب من المادة والصورة هو المتحرك وانه الذي يعتبر بقاءه الي آخر الحركة لا يخاو اما ان يكون فيه (اي في جسمه المتحرك) شيء ثابت او لا يكون فان كان فهو اما ان يكون الصورة فقط بان تبقى الصورة في النمو و تزول المادة او المادة فقط او المجموع منهما والكل باطل اما بقاء الصورة فقط مع زوال المادة فلان الصورة يستحيل بقاءها مع زوال المادة لا متحالة بقاءها مجردة عن المادة او انتقالها عن مادة الي مادة اخرى كما يستحيل بقاء العرض مع زوال موضوعه للزوم بقاءه اما مجردا عن الموضوع او انتقاله عن موضوعه

الى موضوع آخر وكلاهما محال والسرفى ذلك فى المادة والصورة هو كون المادة علة لتشخص الصورة كما تحقق فى مبحث التلازم بين الهيولى والصورة ومن المعلوم استحالة بقاء المعلول بعد زوال علته وفى العرض والمعرض ايضا كذلك وان لم يكن المعرض علة لوجود عرضه بمعنى معطى وجوده وعلته الفاعلى الا انه من مقومات وجوده واستحالة بقاء الصورة مع زوال المادة او العرض مع زوال موضوعه كاستحالة بقاء الفصل بعد زوال جنسه بسبب التحقيق ان الفصل هو الصورة بعينها وانما التفاوت بينهما بالاعتبار حيث انه اذا اعتبر لا بشرط يكون فصلا وبشرط لا يكون صورة وتمام السرفى استحالة بقاء الفصل مع زوال جنسه انما هو فى ان الفصل بالحقيقة نحو وجود الجنس وكيف يمكن زوال الجنس مع بقاء وجوده الذى هو الفصل وهل هذا الا الخلف كما لا يخفى

واما الثانى اعنى بقاء المادة مع زوال الصورة فلا يخلو اما يكون الثابت كل المادة او يكون بعضها الذى يكون بالنسبة الى الزائل منها كالاصل وان التغيير وقع فى الزائد عليه والاول اعنى بقاء المادة بأكملها مع زوال الصورة باطل لان بقائها كذلك لا يصح بقاء الجسم الذى هو المتحرك فى الكم لان المادة شىء يتصل بها شىء وينفصل عنها شىء واعنى بالشىء المتصل بها والمنفصل عنها الصورة ولاشكال ان الجسم غير باق مع الفصل والوصل والثانى ايضا باطل اعنى بقاء بعض المادة لان الغذاء اذا اتصل بالباقى الثابت من المادة و صار شبيها به فاما ان يصير الكل من المادة الباقية والغذاء الزائد عليها متصلا واحداً ذا طبيعة واحدة او لا يصير كذلك فعلى الاول يمتنع ان يحكم على بعض الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى البعض الاخر بجواز التغيير والتبدل مع اتحاد الطبيعة والماهية وعلى الثانى فالوارد

لا يصير غذاء له وكلامنا فيه

واما الثالث اعنى بقاء مجموع المادة والصورة فلانه مع عدم بقاء كل واحد من المادة والصورة يكون بقاء المجموع منهما خلفا اذ ليس المجموع منهما الا هذا وذلك واذا لم يكن المادة باقية ولا الصورة باقية فبح لا يكون المجموع منهما باقياً قطعاً فنبت ان فى النمو والذبول لا يكون شيئاً باقياً لانه اما الصورة واما المادة واما مجموعهما وشىء من هذه الثلاثة ليس يقابل للحكم عليه بالبقاء وان لم يكن فيهما (اى فى النمو والذبول) شيئاً ثابتاً باقياً فلا يتحقق الحركة لان بقاء الموضوع شرط فى تحققها كيف وزمان حركة النمو منقسم الى غير النهاية وما بازاها مراتب فى الزيادة هى افراد المقولة التى هى الكم فى هذه الحركة فيلزم (ح) ان يكون اشخاصا متتالية غير متناهية فى زمان محصور وهو محال هذا ما قيل فى تقرير الاشكال فى تصوير الحركة الكمية فى النمو والذبول لاجل صعوبة تصور المتحرك فيها والجواب انه لاشبهة فى ان زيدا جسم نامى ناطق وهذا مما لا اشكال فيه واعلم ان فى الجسم المأخوذ فى زيد اعتبارات (احدها) اعتبار انه جسم فقط بمعنى اخذه بشرط لا اى بشرط ان لا يؤخذ معه قيد بل بحيث لو انضم اليه شىء كان هوشياً والمنضم اليه شيئاً آخر ويكون ككل (ابن هومن صاحبه) بالقياس الى الاخر والجسم بهذا الاعتبار مادة (ثانيهما) اعتبار انه جسم مقيد اى الجسم بشرط شىء وهو فرد مركب من النوع و(ثالثها) اعتبار انه جسم بلا شرط ان يؤخذ معه قيد ام لا بل بحيث لو انضم اليه شىء كان هوعين ما انضم اليه فى الوجود وهو بهذا الاعتبار جنس لان الجنس هو المحمول على الكثرة المختلفة الحقائق والحمل هو الاتحاد فى الوجود وهو المتغير وجوداً فى وجود فصوله كما

يقال ان وجودهما واحد وجعلهما واحد فالجسم بهذا الاعتبار اى بالاعتبار الذى هو جنس عين الانواع المتخالفة وهو متحصل بفصولها المتباينة فالحيوان فى الناطق موجود بوجوده وفى الصاهل بطوره وفى الناهق بنحوه فوجوده وجودات اذا عرفت ذلك فنقول الباقي فى النمو والذبول هو الجسم من حيث انه مادة اذ هو بتلك الحثية نوع متحصل وانما انعدامه بفصله الاخير المحصل له

ص ٢٤٧ قوله - اذ قد حقق ان تفاوت الجسم الطبيعى - ولعل هذا الكلام جواب عما يرد فى المقام من ان المقدار غير معتبر فى الجسم الطبيعى بخلاف الصورة الجسمية فعدم تحقق الهولى بالصورة جسمية لا يشابه مع عدم تحققها بالمقدار وحاصل الجواب ان الجسم الطبيعى لا يغير التعليمى بل التفاوت بينهما بالاطلاق والتعيين كما تقدم فعدم انفكاك الهولى عن الطبيعى عين عدم انفكاكها عن التعليمى لعدم التباين بينهما فالهولى لا تنفك عن مقدار ما كما لا تنفك عن صورة ما

« قوله - فالهولى مع مقدار ما تتحرك - اعلم ان مقدار ما ارضورة ما مثلاً قد يعتبر من حيث المفهوم اعنى مفهوم مقدار ما الذى هو كلى عقلى بمعنى انه لا موطن له الا فى العقل وقد يعتبر من حيث الفرد المنتشر ومعنى النكرة اعنى الكلى الصادق على الكثيرين على سبيل التبادل المعبر عنه بالفرد المردد وهو معنى مبهم قابل الصدق على كثيرين لكن على سبيل التبادل وهو ايضاً كلى عقلى بمعنى انه لا وجود له الا فى العقل اذ الموجود فى الخارج يجب ان يكون متعينا لامحالة لان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد فى الخارج وقد يعتبر من حيث التحقق اعنى به الكلى الطبيعى اى المعرض للكيفية اعنى ذات المعارض وهو الموجود

في الخارج لكن غير مقيد بخصوصية معينة بل هو الذي يتخصص بكل خصوصية ويعبر عنه بالوجود السعي وصرف الوجود من الطبيعي اعنى الطبيعي من حيث الوجود ولا اشكال في انه موجود في الخارج لكنه موجود بوجود الفرد لا انه موجود بوجد و الخصوصية الفردية موجودة بوجود آخر بل الحق ان الخصوصية الفردية ليست الوجود الطبيعي فح اذا تبدلت الخصوصية بنعدم الفرد ولكن الطبيعي الغير المقيد بالخصوصية الزائدة لا ينعدم بتبدل الخصوصية بل هو بوجوده السعي الشامل لكل الخصوصيات باق ما دام الفرد باقيا و انما انعدامه و خلو صفحة الخارج عن وجوده بانعدام جميع افراده وهذا معنى ما يقال من ان وجود الطبيعي بوجود فرد ما وانعدامه بانعدام جميع افراده اذا عرفت ذلك فنقول يمكن ان يقال موضوع الحركة في الكم والمتحرك في مقولته هو الهولاء مع مقدار ما المعتبر على النحو الاخير اعنى به طبيعي المقدار و صرف الوجود منه بالوجود السعي سواء كان في التخلخل والتكاثف الحقيقيين او في النمو والذبول وما فيه الحركة هو المقادير المعينة و خصوصياتها وهذا هو الذي سلك اليه المصنف قده في هذا الكتاب و يمكن ان يقال بان المتحرك في كلا القسمين اى في التخلخل والتكاثف الحقيقيين وفي النمو والذبول هو الجسم بما هو نوع متحصل بفصله وهو الامتداد المطلق على ما تقدم بيانه في الحاشية المتقدمة وما فيه الحركة ايضا هو خصوصيات المقادير وهذا هو مسلك صدر المتألمين في الشواهد الربوبية و شرح الهداية ويمكن ان يفصل بين القسمين بجعل الجسم بما هو نوع ومادة متحركا في النمو والذبول وجعل الهولى المتقدرة بمقدار ما هو المتحرك في التخلخل والتكاثف وهذا هو الذى سلكه في الاسفار ووجهه المصنف في حاشية منه

على الاسفار عند قول مصنفه حين يقول (فقد علمت بوجود الحركة فى الكم وان الموضوع فى النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعى واما فى التخلخل والتكاثف فهو الهيمولاء الاولى) بما لفظه قال قد التفرقة بين الموضوعين ان بقاء الهيمولى هنا (اى فى التخلخل والتكاثف) اظهر من بقاء الجسم لكونها الباقية فى التحولات وعدم علاقتها بخصوصية وبقاء الجسم هنا اخفى لان تبدل المقادير كاشف عن تبدل المتقدم لما عرفت من ان التفاوت (اى بين الجسم الطبيعى والتعالمى) بالاطلاق والتعيين لا غير وثبات المنوع (١) هنا باعتبار وجود الكلى الطبيعى خفى (٢) عند الوهم وباعتبار الوجود الدهرى اخفى عنده بل عند العقل الجزئى فلا يذعن بخلاف النوع فى النامى والذابل لا كمليته اعليه مراتب الاجسام البسيطة والمركبة الناقصة المعدنية والنباتية ولولا ذلك لجاز جعل الهيمولى فى الموضوعين موضوعاً كما فى الحركة الجوهرية بل فى ساير الحركات العرضية لانها محل التحولات والتغيرات جميعاً والتبول شأنها وجاز ايضا جعل الجسم النوعى فيهما موضوعاً اذ فى الجسم البسيط (٣) فصل منوع (انتهى)

(١) المراد بالمنوع هو الصورة النوعية التى يجعل الجسم المطلق نوعاً وهو الكلى الطبيعى ووجه خفائه على الوهم غموضه ادراك وجوده مع اتحاد وجوده مع الفرد ولذلك انكرو وجوده كثير من الناس
(٢) ووجه خفائه فى مورد التخلخل والتكاثف هو عدم اضياف شىء من الخارج عليه فى صورة التخلخل وعدم تضاد شىء منه فى صورة التكاثف حتى يحكم عليه ببقاء الطبيعى وزوال الخصوصية فكان الطبيعى والخصوصية معا باقيا او زائلا وهذا بخلاف مورد النمو والذبول كما لا يخفى

(٣) اى الجسم البسيط فى التخلخل والتكاثف موجود بما هو منوع لان له فصل منوع وهو باق فى طريان التخلخل والتكاثف ويصح جعله متحركا فى الكم

« قوله - العلة الحقيقية - اجيب عن هذا السؤال بوجوده

الاول من ناحية الصورة وهوان العلة بالحقيقة هي العقل المفارق
الذى هو واحد بالعدد وانما الصورة شريكة العلة فى وجود الهيولى بمعنى
كونها ممر وجود الهيولى من ناحية ذاك المفارق الواحد بالعدد
الثانى من جانب الهيولى وهوان الهيولى لما كانت ضعيفة الوجود
حتى انها من ضعف وجودها يقال لها ان حظها من الوجود لها قوة الوجود
وان موجودتها بالقياس الى العدم البحت حيث ان قوة الوجود فى جنب
العدم المحض مجرد وان كانت بالقياس الى فعلية الوجود عدما و مثل
هذا الوجود يمكن ان يستند الى الواحد بالعموم

الثالث ان الصورة التى هي العلة للهيولى هي طبيعة الصورة من
حيث التحقق وهي بتلك الهيئة ليست اضعف وجوداً عن الواحد بالعدد
الرابع ان العلة هي الصورة الدهرية اعنى هذه الصور الشخصية
المتبادلة على الهيولى لكن منسلخة عن نسبتها الى الزمان بل بما هي
نايات على ما قيل فى معنى الدهر من كونه عبارة عن نسبة المتدرجات
الى الثابت وفى عبارة المحقق الداماد ان نسبة المتغير الى الثابت دهر

« قوله - فان الجسم وان كان جنسا - يعنى الجسم المطلق و
هو المركب من الهيولى والصورة الجسمية جنس لما دونه من الاجسام
النوعية من الفلكية والعنصرية فالصورة الجسمية محصلة للهيولى الاولى
وتكون الهيولى بالنسبة اليها كالجنس بالقياس الى الفصل والصورة النوعية
محصلة للهيولى المجسمة وتكون الهيولى المجسمة اعنى الجسم المطلق
بالنسبة الى الصورة النوعية كالجنس بالقياس الى الفصل فالهيولى بالنسبة
الى الجسمية جنس وقد مر ان التفاوت بين المادة وبين الجنس بالاعتبار

فاذا اعتبرت ذات المادة اعني تلك الحقيقة الغير الموسومة باسم بشرط لا تدعى بالمادة كما انها عند اعتبارها لا بشرط تسمى بالجنس

ص ٢٢٨ قوله - سيال جوهرًا - كلمة جوهرًا تميزاى السيلان

في ذات نوع الطبيعي وجوهره لا في اعراضه

« قوله - وهو وجهه الباقي - اى المثال النورى هو وجهه الباقي

الثابت من كل نوع طبيعي واما بقاءه وثباته فلكونه الفرد العقلانى المجرد عن المادة الثابت الغير الدائر اعدم المادة له واما كونه في علم الله تعالى فلما تقدم في الغرر المعقود في مراتب علمه تعالى ان المثل النورية القائمة بالعقول المترتبة الطولية هي عالم القضاء التفصيلى الذى لا يرد ولا يبدل كما ان عالم العقول المترتبة نفسها هو قضائه الاجمالي

« قوله - وقد يجيء البقاء في التدرج - يعنى من الموجودات

ما يكون بقاءه على نحو الثبات والاستقرار وهذا كما في العقول مطلقا من الطولية والعرضية بل النفوس على وجه ومنها ما يكون بقاءه على نحو السيلان والتدرج وذلك كما في مثل الحركة والزمان عند الكل والطبايع عند الثابتين بوقوع الحركة فيها وهذا كما يكون موجودة شىء بعين كونه موجوداً بالقوة وفعليته في عين كونه قوة كما في الهبولى و(ح) يكون بقاء الهبولى في عين كونها متدرجة اذ هذا النحو من البقاء بقاء ايضا وفي هذا البيت اشارة الى الجواب عن عدم بقاء الهبولى مع تدرج وجود الصورة و ذلك لكونها معلولة للصورة ولا يعقل ثبات المعلول مع تدرج علته ومع عدم بقاءه يعود المحذور المتقدم وهو عدم تحقق المتحرك في الحركة الجوهرية وحاصل الدفع يؤل الى امور

الاول الهبولى واحدة ومتشخصة بوجودها الشخصى المختص وهو

الوجود اللايق بحالها الذى عرفت انه من الضعف بمرتبة يقال له قوة الوجود وانما يقال له الوجود اذا قيس الى العدم البحت ووجودها الشخصى هذا الذى هو اللايق بها ليس من ناحية الصورة المتدرجة فى الوجود لكى يكون تدرجها فى الوجود منفيًا لبقاء الهيولى على نحو الثبات بل هو استفاد من العقل المفارق الثابت الباقي الغير الدائر وان ما به البقاء هو المفارق لا الصورة المتدرجة الوجود

الثانى انه لو قلنا بان ما به بقاء الهيولى هو الصورة المتدرجة لكن للصورة فرداً زمانياً لاعلى وجه الانطباق تدرجى النسب نسبتها الى الفرد الزمانى الذى على وجه الانطباق نسبة الحركة التوسطية الى القطعية فيكون مستمر الذات تدرجى النسب فنقول اذا كان بقاء الهيولى بهذه الصورة التى زمانياً لاعلى وجه الانطباق تكون الهيولى مستمرة فى البقاء من غير محذور

الثالث انه لو قلنا بان ما به بقائها هو الصورة المتدرجة التى زمانياً على وجه الانطباق لكن نقول ان لهذه الصور الزمانية على وجه الانطباق اصل محفوظ من الصورة لاتصال هذه الصور الزمانية وعدم تداخل العدم بينها وهواى اتصالها مساوق لشخصيتها فكانها من اولها الى آخرها صورة واحدة وكل واحدة منها درجة من تلك الصورة الواحدة فعلى هذا ايضا يكون ما به البقاء ثابتاً مستمراً باعتبار اصله وان كان متدرجاً غير باق باعتبار درجاته فتكون الهيولى باقية به من غير اشكال

الرابع انه لو قلنا بعدم انحفاظ الصور المتدرجة باصل محفوظ ثابت بينها الذى نسبته الى تلك الدرجات الزمانية نسبة الدهر الى الزمان لكن نقول تلك الصور المتدرجة بانفسها مع قطع النظر عن اصلها المحفوظ

موجودة باقية بناء على ما سنحقق من وجود الحركة القطعية في الخارج الا ان وجودها على نحو التدرج والسيلان فهي على نحو السيلان باقية و يكون بقائها في عين تدرجها اذ هو نحو من البقاء اذ بقاء السرمدي على نحو الدهري على نحو آخر والزمانى لاعلى وجه الانطباق على طور وعلى وجه الانطباق على طور فنبحو بقاء ما به البقاء يكون الهبولى باقية فعلى الوجه الاثرى من الجواب مبقمها يكون العقل المفارق ويكون بقائها على هذا النحو وعلى الوجه الثانى يكون بقاء ما به البقاء على الوجه الزمانى لاعلى وجه الانطباق فيكون بقاء الهبولى كذلك وعلى الوجه الثالث يكون بقاء ما به البقاء على النحو الدهرى فيكون بقاء الهبولى كذلك وعلى الوجه الرابع يكون بقاء ما به البقاء على النحو الزمانى على وجه الانطباق فيكون بقاء الهبولى كذلك نعم لو انغمضنا عن الوجوه الثلاثة المتقدمة وقلنا بعدم وجود الحركة القطعية ايضاً لقم الاشكال

« قوله - وبقائهما عين التدرج - اى بقاء الفرد الزمانى لاعلى وجه الانطباق عين التدرج فى نسبه وبقاء الزمانى على وجه الانطباق عين التدرج فى ذاته

« قوله - وفيه اشارة الى جواب ما قالوا من ان الجوهر لو كان فيه - هذا اشكال آخر على القول بالحركة فى الجوهر ذكره الشيخ وغيره وحاصله انه لو وقعت حركة فى الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فاما ان يبقى نوعه فى وسط الاشتداد مثلاً او لا يبقى فان كان نوعه يبقى فماتغيرت صورته الجوهرية فى ذاتها لان المفروض بقائها فى وسط الاشتداد بل انما تغيرت فى عارض فلا يكون اشتداداً جوهرياً بل هو استحالة اى حركة فى الكيف وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلاً

ففيه تاليان فاسدان (احدهما) انه ليس ايضاحركة في الجوهر بل هو فساد
 لصورة وكون لصورة اخرى (وثانيهما) انه على تقدير عدم بقاء الجوهر ففي
 كل آن يفرض يحدث جوهر آخر ويكون بين جوهر كالجوهر الحادث
 اولاً وبين جوهر آخر كالحادث آخراً انواع جواهر غير متناهية لان افراد
 ما فيه الحركة بالقوة ما دام المتحرك متحرك كأوبعبارة اخرى يكون بين
 جوهر وجوهر آخر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا في الصورة
 الجوهرية محال لان قوام الموضوع والمتحرك بهذه الحركة اعنى الهيولى
 بالصورة الجوهرية فيلزم تقوم الامر الذى هو بالفعل اعنى الهيولى بالامر
 الذى هو بالقوة اعنى تلك الصور الغير المتناهية بالقوة التى بين جوهر و
 جوهر آخر وان جاز في غير الحركة في الجوهر كالكيف ونحوه لعدم
 تقوم موضوع الحركة بها بل يكون الموضوع مع قطع النظر عما فيه
 الحركة امراً بالفعل غير متقوم بما فيه الحركة اصلاً وحاصل الاشكال
 انه لو وقعت الحركة في الجوهر للزم ان يكون شياً واحداً انواعاً كثيرة
 وهم محال والجواب من وجهين (احدهما) ما سلكه صدر المتألهين (قده) في
 الاسفار وتبعه المصنف قده في الكتاب وهو ما لخصه في المتن من جواز
 انتزاع المفاهيم المختلفة عن وجود واحد وتفصيله ان مرادهم من بقاء
 الجوهر في وسط الاشتداد مثلاً اما بقاءه وجوداً او بقاءه مهية فان ارادوا
 ببقاءه في وسط الاشتداد بقاء وجوده بالشخص فتختار انه باق لكن على الوجه
 الاتصال التدريجى الزمانى على وجه الانطباق وذلك لان الوجود المتصل
 وان كان تدريجياً بحسب درجاته امر واحد وان الاشتداد كمال في ذلك
 الوجود والتضعف نقص فلا الاشتداد يخرج منه عن وحدته ولا التضعف ينشلم
 ببساطته وينتزع منه في عين وحدته وشخصيته في كل آن مفروض معنى

غير المفهوم الذي ينتزع منه في آن قبله وبعده وان ارادوا من بقائه ان
المعنى النوعي الذي قد كان منتزعا من وجوده اولاً قد بقي وجوده الخاص
به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة ولم يتغير ذلك المفهوم نختار انه
غير باق بتلك الصفة ولا يلزم منه بطلان وجود جوهر وحدوث وجود جوهر
آخر بل هو بطلان صفة ذاتية اعني مفهوماً وحدوث صفة ذاتية اعني مفهوماً
آخر مع وحدة الوجود وذلك لاجل مراتب ذلك الوجود الواحد في
الكمال والنقص وليست تلك المفاهيم المنتزعة من ذلك الوجود الواحد
بما هي منتزعة منه متباينة حتى يرد بعدم جواز انتزاع المتخالفات بما
هي متخالفات عن منشأ واحد لان تباينها انما هو فيما اذا كان كل منها
موجوداً بوجود عليحدة وبعبارة اخرى تباينها انما هو عند كونها انواعاً
بالفعل وكونها انواعاً بالفعل انما هو فيما اذا كان كل موجوداً بوجود
الخاص به واما اذا كان الجميع موجوداً بوجود واحد جمعي يجمع الكل
و في عين جامعته لجمع تلك الماهيات يكون واحداً شخصياً ذا عرض
عرض لا يشتمل سعة عرضه وحدته اصلاً فلا تباين بينها نظير موجودية
الماهيات بوجود النفس في الوجود الذهني حيث لا مضادة بين النار
الذهني ومائه وهكذا لان الكل موجود بوجود الذهن وان المضادة
بينها عند موجودية كل وجوده الخاص او وجود الاعيان الثابتة بالوجود
الربوبي في حضرت العلم حسبما تقدم في الالهيات وفي الحركة الجوهرية
جميع تلك الماهيات موجودة بوجود واحد شخصي زمني على وجه
الانطباق والواحد الشخصي يجوز انتزاع مفاهيم مختلفة عنه باعتبار درجاته
المستفادة في الكمال والنقص وهذا كما في الاستحالة مثل حركة الشيء
في السخونة او اللون مثلاً فان السخونة السائلة او اللون السيلال الذين

هما ما فى الحركة وجود واحد سىال ممتد ينتزع من السخونة مفهوم الفاتر ومفهوم الحار ومفهوم الاحر كل من مرتبة من مراتبها و كذا من اللون السىال ينتزع الاصفر والاخضر والاسود كل من مرتبة من مراتبه

ص ٢٤٩ قوله - وقولهم لا يكون الصور بالفعل ليس كك - لما ذكر قد ان تلك المفاهيم المنتزعة عن ذلك الوجود الواحد ليست متباينة لانها ليست بالفعل لان تباينها انما هو فيما اذا كانت بالفعل وفعاليتها انما هى اذا كان كل منها موجوداً بوجوده الخاص به اورد على نفسه بانه يلزم من ذلك ان لا تكون تلك الصور بالفعل اراد دفعه بهذه العبارة وحاصل الدفع ان لهذه الصور اعتبارين من حيث انها صورة زمانية على وجه الانطباق موجودة بالوجود الشخصى السىال فهى بالفعل لما علمت من ان الاتصال مسازق للموحدة الشخصية ومن حيث انها صور آنية متجددة آناً فآناً بحسب درجات تلك الصورة الواحدة الزمانية فهى بالقوة فلا يلزم من كونها بالقوة بالاعتبار الاخر نفى الفعلية عنها مطلقاً وذلك لثبوت الفعلية لها بالاعتبار الاول

« قوله - اذ الموضوع الجسمانى كما لا يخلو عن صورة - قال فى الحاشية وهذا تعريف بقول القائل وان جاز فى الكيف اقول غرضه منع الفرق بين الحركة فى الجوهر وبين الحركة فى غيره بما قالوا من امتناع الاول لكون الموضوع متقوماً بالجوهر الذى فيه الحركة فيه دون الاخير وذلك لان هذه الاعراض مع سعة ما لا يخلوا لموضوع عنها والسرفى ذلك ان الموضوع فى كل حركة يجب ان يكون باقياً بالشخص والشخص من الجوهر الجسمانى الذى هو موضوع فى الحركة الكمية لا ينفك عن مقدار ما فالمتحرك فى الكم يلزمه ان يكون متكماً بالفعل واذا كان

موضوع الحركة الكمية في تشخصه متموماً بمقدار ما اويكون مقدارها لازم شخصيته فكيف يتبدل عليه المقادير وهو باق بشخصه بالفعل وان امكن فيه القول بان المأخوذ في شخصية الموضوع هو مقدار ما اعنى طبيعة المقدار وما فيه الحركة هو خصوصية المقادير فيمكن القول في الحركة الجوهرية بان المأخوذ في تقوم الموضوع هو طبيعة الصورة وما فيه الحركة هو خصوصياتها وهكذا الحال في الحركة الوضعية فان المتحرك فيها هو الموضوع الجسماني وهو ايضا لا يخلو في تشخصه عن وضع وكذا المتحرك في الابن لا يخلو عن ابن بل المتحرك في الكيف ايضا كذلك كما في الجسم المتحرك في اللون حيث انه لا يخلو عن لون والمتحرك في السخونة حيث انه لا يخلو عن حرارة وهكذا وهذا المعنى في المقدار اظهر كما يقول المصنف في الحاشية خصوصاً في المقدار ووجه اظهرته فيه هو ما مر مراراً من ان التفاوت بين الجسم الطبيعي و بين التعليمي بالاطلاق والتعيين فالامتداد الجسماني القابل للخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم اذا اخذ مطلقاً غير ملحوظ متناهياً او غير متناهي او اذا لو حظ متناهياً ولم يكن ملحوظاً بمقدار مخصوص ولا ممسوحاً بمساحة معينة فهو جسم طبيعي واذا لو حظ متعينا بمقدار مخصوص فهو جسم تعليمي فالموضوع في الحركة الكمية لا يخلو عن مقدار قطعاً و هذا ظاهر هذا بقى الكلام في الوجه الثاني من الجواب عن الاشكال المتقدم وهو الذي اجاب به صدر المتألهين في الشواهد الربوبية وحاصله اختيار ان التجدد وعدم البقاء في جانب الوجود والبقاء في جانب المهمة عكس ما سلكه في الاسفار قال قده في الشواهد الربوبية بعد تمهيد مقدمة وهي انه قد جاز ان يكون لمهمة واحدة انحاء متعددة من الوجود متفاوتة

بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص يكون كل واحد منها متحداً مع المهية خارجاً مغايراً معها عقلاً بضرب من التحليل ان الجوهر الذي وقع فيه الحركة الاشتدادية نوعه باق في وسط الاشتداد لكن قد تغير وجوده وتبدلت صورته الخارجية بتبدل طور من الوجود بطور آخر اشد او اضعف وليس يمنع تبدل انحاء الوجود ان حفاظ المهية والمعنى المشترك فيه الذاتى وليست نسبة الوجود الى المهية كنسبة العارض الخارجى الى معروضه والعرض لموضوعه حتى يرد عند تبدل الوجود فى الحركة الجوهرية ان ذلك تبدل لافى الجوهر بل فى امر خارج عنه لما علمت ان وجود كل شىء هو تمام حقيقته ليس بامر خارج عنه بل الحق ان تبدل انحاء وجود واحد هو بالحقيقة تبدل فى نفس ذلك النوع وان كان المفهوم محفوظاً والمهية باقية بحسب حدها ومعناها انتهى ولا يخفى التباين بين الجوايين ويمكن الجمع بينهما بانه قد لا يحفظ فى الاسفار فى طرف الوجود الاصل المحفوظ فى درجاته وكون درجاته تفتنات لوجود واحد شخصى لانها تشخصات لوجود وفى طرف المهية اختلاف المفاهيم المنتزعة نوعاً ولاحظ فى الشواهد الربوبية فى طرف الوجود تشخصات الوجود الواحد وتفتناتها وفى طرف المهية القدر المشترك بين المفاهيم فبان مفاهيم الالفاظ كما قالوا هى المعانى العامة فالحيوان المعتبر فى تعريف مطلق الانسان اعم من الطبيعى والبرزخى والاخرى الصورى المثالى والمعنوى العقلى والناطق المأخوذ فيه اعم من الناطق بالقوة كما فى الانسان الطبيعى ومن الناطق بالفعل كالعقل بالفعل والعقل الفعال ومن الناطق بالدرك الفعلى او الانفعالى

« قوله - فصورة سيالة وجوداً - الظاهر ان قوله صورة مبتداء

وقوله سيالة ومنقرضة كلاهما صفة لقوله صورة وقوله واحدة خبر له و
معنى كون الصورة واحدة مع كونها في كل آن صورة مغايرة لما قبله و
ما بعده باعتبار ان تلك الصور المتعاقبة المثالية متصلة والاتصال مساوق
للوحدة الشخصية فهي على شتاتها واحدة وحدة جمعية لاتصالها واستمرارها
كلها فإضافة على الهیولی بحيث يكون تصرف كل درجة منها تحقق درجة
اخرى منها وليس بين تصرف جزء وكون جزء آخر تخلل سکون باعتبار
حركة الهیولی في تلك الصور بان تكون الهیولی في آن خالية عن
الصورة او فصل عدم باعتبار عدم الصورة بان كان آنأ خالياً عن الصورة
بل يكون حركة الهیولی مستمرة في جميع الانات ووجودات الصور
متصلة لافصل بينها بعدم اصلا اذ مع تخلل السكون بين الحركة و فصل
العدم بين الصور لا يكون التصرف عين التكون بل يكون التصرف في الآن
الاول مثلاً والتكون في الآن الثالث منه ويكون الآن الثاني آن السكون
بالنسبة الى حركة الهیولی والعدم بالنسبة الى الصورة فيكون ذلك الآن
الثاني الخالي عن الصورة حداً مشتركاً بين الصورة الموجودة في الآن
الاول والثالث ويفصل بينهما و يصيرهما اثنين بحيث يكون كل بالقياس
الى الاخرين هو من صاحبه ومع عدم تخلل السكون بين الحركة وفصل
العدم بين الصور لاحد مشترك في الخارج كما في الخط وغيره من
المقادير المتصلة نعم الحد المشترك يكون في جميع المقادير المتصلة
بالفرض والوهوم اذ في الخط يتصور نقطة تكون مبتداء لقطعة منه وهي
بعينها مبتداء لقطعة اخرى لكنها ليست موجودة بالفعل ولو فرض تحققها
لانعدم الخط المذكور ووجد خطان آخران مبتديان من تلك النقطة او
منتهيان اليها واذا فرض فصلان مشترك كان فاما ان يفرض في الصورة كما

إذا فرضنا الصورة الثالثة الواقعة في الآن الثالث نهاية الصور الموجودة من الاول اعني الموجودة في الآن الاول والثاني والصورة الرابعة الواقعة في الآن الرابع بداية ما توجد في الآن الرابع والخامس والسادس فتكون صورتان اعني الموجودة في الآن الثالث والرابع فصلان مشتركان بين الصور الست الموجودة من الآن الاول الى الآن السادس او يفرض في الحركة الموجودة في الانات الستة فتكون الحركة الموجودة في الآن الثالث والآن الرابع فصلان مشتركان واما يفرض في الانات انفسها فيكون الآن الثالث والرابع فصلان مشتركان وكيفما كان يكون بين الفصلين المشتركين شيئاً منهما منقسمة الى اجزاء غير متناهية فتكون بين الصورة الموجودة في الآن الثالث وبين الموجودة في الآن الرابع صورة سيالة منقسمة الى اجزاء غير متناهية وبين الحركتين الموجودتين فيهما ايضا حركة منقسمة الى اجزاء غير متناهية وبين الاثنين نفسيهما ايضا زمان سيال منقسم الى اجزاء غير متناهية وذلك لانه لولا ذلك للزم تتالي الاثنين عند عدم وجود الزمان بين الاثنين وتتالي الاثنين عند عدم وجود الصورة السيالة بين الصورتين وعدم وجود الحركة بين الحركتين وذلك ايضا يستلزم تتالي الاثنين كما لا يخفى وتتالي الاثنين محال للزوم الجزء الذي لا يتجزى الذي قد ثبت استحاله

ص ٢٥٠ قوله - وان تمرر السحب - ويقول المولوى

| | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| ازوجود آدمى جان وروان | ميرود در غيب چون آب وروان |
| دم بدم از غيب نو نو ميرسد | از جهان تن بيرون ميرسد |
| وفي گلشن راز : | |
| اذا بجانب بود ايجاد و تکميل | اذا بن جانب بود هر لحظه تکميل |

ويقول العارف الآخر ،

عالم چون آب جواست بسته نمايد وليك

ميرود و ميرسد نو نو اين از كجاست

نو ز كجا ميرسد كهنه كجا مي رود

گر نه ورا، نظر عالم بي منتهى است

« قوله - فيتحده الحركة نوعاً باتحادها - اعلم ان الحركة معنى جنسى مشتملة على انواع مندرجة تحتها وكل نوع مشتمل على افراد غير متناهية فلا بد لها من منوع اى فصل محصل لها بما به تصير الحركة نوعاً مخالفاً لنوع آخر منها هو المبدء والمنتهى والمقولة التى تقع الحركة فيها وباختلاف واحد من هذه الثلاثة تختلف للحركة نوعاً فالحركة العلوية اى من السفلى الى العلو نوع من الحركة مخالف مع الحركة السفلية وان اتحد المتحرك وما فيه الحركة والحركة فى مقولة مخالف نوعاً مع الحركة فى مقولة اخرى واذا كان اختلاف هذه الثلاثة منشأ لاختلاف الحركة نوعاً فيكون منشأ لاختلافها شخصاً بطريق اولى اذ الفرد من نوع مغاير مع فرد من نوع آخر قهرا لىكن الاختلاف الشخصى فى الحركة يحصل باختلاف الزمان والموضوع ايضا فيكون ما به تختلف الحركة نوعاً ثلاثة من الامور الستة المعتبرة فى الحركة وهى المبدء والمنتهى والمقولة وما به تختلف شخصاً خمسة منها وهى هذه الثلاثة التى تختلف الحركة بها نوعاً والزمان والموضوع من الثلاثة الباقية واما المحرك فقالوا ان اختلافه لا يوجب اختلاف الحركة شخصاً فضلا عن النوع وذلك لما فرضه فى الكتاب من ان المتحرك بمحرك النخ ولكن

الحق ان اختلافه ايضا موجب لاختلاف الحركة شخصا وان الفرض المذكور غير صحيح لان المحرك فى المثال هو طبيعة المتحرك واما الجوازب علل معدة للحركة لا العلة الفاعلية وقد تقدم فى الحركة القسرية ان المحرك فيها طبيعة المقسورة لا القاسر فراجع ولاجل ذلك اسند القول بعدم اختلاف الحركة باختلاف المحرك الى الغير وقال واما قلنا الا المحرك لما قالوا الخ

ص ٢٥١ قوله - وان شئت ان لا يلزم التفكيك - اى بين ضمير كلمة سواها الذى يرجع الى الثلاثة اعنى المبدء والمنتهى وما فيه وبين ضمير كلمة منتهاها : فارجع ضمير منتهاها ايضا الى الثلاثة لكن مع الاضافة بتقدير فى حتى يصير المعنى ان تضاد الحركة مع حركة اخرى بتضاد الاثنين الذين فى الثلاثة وهما المبدء والمنتهى واما باختلاف ما فيه الحركة فلا يقع التضاد اذ ليس تضاد فى المقولات ويمكن اجتماع الحركات فى المقولات كاجتماع الاستحالة التى هى الحركة فى الكيف والنمو الذى حركة فى الكم والنقلة التى حركة فى الاين فى موضوع واحد نعم بتخالف ما فيه تكون الحركات متخالفات والمتخالفان يجتمعان كما فى السواد والحلاوة

« قوله - وهذا فى التضاد بالذات - اذ البياض والسواد متضادان بالذات

« قوله - فى التضاد بالعرض - اذ الاين العالى مضاد للاين السافل بواسطة تضاد العلو والسفل والاينين لاتضاد بينهما كما ان الجسم الحار كالتار يضاد الجسم البارد كالماء بتضاد الحرارة مع البرودة والاينين الجسمين مع قطع النظر عن طرف الحرارة والبرودة عليهما لا

تضاد بينهما فيكون التضاد بينهما بالعرض

« قوله - اما السكون وهو سلب الحركة - اعلم ان التقابل بين الحركة والسكون اما يكون بالتضاد واما يكون بالعدم والملكية ووجه الاول امران (احدهما) ان يقال ان السكون عبارة عن قرار الشيء و معلوم انه عليه وجودى فيكون ضدًا للحركة ولكنه ليس بصحيح لما افاده في الحاشية من استلزامه اتصاف المفارقات المحضة بالسكون و(ثانيهما) ان يفسر السكون بما عرفه به المتكلمون من كونه عبارة عن الكون الثانى فى المكان الاول وعايه ايضا يكون وجوديا ووجه الثانى ان يقال ان السكون عبارة عن عدم الحركة لكن لا العدم المطلق حتى يكون تقابله مع الحركة بالسلب والايجاب بل عدمها عما من شأنه الحركة فيكون تقابله مع الحركة بالعدم والملكية (اقول) ولا يخفى ان لكل وجه كما ان اتصاف المفارقات المحضة بالسكون بمعنى القرار لا محذور فيه كما يطلق الصورة على الحق المتعال كما قال المصنف قده عند نقله عن الهيئات الشفاء فى الغرر المعقود فى العلة الصورية فى حاشية منه على قول الشفاء بما لفظه بل اطاق على الواجب صورة الصور لانه الفعلية الصرفة ومجمع الفعليات (انتهى) فلا غرر فى ان تتصف المفارقات المحضة بالسكون بمعنى القرار كما لا بأس باتصافها به بمعنى عدم الحركة على نحو العدم المطلق وكيفما كان فلو جعل تقابله مع الحركة بالتضاد لكانا مثلا للضدين الذين لا ثالث لهما والا فليس للضدين الذين ليس لهما ثالث مثالا فى الوجود لانحصاره بهما وبالاقتراق والاجتماع الذين يجرى فى تقابلهما ما فى الحركة والسكون من الاختلاف وان الحق ان تقابلهما كتقابل الحركة والسكون حرفاً بحرف

ص ٤٥٢ قوله - الفريدة الثالثة في باقى اللواحق العامة - انما
اخرا باحاث باقى اللواحق عن البحث فى الحركة وجعل البحث عن الحركة
فى الفريدة الثانية لان الحركة اعم لواحق الجسم الطبيعى لكونها عارضة
على كل جسم حتى الجسم الاعلى بخلاف باقى اللواحق كالزمان والمكان
ونحوهما حيث ان فلك الافلاك لا يكون فى الزمان كيف ومقدار حركته
هو الزمان كما انه لا يكون فى المكان بناء على مذهب المشائين فى المكان
كما سيأتى

« قوله - غرر فى الزمان - البحث فى الزمان تارة فى هليته
البسيطة اعنى فى وجوده وانتهى واخرى فى مائه الحقيقية اعنى فى ماهيته
والبحث عن مطلب هل وان كان مقدما على البحث عن الماء الحقيقية
الا ان المصنف قد قدم الثانى على الاول لنكتة وهى ان الخلاف فى وجود
الزمان نشأ من جهة ماهيته حيث انه لما كان مهيمته مقدار الحركة القطعية
وهى غير موجودة فى الخارج عندهم فيقال كيف يكون الزمان الذى مقدار
الحركة موجوداً والمتقدر به الذى هو نفس الحركة غير موجود على ما
سيذكر ولذلك قدم البحث عن الماء الحقيقية على البحث عن الهلية البسيطة
« قوله - او الموصوف المحذوف لفظ كمية - يعنى ان شئت
قدر الموصوف لفظ اجسام كما قال واجسام تعليمية وان شئت قدره لفظ
كمية وقل كمية تعليمية

« قوله - فالعارض من قبيل عوارض المهمة - اتى بفاء التفريع
اشارة الى ان كون عروض الزمان الذى هو مقدار الحركة على الحركة
نفسها من قبيل عوارض المهمة نشأ من كون نسبته الى الحركة كنسبة
الجسم التعليمى الى الطبيعى واما كون عروض التعليمى على الطبيعى من

قبيل عوارض المهية لاعوارض الوجود فقد قدمنا الكلام فيه مستوفى في
الغرر المعقود في اثبات الهيولى عند شرح قوله (والذاتي اما الفصل للكمية)
(او ما هو الصورة جوهرية) وقد قلنا في ذلك الباب ان عوارض المهية
تكون مثل الوجود وهي متحد الوجود مع معروضها في الخارج و انما
ظرف العروض هو التحليل العقلي كعروض الجنس للفصل وبالعكس و
عروض الوجود للمهية

« قوله - وفي التحقيق مقدار تجدد الطبيعة الفلكية - بناء
على ما حققه صدر المتألهين (قدس) فان الزمان عنده عبارة عن مقدار حركة
الطبيعة الفلكية باعتبار تجدد ذاتي لا مقدار حر كتمها الوضعية العرضية
على ما هو مذهب ارسطو و انما كان هذا هو التحقيق لان جعل مقدار التجدد
الذاتي والحركة الذاتية زماناً اولي من جعل مقدار الحركة العرضية
لان الحركة العرضية وغيرها من الاعراض كلها في الزمان ولا يمكن جعل
الحركة العرضية في الزمان مع كون الزمان مقدارها بخلاف ما لوجعلناه
مقدار الحركة الذاتية ونفس تجدد الطبيعة كما لا يخفى

« قوله - ولاجل هذا وغيره ذهب صدر المتألهين الى وجود
القطعية - وقد حققه الفاضل البارع ملا اسماعيل الاصفهاني رحمة الله
عليه في حاشيته على الشوارق وقال الحق ان الحركة بمعنى القطع موجودة
في الخارج و ما قيل من انها لو وجدت في الخارج لزم وجود الكل
بدون الجزء مردود بان الكل قسمان قسم قار الاجزاء وقسم ليس بقار
الاجزاء وهذا القسم يكفي في وجوده وجود اجزائه على التعاقب فوجود
الكل في الخارج وجود تدريجي انتهى

ص ٢٥٣ قوله - والآ - لا تحقق له - اي الان المتفرع على

الزمان الذى هو بمعنى الحال فى مقابل الماضى والمستقبل ووجه عدم تحققه اما عند منكرى وجود الزمان فلانه طرف الزمان والشىء اذا لم يكن موجودا يمتنع ان يكون طرفه موجودا واما عند مثبتيه فلانهم يقولون بعدم انقطاعه والشىء الذى لا بدو ولاختم له ليس له طرف لان الاطراف لا توجد الا اذا وقع القطع على ذى الطرف

« قوله - مع انه طرف الزمان المخالف له نوعاً - وهذا وجه ثان لعدم كون الان المتفرع على الزمان زمانا وحاصله انه على تقدير وجوده يكون طرفا للزمان وطرف الشىء بما هو طرفه مخالف معه فى نوعه كالنقطة التى طرف للخط فانها تخالف مع مهية الخط فانها موجود قابل للإشارة الحسية لانتقسم اصلا والخط موجود منقسم فى الطول كما ان الخط الذى طرف للسطح مخالف مع السطح فى المهية لان السطح موجود ينتقسم فى الطول والعرض وهكذا الكلام فى السطح بالقياس الى الجسم التعليمى

« قوله - والجواب ان الماضى والمستقبل - قال صدر المتألهين فى شرح الهداية والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود فى الان او فى الماضى او فى المستقبل ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم فكما ان المكان اذا كان موجوداً لا يلزم ان يكون موجوداً فى المكان او فى طرف منه كك الزمان اذا كان موجوداً لا يلزم ان يكون موجوداً فى الماضى او المستقبل او الحال الذى هو طرفه (انتهى) ولا يخفى ان عبارته او فى و حاصله ان صحة نفي كون شىء فى شىء لا يستدعى صحة سلبه مطلقا لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فان السماء مثلا ليس موجوداً فى البيت ولكنه موجود فى موضعه فسلب وجوده عن البيت لا يستلزم سلبه مطلقا

كما لا يخفى

« قوله - لانها متقضية متجددة بالعرض - اعلم ان الزمان حيث كان مقدار الحركة والحركة مأخوذة فى مهيتها التصرم والتجدد) كما قالوا بانها خروج الشئ من القوة الى الفعل تدريجاً او كون الاول فى المكان الثانى) كان مقدار العارض لها الذى هو الزمان متدرجا متصراً اذ لا يعقل ان يكون المقدار العارض قاراً ثابتاً وموضوعه الذى هو الحركة متقضية متصراً والا لزم بقاء الحال بلا محل فالحركة والزمان كلاهما متصرمان متقضيان وهذا مما لا اشكال فيه انما الكلام فى ان التقضى فى كل منهما ذاتى او انه فى احدهما ذاتى وفى الاخر عرضى ثم على الاخير هل التقضى ذاتى فى الحركة وعرضى فى الزمان او انه عرضى فى الحركة وذاتى فى الزمان ولا تقابل بذاتيته فى كل واحد منها وشيخ الاشراق ذهب الى الثانى اعنى كونه ذاتياً فى الحركة وعرضياً فى الزمان ومختار الحكماء هو الاخير اعنى كونه ذاتياً فى الزمان وعرضياً فى الحركة ولعل منشاء قول شيخ الاشراق هو كون الزمان مقداراً عارضاً والحركة موضوعاً معروضاً فلا بد من ان يكون الزمان فى التقضى والتصرم تابعاً لتقضى موضوعه وتصرمه كما هو الشأن فى كل عرض بالنسبة الى معروضه ولكن الحق هو الاخير وذلك لما عرفت من ان نسبة الزمان الى الحركة كنسبة الجسم التعليمى الى الطبيعى فالحركة فى مرتبة ملاحظة كونها حركة بحيث لم يلحظ معها مقدار بل من حيث انه لا يلاحظ معها شئ غير نفس ذاتها ليست الا الحركة لا كل ولا جزء يشاهد معها واذا لم يلحظ معها جزء فلا جزء لها حتى يكون قاراً او غير قار فالقرار واللا قرار انما يطرد عليها باعتبار اجزائها واعتبار الاجزاء عند عرض المقدار لها الذى هو الزمان

فبالزمان اعنى به المقدار تصير ذات اجزاء فيحكم على اجزائها بعدم الاجتماع في الوجود وهو معنى التقضى والتصرم فالتصرم طرء على الحركة من ناحية الزمان فهو ذاتى في الزمان عرضى في الحركة اى عارض عليها بتوسط الزمان وحيث ان نسبة الزمان الى الحركة كنسبة التعليمى الى الطبيعى يمكن تصحيح القول بان الزمان حركة باعتبار ان الزمان ليس موجوداً والحركة موجوداً آخر لكى يكون عروضة عليها من باب عوارض الوجود بل هما متحد الوجود فى الخارج كالجنس والفضل و انما العروض فى عالم الذهن فالزمان هو الحركة يعنى وجوداً وان كان غيرها يعنى هية

« قوله - والجواب ان الواجب لذاته - قال صدر المتألهين (قده) فى شرح الهداية والجواب ان استحالة نحو خاص من العدم لذاته لا يقتضى استحالة مطلق العدم والواجب لذاته ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم لذاته والزمان لا يابى لذاته ان لا يوجد اصلاً وان ابى لذاته ان بعدم بعد كونه موجوداً انتهى

« قوله - وهى غير المطلوب - قال فى الحاشية و انما ينتج مطلوبه لولم تكن كلمة (فى) فى الصغرى والكبرى وتكونان هكذا كل جسم زمان وكل جسم فلك وهذا ظاهر الفساد (انتهى) اقول وهو مع ظهور فساده ايضا لا ينتج المطلوب لانه قياس بالشكل الثالث لكون الوسط كما ترى موضوعاً فى الصغرى والكبرى وهو بجميع انحاء لا ينتج الاجزىما فتكون نتيجته بعض الزمان فلك كما لا يخفى

« قوله - لما كان مطلب هل - الكلام فى الممكن قد يكون فى وجوده وقد يكون فى مهيته اما الاول فقد انكر بعض وجوده والمثبتين

لوجوده منهم من يدعى كون وجوده بديهياً ولعل هذا اقرب ومنهم من يزعم انه نظري فيستدل له بادلة منها ما يذكره المصنف من انه قابل للإشارة الحسية

« قوله - كون المكان اى وجوده - وحاصله ان المكان قابل للإشارة الحسية بان يقال الجسم هنا او هناك وكلما هو قابل للإشارة الحسية فهو موجود اذ المعدوم لا يشار اليه فالمكان موجود واستدل لانبات وجوده ايضا (١) بانه مقصد المتحرك و (٢) بانه ينتقل الجسم عنه و اليه و (٣) بانه يقدر له النصف والثلث والرابع الى غير ذلك و (٤) بانه يتفاوت زيادة ونقصاناً ولا يتصور شيء في ذلك لعدم المحض

« قوله - كما هو مذهب كثير من المتكلمين - اعلم انه وقع النزاع في مهية المكان على اقوال لان فيها احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب فان الامر المسمى بالمكان لا يخلو اما ان يكون جزء من الجسم اولا فان كان جزء من الجسم فاما يكون هو الهيولى او الصورة و ان لم يكن جزء من الجسم فلا يخلو اما ان يكون مساوياً معه اولاً لكن لاسيبل الى الثانى اذ الجسم يجب ان يكون مالياً له فيجب ان تكون مساوياً معه لامحالة وعليه فاما يكون عبارة عن بعد يساوى اقطاره اقطار المتمكن فيه واما يكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه فان كان بعداً فاما يكون موهوماً اى غير موجود او بعداً موجوداً فهذه احتمالات خمسة (١) كون المكان هو الهيولى (٢) الصورة (٣) السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس مع السطح الظاهر من المحوى (٤) البعد الموهوم (٥) البعد الموجود فالاول والثانى منها مذهب جماعة من الاوائل على ما فى الشوازيق والثالث مذهب ارسطو واتباعه كالشيخين واتباعهما والرابع

مذهب جمهور المتكلمين والخامس مذهب افلاطون و اتباعه من
الاشراقيين وهو مختار المحقق الطوسى فى التجريد واختاره المصنف قده
فى المتن

ص ٢٥٤ قوله - بعد مجرد موجود - و انما قال نظير مجرد
الموجودات المثالية ولم يقل هو منها لان الموجودات المثالية لا وضع لها
مع موجودات هذا العالم الطبيعى وليس فى جهة من جهات هذا العالم
بخلاف هذا البعد الموسوم بالمكان فهذا انزل تجرداً منها فيكون نظيرها
وهذا البعد المجرد من الاقسام الاولية للجواهر الجنسى فان اقسامه على
القول بالبعد المجرد ستة وهى الخمسة المشهورة اعنى (١) العقل و (٢)
النفس و (٣) الجسم و (٤) الهولى و (٥) الصورة و سادسه هذا البعد المجرد
وهو بعد مجرد عن المادة باعتبار عدم حلوله فى مادة او موضوع كما فى
البعد المتمكن الذى حال فى المادة وان كان البعد المادى معه بنحو
الظرفية والنفوذ وهو منطبق على البعد الذى فى الجسم و يكون الجسم
بتمام اعماقه و اجزائه ملاقياً لهذا البعد المجرد و الاشكال على تلاقى الجسم
معه بتمام اعماقه و اجزائه بانه مستلزم لتداخل البعدين اعنى البعد القائم
بالجسم و المقارن للمادة و هذا البعد المجرد عن المادة و تجويز التداخل
يؤدى الى تجويز دخول اجسام العالم فى خردلة و انه سفسطة كما لا يخفى
(مدفوع) بان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة و اما البعد المجرد
الذى لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام و يلاقيها بجملتها و يداخلها
بحيث ينطبق على البعد المتمكن و يتحد معه بحسب الاشارة الحسية
ولا امتناع فى ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضى الى
الاستحالة المذكورة

« قوله - كلزوم حركة الساكن - كما في الطير الواقف في الريح الهابئة وسمك الواقف في الماء الجارى فانه ساكن بالضرورة مع انه يتبدل عليه سطوح الهواء المحيطة به وتبدل الامكنة اما نفس الحركة الامكنة او ملزوم لها فيلزوم اجتماع الضدين اعنى الحركة والسكون و اورد عليه بان تبدل الامكنة مطلقا ليس بحركة بل تتوقف على كونه ناشياً من المتمكن واذا كان ناشياً من غيره فلا يكون حركة و تبدله في الطير الواقف في الهواء الهابئة كذلك

« قوله - وسكون المتحرك - كما في المنقول من بلد الى بلد في صندوق فانه متحرك لامحالة مع ان السطح الباطن من الصندوق المحيط به غير متبدل فيلزوم ان يكون ساكناً و اورد عليه بان المتحرك هو الصندوق واما ما فيه فيسند اليه الحركة بالعرض بل هو ساكن بالذات و اسناد الحركة اليه من قبيل الواسطة في العروض و يمكن ان يمثل بالمحفوف في كرباس و نحوه اذا تحرك بنفسه حيث انه متحرك بالذات بلا واسطة في العروض مع ان سطح الكرباس الملاصق بسطحه الظاهر غير متبدل كما لا يخفى

« قوله - وعدم عموم المكن - وذلك لان الفلك الاعظم بناء على كون المكن هو السطح لامكان له لعدم احاطة سطح به مع انهم يقولون كل جسم له مكان طبيعي ولم يستثنوا الفلك عن حكمهم هذا نعم بناء عليه يكون للفلك الاعظم وضع لانه يشار اليه بانه هناك اعنى فوق جميع الافلاك فالوضع على هذا يصير اعم من المكن ويمكن ان يقال عنهم بان مرادهم في قولهم كل جسم فله مكان طبيعي كل جسم له مكان فله مكان طبيعي لامطلقا ولو مالامكان له

« قوله - وغير ذلك مثل - ما قالوا انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المستكن في الهواء فملائمه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطاً بذلك والتصق بعد خروج الحجر عنه بهواء مثله وصار متصلاً قد بطل بالكليّة اذ الهواء المحيط باتصاله بهواء مثله صار متصلاً واحداً والوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية وليس فيما بين الجسم الواحد سطح والا يلزم تركبه من السطوح وهو باطل وقد ثبت في محله ان الجسم متصل واحد كما قال الشيخ (جسم درذات خود پيوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی) فيدل ذلك على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل لا السطح الذي بطل، ومثل ما قالوا ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وهو مما يجب ان يكون موجوداً حال الحركة ليتصور كونه مقصداً بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقل المطلق و هو الذي يقتضى ان ينطبق على المركز موجود حال ما يفرض الحجر متحركاً طالباً للحصول فيه ولا سطح هناك موجوداً يحيط بهذا الثقل لان ما على المركز جسم واحد متصل لا سطح بينه حتى يصير محيطاً بالحجر المتحرك اليه بل بوصول الحجر اليه وافتران الجسم بعضه عن بعض بتداخل الحجر فيه يحدث السطح فقبل وصول المتحرك الى المقصد لا يكون سطحاً فلا مكان بهذا المعنى فالامقصد (ح) مع ان الحركة وقعت نحو المقصد وهو محال، ومثل ما قالوا ان المكان يجب ان يكون مساوياً للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان مال له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونا متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها في صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة و اذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة

مع ان الجسم في الحالين واحد ومثل ما سوى ذلك مما هو المذكور في المطولات

« قوله - اذ قال كل الناس - وحاصله ان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولاشك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن اذ وعينها واعلم ان المكان معلوم الانية ومجهول المهية ولذلك لم يناع في وجوده و انما وقع الخلاف في مهيته وقد ذكروا له امارات يستنبط منها مهيته وهي اربع

الاولى جواز انتقال الجسم عنه الى غيره

الثانية استحالة حصول الجسمين معا فيما يشغل احدهما

الثالثة انه ينسب اليه الجسم بلفظة في مثل ما يقال بان الماء

في الكوز

والرابعة انه يختلف بالجهات مثل فوق وتحت وغيرهما ثم ان الاقوال في المكان كما عرفت تنتهي الى خمسة لكن القولان منها باطلان بالبديهة وهما كون المكان جزءاً مادياً او صورياً للجسم ضرورة انه خارج عن الجسم غير مقوم له وانه مما يبتدئ منه الحركة وما ينتهي اليه الحركة فلو كان جزء من الجسم لم يصح كونه مبدءاً ولا منتهىً لحركته ولا يصح كونه مقصداً للمتحرك ولا كونه موجوداً قبل الوصول اليه على ما عرفت والقول بانه بعد موهوم ايضاً باطل بعد ان فراغ عن كونه موجوداً اذ الموهوم ما لا وجود له كما لا يخفى . فبقى من الاقوال القول بانه سطح او بعد مجرد موجود فلا بد من التعمق في ان الامارات الاربع المذكورة هل ينطبق على القول بالسطح او على القول بالبعد فنقول لاشكال في ان الامارة

الثانية اعنى استحالة حصول جسمين فيما يشغل احدهما والرابعة اعنى انه يختلف بالجهات تنطبق على كلا القولين ضرورة ان سطح الباطن من الكوز والبعد المالى فى اطرافه الداخلة كلاهما مما يستحيل حصول جسمين فيما يشغل احدهما وانهما اعنى السطح والبعد يختلفان بالجهات فوقاً وتحتاً وغيرهما وهاتان الامارتان لا تكون امادة على كونه سطحاً بالخصوص او كونه بعداً انما الكلام فى الامارة الاولى اعنى جواز انتقال الجسم عنه الى غيره والثالثة اعنى انه ينسب اليه الجسم بلفظة فى هل هما كالامارة الثانية والرابعة لاندلان على تعيين احد القولين من البعد او السطح وانهما دليلان على صحة القول بالبعد اعلى صحة القول بالسطح اذا عرفت ذلك فاعلم ان هذا الاستدلال المذكور فى المتن الذى ذكره بقوله اذ قال كل الناس قولاً موقفاً استدلال بالامارة الثالثة على كونه بعداً كما عرفت تقريره فان حاصله ان الجسم بكلمة فى ينسب الى البعد لالى السطح فيقال الماء فيما بين الاطراف لافى الاطراف نفسها وما بين الاطراف هو البعد واما السطح فهو الطرف نفسه هذا كما ان الاستدلال بما قالوا من ان المكان الذى خرج عنه الحجر لم يبطل بالكلية مع ان السطح يبطل بالكلية او ان المكان مقصد والمقصد يجب ان يكون موجوداً قبل الوصول اليه و الا لم يكن مقصداً استدلال بالامارة الاولى وقد اعترض الشيخ على هذا الدليل فى الشفاء بان اسناد الجسم بكلمة فى بما بين الاطراف مبنى على عادات الجمهور وليس بحجة فى الامور العقلية على انهم يقولون فيما بينهم ان الماء فى الجرة والجرة مملوءة منه ولا يعرفون حال البعد الذى يدعونه اصحاب الراى به بل يصفون الحاوى بهذه الصفة والحاوى اشبه بالبسيط منه بالبعد فان البعد لا يحيط بشيء فلذلك لا يتحاشون ان يقولوا

ان الجرة مملوءة و ربما توقعوا ان يقولوا ان البعد الباطن مملو والجرة اسم لجوهر الخزف المعمول على شكل البسيط الباطن للمحيط ولو كان البسيط يقوم بنفسه لكان مقام هذه الجرة ولكنوا يقولون فى البسيط ما يقولون فى الجرة فقد بان انهم اذا قالوا ان الماء فى الجرة اوقالوا ان الجرة فارغة او مملوءة وجعلوا ذلك كقولهم الماء فى مكانه او مكان الماء فارغ او مملو ذهبوا الى المحيط نعم انهم يمتنعون ان يقولوا فى البسيط المطلق انه فارغ او مملو واما فى البسيط بشرط الاحاطة فلم يتحاشوا عن اطلاقه (انتهى) ملخصا والى الجواب عنه يشير المصنف قده بقوله لانه من فطريات عقولهم ولذا تمسكنا بقولهم وليس من باب اقتناص الحقائق من العرف واللغة

« قوله - للمركب كان المكان الطبيعى ما لجزء غالب - هذا فيما اذا كان اجزائه متفاوتة واما ما تساوت اجزائه فمكانه الطبيعى هو المكان الذى اتفق وجوده فيه كما صرح به فى التجريد

ص ٢٥٥ قوله - ذى جنس العايق - زيادة لفظ الجنس اشارة الى دفع ايراد يورد على عبارة التجريد حيث يقول مصنفه (قده) والاتساوت حركة ذى المعاقق حركة عديمه عند فرض معاقق اقل ، فاورد عليه ان ذالمعاقق الذى يلزم كونه حركته مساوية لحركة عديمه ليس الاما وقع فى الماء الرقيق الذى هو اقل معارقة لاما وقع فى الماء الغليظ الذى هو اكثر معارقة فكان الظاهر ان يقول عند فرض معاقق اكثر واجاب عنه بعض المحشين على شرح التجريد بان معنى قول المصنف والاتساوتى حركة ذى المعاقق حركة ذى جنس المعاقق ولذلك عرفه وقوله عند فرض معاقق اى عند فرض معاقق من فرد ذلك الجنس ولذا نكره وقوله اقل اى

من فرد آخر منه والمصنف تبع مصنف التجريد فى عبارته لكن مع
اصلاحها بما يسلم عن ذلك الاعتراض

« قوله - كل جسم بسيط - بمعنى ان كل جسم له شكل طبيعى
اى مستند الى طبيعته وكل شكل طبيعى فهو كرى اما انه مشكل فلما
تقدم فى مبحث التلازم بين المادة والصورة ان كل جسم متناه وكل متناه
مشكل فكل جسم مشكل و اما انه شكل طبيعى فلانا لو فرضنا ارتفاع
القواسر عنه لكان على شكل لما تبين من انه فى تلك الحالة ايضا متناه
فهذا الشكل فيه ليس من خارج فلا محالة يجب ان يكون من الجسم
نفسه ثم لا يمكن اسناده الى هيولاه لانها قابلة لمحضة لفاعلية فيها اولاً
ولاشتراكها فى جميع الاجسام فيلزم تساوى الاجسام فى الشكل من
حيث الصغر والكبر ثانياً مع ان البساط وان اشتركت فى اصل الاستدارة
لكن لكل منها استدارة خاصة ومراتب الاستدارة متخالفة تخالفاً نوعياً
فلا بد لها من علل مختلفة بالنوع ولا يمكن استنادها الى المادة المشتركة
كما لا يمكن استنادها الى الجسمية المشتركة لاجل ذلك ولانها اى
الجسمية من حيث انها معينة متأخرة عن المقادير المختلفة باختلاف
الطبائع فلا بد من استنادها الى الطبائع فيكون مستنداً الى صورته النوعية
التي هى الطبيعة واما ان شكله الطبيعى كرى فلان الكرة ابسط الاشكال
لانها عبارة عن جسم احيط به سطح واحد يمكن ان يفرض فيه نقطة اذا
خرج عنها خطوط الى سطحه كانت تلك الخطوط متساوية من جميع
الجوانب وحيث انها لم تشتمل على ازيد من سطح واحد فلا سطوح ولا
خطوط ولا نقاط فيها فهى ابسط الاشكال والنقطة التى فى وسطها المعبر
عنها بالمركز وهمية صرفة ولما كان الشكل الطبيعى مستنداً الى الطبيعة

وهى واحدة والواحد لا يصدر عنه سوى الواحد فلا جرم وجب ان يكون الشكل الصادر عنه كريباً فثبت ان الشكل الطبيعى كرى وهو المقصود فى هذا المقام

ص ٢٥٦ قوله - لاقتضاء طبع الارض - فان قلت اقتضاء طبيعة الارض حفظ الشكل العارض عليها مناف مع اقتضاءها لشكلها الذاتى اذ الشئ الواحد لا يقتضى المتنافيين (قلت) كلا بل اقتضائه ذلك يؤكد لانها لو خليت وطبعها تقتضى كرية الارض ولكن لما اخرجت عن الكروية بواسطة تعدى القاسر عليها نزول عنها الشكل الطبيعى وتبقى فيها الرطوبة وهى حافظة لشكلها العارض عليها فتكون حافظة للشكل العارضى بالعرض فحدوث الشكل العارضى مستند الى القاسر وبقاؤه مستند الى الطبيعة فهو مقسور من وجهه ومطبوع من وجه آخر وذاك كالمريض الذى تفعل طبيعته فى بدنه الذى غلب رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساده

« قوله - ولا تتوهم انه دوام القسر - يعنى ان شخص القاسر ليس بدائم وان دام اثره فانما هو بحسب اقتضاء يبوسة الارض كما عرفت واما بقاء نوع القسر فلا استحالة فيه فانه يستند الى علة بقاءه وهو العقل الذى هورب ذلك النوع

« قوله - لم يصير ما يلى رأسه فوقاً وما يلى رجليه تحته - وذلك لان محدد جهتى الفوق والتحت هو الفلك الاعظم الذى به محيطه يحدد جهة الفوق وبمر كزه جهة التحت ولذلك سمي بالمحدد لكونه محمداً لهما وهو لا يخرج عن حيزه لعدم عروض النقلة اى الحركة الاينية عليه كيف والايلزم ان لا يكون محمداً فلو كان مما يمكن طريان النقلة عليه لتبدل جهتى الفوق والتحت لكن النقلة عليه محال فتبدل الجهتين محال

« قوله - وكل منها عند التحقيق جهة فوق - وذلك لكروية الارض والسماء المحدد المحيط بهما فكل طرف من اطراف السطح المحيط بالسماء جهة فوق وكل طرف من اطراف انصاف الاقطار من ناحية المركز جهة تحت الا انه اذا اعتبر مع طرف من اطراف السطح المحيط اضافته الى جانب اليمين يصير جهة اليمين واذا اعتبر معه جانب اليسار يصير شمالا وهكذا فكل من الجهات الاربع بالتحقيق نفس جهة الفوق او التحت لكن مأخوذا معها اضافة خاصة كالاضافة الى جانب اليمين او اليسار او الى التمام او الخلف

« قوله - لكن لا من حيث هو طرف - قال المحقق الطوسي قداه في شرح الاشارات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة

« قوله - لم تنقسم الجهة في مأخذ الاشارة - لانها لو انقسمت فلا اقل من اثنان يكون له جزئان فاذا صارت المسافة مقطوعة ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يسكن او يستمر على حركته فان سكن يلزم ان يكون المقصد هو الجزء الاقرب ولا يكون للابعد دخل اصلا اذ لا يراود من المقصد الا ما ينتهي اليه الحركة بوصول المتحرك اليه وان لم يسكن بل تحرك فاما ان يتحرك من المقصد او يتحرك اليه فان تحرك منه لم يكن ابعدا الجزئين من الجهة وان تحرك اليه لم يكن اقرب الجزئين منها فثبت ان الجهة غير منقسمة في مأخذ الحركة و هو المطلوب

« قوله - فهي اما نقطة - اذا تحرك رأس مخروط الى جسم فنقطة من ذلك الجسم يكون مقصودة للوصول اليها فتكون تلك النقطة

جهة لان الجهة كما عرفت هي مقصد المتحرك بالوصول اليه كما ان المكان كان مقصده بالوصول فيه واذا تحرك مضلع من جانب ضلعه الى شيء و انطبق ضلعاها فخطه اى خط ذلك الشيء يصير جهة لانه مقصد المتحرك بالوصول اليه واذا تحرك مكعب الى مكعب آخر وانطبق عليه فكل من اطراف الاخر يصير جهة لكونه مقصد المتحرك كما لا يخفى

« قوله - فيلزم السماء الاستدارة - اعلم انهم استدولوا لاثبات استدارة السماء بوجوه طبيعية وتعليمية منها ما ذكره المصنف قده ههنا وهو من ناحية كون الفلك محدد الجهة فيجب ان يكون مستديرا و يبانه ان الجهة كما علمت موجودة فيجب ان يكون لها محدد اذا كان لها محدد يجب ان يكون محدها كريا والفلك محدد للجهة فيجب ان يكون بشكل الكرة فهذا البرهان ينحل الى دعا وكل واحدة منها تحتاج الى الاثبات فلا بد من اثباته فنقول اما ان الجهة موجودة فلوجهين (الاول) انها ذات وضع اى يشار اليها بالاشارة الحسية وكما كان كذلك فهو موجود فالجهة موجودة اما انها يشار اليها بالاشارة الحسية فالانها تشار اليها بطرف الفوق او التحت فيقال هذا جهة الفوق مشيرا به الى سمت الرأس وهذا جهة التحت مشيراً به الى طرف الرجل واما ان ما يشار اليه بالاشارة الحسية موجودة فلان المعدوم لا يشار اليه بالحس (الثانى) انها لو لم تكن موجودة لما أمكن اتجاه المتحرك اليها لكن المتحرك يتجه اليها لما عرفت من انها مقصد للمتحرك بالوصول اليها كما ان المكان كان مقصده بالوصول فيه فيجب ان تكون موجودة واما اذا كانت موجودة يجب ان يكون لها محدد فلان الجهة كما علمت موجودة ذات وضع يشار اليها بانها هنا او هناك فاذا كانت ذات وضع فاما ان يكون وضعها متعيناً

اثر غير متعين لاسييل الى الثانى فى جهتي الفوق والتحت لانهما متعينان و
متقابلان بالطبع اما انهما متعينان بالطبع فلانا نرى ان الاجسام السفلية
بعضها يتحرك الى فوق ويكون تحركه اليه بالطبع وذلك كالنار وبعضها
يتحرك الى السفل بالطبع وذلك كالتراب فلولا ان الفوق والتحت جهتان
حقيقتان متميزتان بالطبع لما كان بعض الاجسام متحركة نحو احديهما
بالطبع وبعضها نحو الاخر كذلك فثبت انهما متعنيان بالطبع و اما انهما
متقابلان بالطبع فلوجهين (احدهما) ان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع
هاربة عن الاخر بالطبع ولولا تقابلهما بالطبع لسم يكن طلب احديهما
والهرب عن الاخرى طبيعيا (والثانى) ان احديهما ما يلى راس كل احد
بالطبع والاخرى ما يلى قدمه كذلك فهما متقابلان بالطبع فاذا كانتا متعنيين
فلا بد لهما من معين فمعينهما ومحددهما اما يكون جسما او جسمانيا او
يكون ما ليس بجسم او جسمانى لكن لاسييل الى الثانى لان الغير المتميز
لا يكون معينا للمتميز فوجب ان يكون متميزاً فهو جسم او جسمانى حال
فى الجسم فذاك الجسم اما واحد او متعدد لاسييل الى الثانى لان الجسمين
المحددتين الذين يكون احدهما محدداً لجهة الفوق والاخر لجهة التحت
لا يخلو اما ان يكون احدهما محيطا والاخر معاطا او يكون على سبيل
المباينة لاسييل الى الثانى لانه باطل لوجهين (احدهما) ان كل واحد منهما
لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان معاً
بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معاً و (ثانيهما)
ان لكل واحد منهما جهات لا يتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة
منه ووقوع الاخر منه فى جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون
ساير الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه فى جهة اخرى و على بعد

آخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلما نعت مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانياً ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والانسلسل فثبت بطلان الثاني اعني ان يكون المحدد جسمين متباينين ولا سبيل الى الاول ايضا اعني ان يكون جسمين محيطاً ومحاطاً به وذلك لان دخول المحاط في التحديد (ح) يكون بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد الامتدادين بمحيطه ومركزه فيكون تحديد المحاط لغوا لافائدة فيه فثبت استحالة كون المحدد جسمين مطلقاً سواء كان متباينين ام لا فيجب ان يكون جسماً واحداً نم الجسم الواحد اما يكون محدداً من حيث هو جسم واحداً ولا من حيث هو واحد لا سبيل الى الاول لان كل امتدادا فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالتقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدد فثبت ان المحدد يجب ان يكون جسماً واحداً لامن حيث هو واحد وهو يتم بما اذا كان قريباً حتى يكون بمحيطه محدداً لجهة ومركزه لجهة اخرى اذ ليس في الجسم الكروي نقطة مفروضة تكون ابعد عن المحيط من نقطة المركز لان كل نقطة غير المركز اقرب منه الى المحيط لان بعد المركز من المحيط يكون متساوياً من جميع الجوانب على ما هو شأن الشكل الكروي فثبت ان المحدد جسم كروي محدد بمحيطه جهة الفوق وبمركزه جهة التحت وحيث ان الجسم الفلكي محدد فيكون الفلك محدد وهو المطلوب فان قلت على ما قررت يجب ان يكون المحدد جسماً يمكن ان يفرض في نخه نقطة تكون محاطاً

بسطحه وهذا اعم من الشكل الكرى لامكان ان يكون بيضياً او عدسياً
 اراهليليجيا ونحوها مماله سطح واحد فاليتيمين الشكل الكرى للمحددية
 بهذا البرهان (قلت) نعم تعين كونه كريا يحتاج الى بيان آخر افاده المصنف
 قده فى العاشية بقوله اذا فرضنا المحدد او العالم بيضيا (الخ) وحاصله ان
 القطر المار على مركز الشكل البيضى من راسه الى ما يقابل راسه اطول
 مما يمر على مركزه من احد جنبيه الى ما يقابله وهذا ظاهر والجهتان
 الطبيعتان يجب ان تكونا فى غاية البعد وهذا المعنى غير متحقق فى
 طرفى القطر الاقصر الذى ينتهى الى جنبى الشكل البيضى فانه اذ طول هذا
 القطر حتى يساوى القطر الاطول المنتهى الى راس الشكل وما يقابل راسه
 تبدلت جهتى الفوق والسفل الى ما هما ابعد مما كانتا عليه قبل اخراج
 الخط المنتهى الى الجنيين عن لانسايه مع الخط الاخر الى التساوى فلا
 يصح جعل طرفيه جهتى الفوق والسفل ولكن الانصاف عدم اندفاع السؤال
 بما ذكره المصنف لانه يمكن ان يفرض فى وسط الشكل البيضى نقطة
 الوسطية يكون بعدها عن طرفى جنبى الشكل البيضى متساويين بحيث
 ان كل نقطة يفرض فيه مايلة عن تلك النقطة الوسطية تكون اقرب الى
 المحيط منها و اختلاف تلك النقطة الوسطية قريبا وبعدا بحسب الاجزاء
 المفروضة فى المحيط وفرض تساوى ذلك القطر مع ما هو الاطول منه غير
 معتبر لابتناؤه على مجرد الفرض والتوهم والامور الغير المحققة غير معتبرة
 والحق ان هذا البرهان مما لا يمكن اثبات كروية المحدد به و ان ثبت
 به لزوم كونه مما يحيط به سطح واحد من الكرى والبيضى والعدسى ونحوها مما
 يكون ذا سطح واحد (البرهان الثانى) ما استدلل به الشيخ فى الاشارات
 وقرره شارحه لابن استدارة الافلاك وحاصله انه لو لم يكن المحدد

مستديرا للزم تقديم الجهة على محدها وهو محال ويبان الملازمة ان المحدد لا يخلو اما ان يكون مؤلفاً من اجسام مختلفة او متشابهة او يكون بسيطاً ليس له اجزاء اصلاً لا مختلفة ولا متشابهة الا بالفرض لاسيلا الى الاول لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الجهات الداخلة فيه دون جهة يقتضى ان لا تكون الجهة متأخرة عنه بل يوجب تقدمها عليه مع انها متأخرة عنه لانه جزء من المحدد المتقدم على الجهة فيكون متقدماً عليها فوجب ان يكون بسيطاً لاجزاء له اصلاً الا بالفرض واجزائه المفروضة يجب ان تكون نسبة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة والبعيد بجهة اخرى اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محدها وهو خلاف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل وهو المطلوب هكذا في شرح الاشارات ولا يخفى انه لو تم للزم ان لا يكون المحدد الا سطحاً لانه لو كان له حجم لكان بعض اجزائه اقرب الى المركز كالجزم الذي يلي المقعر وبعضها ابعده عنه فيلزم تقدم الجهة على محدها فيلزم الخلف

ص ٢٥٧ قوله - واما بالعكس وهذا مما لم يقل به احد - ولا يمكن ان يقال به لان الصفة تابعة لموصوفها فهي فرع فكيف يعقل ان يكون الفرع قديماً والاصل حادثاً والالزم تقدم الصفة على الموصوف وقيامها بالاموصوف وهو محال

« قوله - من بيانية لثانيا - يعنى الوجه الثانى مذهب فحل و رأى جزل وفيه اشارة الى انه مختاره ايضا كما يدل عليه اسناده الى

اهل الملل

« قوله - لكونها متجددة جوهرأ - بناء على الحركة الجوهرية حسب ما مر مراراً

ص ٢٥٨ قوله - وبالقدم بالنوع الذى لصورها بالعرض - لان شخصية الهيولى وهذيتها بالصورة واذا كانت الصورة قديمة يلزم من قدمها قدم الهيولى المتقومة بها فتكون الهيولى قديمة بالعرض تبعا لقدم الصورة

ص ٢٥٩ قوله - اما بناء على ان النور اجسام صغار - كما هو التحقيق عند علماء العصر الحاضر فانهم اتفقوا على ان النور اجسام صغار تنفصل عن المنير وتصل الى المستنير وقد دققوا على ان زمان سير نور الشمس منها الى ارضنا هذه ثمان دقائق و ما ذكره المصنف قده فى الحاشية بانه باطل لانه يستلزم الفك على الفلكى اتضح بطلانه فى هذه الاعصار

ص ٢٦٢ قوله - كونه افضل من العناصر معلوم - لان الفلك والفلكى بسيط غير مركب من شىء ولا يتركب منه شىء وحى ناطق عندهم ولا يفتر عن عبادته ونسكه بل دائما لجمال الله وجلاله عاشق كما سيأتى عن قريب وهو مسكن الروحانيين ومحل الملائكة المقربين و مظهر العقول القادسة

ص ٢٦٣ قوله - وهذا ايضا يدل عليه الحركة الابنية - يعنى الحركة الابنية تدل على شيئين هما وجود الفلك وحركته الدورية لكن من جهتين فمن حيث انها من جهة الى جهة تدل على وجود جسم محدد ذى وضع محيط بالابعاد والجهات ذى شكل مستدير وهو الفلك ومن حيث انها حادثة غير مرتبطة بنفسها بالمبدء القديم تعالى تدل على وجود امر

رابط بينها وبين مبدئها وهو الذى له جهة ثبوت وحدوث ونبات و تجدد
وتصرم لكى يرتبط بجهة نباته بالمبدء القديم الثابت الغير المتصرم وبجهة
تصرمه وتجدهد بالحركة الابنية الحادثة المتصرمة وهو الحركة الدورية
الدائمة التى بدوامها مرتبط بالقديم وبتصرمها بالحادث فهى الرابط بين
الحادث والقديم

« قوله - والمراد من العنصرية مبدئية الميل المستقيم -

والدليل على خلو الفلك عن مبدء الميل المستقيم وجهان

الاول ان الحركة المستقيمة ممتعة عليه لكونه محدد الجهات ولا
جهة ورائه حتى يتحرك منها او اليها ومع عدم الحركة المستقيمة له
يكون مبدء ميل المستقيم فيه لغوا معطلا ولا معطل فى الوجود

الثانى ان الفلك بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبائع بل له طبيعة
واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يجوز ان يقتضى الميل المستقيم والا
لكان لطبيعة الفلكية الواحدة اقتضاء امرين متباينين وهما التوجه الى
شئ بالحركة المستقيمة والصرف عنه بالحركة المستديرة وهو خلاف محال
« قوله - منها عدم قبول الفلك الكون والفساد - مما يترتب

على نفي مبدء الميل المستقيم عن الفلك هو انه لا يقبل الكون بمعنى الكون
عن شئ والفساد بان يفسد الى جسم آخر بل انما وجوده عن صانعه
تعالى على سبيل الابداع وفساده بمعنى الفناء البحت اى فقده برمنه مادة
وصورة لافناء صورته وبقاء مادته بصورة اخرى كما فى ابعاض العناصر
قال صدر المتالهيمن قده فى شرح الهداية وهذا معنى قول كبراء الفلاسفة
ان السماء غير مكونة ولا فاسدة لكن جماعة العامة من المتفلسفة نوا
بهذا المعنى الحدوث والفناء مطلقا اى الوجود بعد العدم والعدم بعد

الوجود ووقعوا في الالحاد والقول بقدم العالم واستدل لعدم قبوله الكون والفساد بانه محدد الجهات ولاشيء من محدد الجهات بقابل لهما اما كونه محددًا فقد مر واما ان المحدد ليس بقابل لهما فلان المحدد كما عرفت لايقبل الحركة المستقيمة وما يقبل الكون والفساد قابل لها و ينتج بالشكل الثاني انه لاشيء من المحدد بقابل للكون والفساد اما ان المحدد لايقبل الحركة المستقيمة فقد مر مرارا و اما ان ما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة فلان ما يقبلهما لصورته الفاسدة حيز طبيعي لا محالة ولصورته الحادثة حيز طبيعي آخر ولايصح ان تكون صورتان متحدى الحيزاى يكون حيزاً واحداً حيزاً طبيعيتين مختلفتين نوعاً وكلما يكون لصورته الفاسدة حيزاً طبيعياً ولصورته الحادثة حيزاً آخر فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الحادثة ان حدثت في حيزها الطبيعي يلزم خروج الفاسدة عن حيزها وان حدثت في غير حيزها الطبيعي يلزم ميلها الى حيزها وهذا ظاهر

« قوله - فللفلك طبيعة خامسة - المراد بالطبيعة الخامسة هي التي فاقدة لما عده المصنف قدم اى انها لاحارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابس ولا خفيفة ولا ثقيلة اما انها لاحارة ولا باردة لان الحرارة والبرودة تستلزمان الخفة والثقيل واذا لم تكن قابلة لهما فلا تكون قابلة لهما اما ان الحرارة والبرودة تستلزمان الخفة والثقيل فلان شأن الحرارة والبرودة جمع المتشاكلات وتفریق المجتمعات كما قالوا ان الحرارة كيفية مفرقة للمختلفات جامعة للمتشاكلات والبرودة بالعكس وتحدثان في البسيط تغلغلًا تكافؤًا والجمع والتفريق يحتاجان الى الحركة المستقيمة المحتاجة الى مبدئ الميل المستقيم والخفة والنقل نفس الميل المستقيم والاعتماد

فالحرارة والبرودة تستلزمان الخفة والتقل والخفة والتقل تستلزمان
المبدء الميل المستقيم الذى منتف عن الفلك واما ان الفلك لارطب ولا
يابس لان الرطوبة واليبوسة تستلزمان جواز قبول التشكل وطرد الاتصال
والانفصال بسهولة او صعوبة لان الرطوبة كيفية يكون بها الجسم سهل
القبول للتشكل وسهل الترك واليبوسة كيفية يكون بها الجسم عسر القبول
لهما ومن المعلوم انهما مستلزمان للحركة المستقيمة ايضا

« قوله - ونحو ذلك مما يستلزم جوازه عليه قبول الحركة
المستقيمة - وهوامور

الاول ان الفلك لا يكون منتشر الافراد بل نوعه منحصر فى فرده و
ذلك لامتناع طبيعته عن قبول الفصل والوصل لاستلزامهما الحركة المستقيمة
الثانى انه لا يتغذى اذ لا يتحلل عنه شىء لان التحلل مستلزم
للحركة المستقيمة

الثالث انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لاستلزامها الحركة المستقيمة
فى الاجزاء فلانمو له ولا ذبول

الرابع انه لا توليد منه لانه فرع التغذى الذى هو منتف عنه ولانه
لا يتعدد افراد نوعه ولان التوليد لبقاء النوع وتبقيته بتعاقب الافراد فيما
لا يمكن بقاءه بشخصه والفلك ليس كذلك عندهم

الخامس انه لا يكون له شهوة وغضب اذ المقصود منها حفظ الشخص
والنوع بواسطة جذب الملايم ودفع المنافر ولا يتصور شىء منهما الا فيما
يقبل الكون عن شىء والفساد الى شىء

السادس انه لا يقبل الخرق والالتيام لاستلزامهما الحركة
المستقيمة ايضا

« قوله - اولها الفلك الاطلس - جعل الاطلس اول الافلاك حتى ينتهي الى فلك القمر وجعل الفلك القمر تاسعا انما هو على اصطلاح اهل الهيئة بالشروع عن اعظم الافلاك الى اصغرها واما بالنظر العامي واصطلاح العرف فاول الافلاك هو فلك القمر والاطلس عليه يكون الفلك التاسع كما لا يخفى

« قوله - كالاطلس الخالي عن النقوش - اي كلفظ الاطلس الخالي عن النقطة وقالوا انه سمي بالاطلس لانه كلفظه غير مكوكب يعنى كما انه خال عن الكوكب لفظ الاطلس ايضا خال عن النقطة

ص ٢٦٤ قوله - والله اعلم بما يتحرك محده - ظاهر العبارة يعطى ان غرضه الاستعجاب عن سرعة حركة محذب الاطلس مع ان دليله لا يدل على زيادة سرعته لان عدم سبيل البشر الى استخراج مقدار نخنه ليس من جهة زيادة مقداره بل من جهة عدم ما يمكن ان يستخرج منه من الكواكب مع امكان ان يكون محده ماصقا بمقره كما لا يخفى

« قوله - خنس جوار كنس - الخنس مأخوذ من خنس اذا تاخر والمراد بها الكواكب الرواجع وهى الخمسة المتحيرة كما روى عن امير المؤمنين ع انها خمسة انجم الزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد والكنس مأخوذ من كنس الوحشى اذا دخل كناسه وهو بيته المأخوذة من انصان الشجر والمراد بها السيارات المختفيات تحت نور الشمس

« قوله - وكونها فى السبع - قال قده فى الحاشية ولم نقل فى الخمس اذ لم نصحح بها انتهى يعنى لم نقل الخمسة المتحيرة فى الخمس لكى لا يحتاج الى الاعتذار بانه من باب الاين العام لان الخمس لم يصرح

به في لسان الشرع والكتاب الالهي وانما المصرح به فيه السبع مع كوننا في مقام الاقتباس منه كما قلنا خنس جوار كنس

« قوله - والفلك الجزئي المفهوم منه - اي من الكلى المنطوق به والافلم يسبق ذكر من الفلك الجزئي

« قوله - يعنى به اي بالمذكور - فسر مرجع الضمير في به بالمذكور للاعتذار عن اتيان الضمير مفرداً مع ان مرجعه متعدد وهو الفلك الكلى والجزئي فارجعه الى الجامع بينهما وهو المذكور

« قوله - المشمول ناظر الى الجزئي - يعنى على طريق اللف والنشر المشوش حيث ان المشمول المذكور اولا ناظر الى الجزئي المذكور اخيراً والسعى المذكور اخيراً ناظر الى الكلى المذكور اولا

« قوله - الا انها سرادقات جلاله - فعشق العقول من وجه عشقه تعالى وحبه بل عشق كل جمال مقيد يرجع الى عشقه لان المقيد ليس الا المطلق مع اخذ نسبة معه كالمعنى الحرفي

هر آن كوعاشق خوبان دلجو است اگر داند اگر نه عاشق اوست

وهذا معنى ما قيل ان العشق المجازي ينتهي بالاخرة الى العشق الحقيقى وان المجاز قنطرة الحقيقة

« قوله - وقبله الكل واحد - كما قيل :

(هست آئين دو بينى زهوس) (قبله عشق يكى باشد وبس)

ص ٢٦٦ قوله - وايضا النفس لا بد له في مصدرية الحركة الجزئية -

النفس اذا ارادت شيئاً يتصوره اولاً ثم يميل اليه ثم يشتاق اليه لكن التصور والميل والشرق من النفس كليات فهى عند الجوع يتصور اكل الخبز كليا

لا اكل هذا الخبز ولا هذا الاكل من هذا الخبز ثم تميل الى اكل الخبز
لا الى هذا الخبز وهذا الاكل ثم تشتاق اليه بما هو كلى وذلك لانها بما
هى نفس عاقلة لا يدرك الجزئى وانما ادركها بالآلات وقوى منطبعة اى
حالة فى مادة جسمانية فيكون فعلها الجزئى بتوسيط الآلات والقوى و
بذلك يصير النفس نفساً وتمتاز عن العقل ولولا توسط القوى والآلات كان
فعل الجزئى عنها ممتنعاً لاستلزامه التخصيص من غير مخصص حيث ان
نسبة النفس من حيث هى نفس الى تمام الجزئيات المندرجة تحت الكلى
الذى تصوره ومال اليه واشتاقه متساوية فلا بد من صدور جزئى من تلك
الجزئيات دون الآخر من مخصص والمخصص هو الآلات والقوى المتوسطة
فلا بد من خيال وحس مشترك يحس الجزئى بالحس المشترك ويتصوره
بالخيال جزئياً فيميل اليه فيشتاقه حتى ينتهى الى حركة العضل وصدور
الفعل الجزئى ولاجل ذلك اودع الله سبحانه فى الحى حساً مشتركاً يرد
عليه جميع صور المحسوسات بالحواس الظاهرة وخيالاً يتصور ويتخيل
المحسوسات وجعل لكل واحد منهما محلاً مخصوصاً فمحل الحس المشترك
هو الجوف الايمن من البطن المقدم من بطون المودعة فى الدماغ ومحل
المتخيلة هو الجوف الاول من البطن الثانى الذى على شكل الدودة و
جميع ذلك موجود فى الفلك الا انه ليس لشيء من ذلك فيه محل مخصوص
بل جميع بدنه محل المتخيلة والحس المشترك بل الباصرة والسامعة و
غيرهما فهو يبصر بكله ويسمع بكله وهكذا فكله سمع وكله بصر وهكذا
وهذا من لطافة جسمه و بساطته وتشابه اجزائه فقد ثبت ان فيه النفس
المنطبعة اى الحالة فى المادة الجرمانية واذا كان لمجموع الثمانية نفساً
عليحدة غير النفس المختصة بكل واحد منها وجب ان يكون لها نفس

منطبعة غير النفس المنطبعة المختصة بكل واحد منها فيلزم ان يكون لكل منها نفسان منطبعتان احديهما مختصة بكل واحد منها تكون مبدء للحركة الجزئية المختصة به والاخرى مشتركة بين الجميع تكون مبدء للحركة المشتركة الشرقية وهو محال للزوم اجتماع طبيعتين متضادتين فى جسم واحد كما لا يخفى

ص ٢٦٩ قوله - لكن اين الانشاء عن العدم المحض - اذ الانشاء عن العدم المحض على نحو الابداع متعلق بكل المنشأ فهو اى المنشأ ب كله و تمامه منشأ به بخلاف التكوين عن المادة السابقة بالزمان فان المنشأ فيه هو الصورة اللاحقة فقط فهو منشأ بجزئه الصورى

« قوله - واين الفناء الذى هو المحق - فان الفانى فى الفناء المحض هو الشئ بمادته وصورته فهو اولى بالفناء من الفانى بجزئه الصورى مع بقاء مادته والمحق هو فناء وجود العبد فى وجود الحق والطمس هو فناء صفاته فى صفاته والمحو هو فناء افعاله فى فعله

ص ٢٧٠ قوله - والمراد الرطب بما هو رطب - انما فسر الرطب بالرطوبة لانه نصب كلمة رطباً على ان يكون مفعولاً لحوى فيصير التقدير هكذا لكن الهواء حوى رطباً ولا معنى لاحتواء الهواء للرطب و انما هو محتول للرطوبة ولذا فسر الرطب بالرطوبة ووجه صحة تفسير الرطب بالرطوبة ان الرطب من حيث هو رطب اى يلاحظ فيه معنى الحدثنى ملغى عنه الذات عين الرطوبة كما لا يخفى (فان قلت) لم لم يجعل كلمة رطب مرفوعاً حتى يكون خيراً لكلمة (لكن) هكذا لكن الهواء رطب ولم يحتج الى تقدير المسندح لكلمة ذى بل يكون كلمة حوى مسنداً لذى (قلت) لوجهين الاول مراعات الروى حيث ان يبسا منصوب فكان المناسب نصب رطباً

ايضا والثاني ان حوى مذكر لا يصح جعله مسندا لذى التى هى مؤنث و
لا بد ان يجعله مؤنثا ويقول (حوت) فلا يوافق الروى (ح) مع المصراع الاول
« قوله - ويدل عليه مع وضوحه - اذ لو ارجع الضمير فى به
الى اليبس يصير المعنى اشتمال الماء باليبوسة وهو ظاهر البطلان لان الماء
لا يكون يابسا بالضرورة ودلالة كلمة باء انما هى من ناحية كونها عطفاً
على كلمة بالبرد فيكون دليلاً على ان المجرور بها هو البرد

« قوله - كما ينقلب النار هواء - انقلاب النار هواء كما فى
الشعل المرتفعة حيث انها تضحل فى الهواء على ما يشاهد ولا يبقى
لها حرارة محسوسة وانقلاب الهواء ناراً كما فى النفخ الشديد على الكورة
عند انسداد خللها وفرجها التى تدخل منها فيها الهواء الجديد و انقلاب
الماء هواء كما فى انفصال ابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة
فيها وانتقاصها وانقلاب الهواء ماء كما فى الندى الحادث على ظاهر الاناء
اذا برد الاناء بالجمد وكما فى السحاب المتولد فى قتل الجبال دفعة من
صحو الهواء لامن انسياب السحاب الى ذلك الموضع عن موضع آخر ولا
من انعقاد بخار صعد اليه وانقلاب الماء ارضاً كما فى المياه الجارية
التي تجمد فتصير حجارة كحجر المرمر والمالح ونحوهما وانقلاب الارض
ماء كما فى تحليل الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة على ما يعرفه
اصحاب الحيل والاكسير

ص ٢٧١ قوله - وهى الطبقة المجاورة للماء - وهى الطبقة
الثانية منها قوله و من طبقة صرفة وهى الطبقة الثالثة
« قوله - ومن طبقة هى ما سكن فيه - وهى الطبقة الاولى
من طرف محدب الارض

« قوله - طبقة الهواء المجاور للارض - وهى الهواء الكثيف بسبب مجاورته الارض والماء ويصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التى اكتسبها من مخالطة الابخرة

« قوله - ثم الطبقة الزمهريرية - وهى الهواء البارد لما يخالطه من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر الشعاع المنعكس من وجه الارض و فى تلك الطبقة تنشأ السحاب والصواعق والرعد والبرق

« قوله - ثم طبقة القريب من الخلوص - اى الخلوص من الارض والماء اللتان تحتهما والنازلتى فوقها وهى التى تحدث فيها الشهب « قوله - ثم طبقة الدخانية - وهى التى تبرز بالنار وتتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفلى وتتكون فيها ذوات الاذنان والنيازك والاعمدة ونحوها

« قوله - وقيل من بعد كذا يترامى - قال المحقق الطوسى قد ه فى التذكرة ما لفظه وقالوا (يعنى الحكماء) الزرقة التى يظن الناس انها لون السماء فانها تظهر فى كرة البخار لانه لما كان الطف منه اشد صعوداً من الاكثف كانت الاجزاء القريبة من سطح كرة البخار اقل قبولاً للضوء من الاجزاء القريبة من الارض لكثرة البعد واللطافة ولهذا يكون كالظلمة بالنسبة الى هذا الاجزاء فيرى الناظر فى كرة البخار لونا متوسطاً بين الضياء والظلام (انتهى)

« قوله - من الدخان يتكون كوكب ذو ذؤابة - قال صدر المتألمين فى شرح الهداية الدخان اذا بلغ حيز النار اذا الطبقة القصوى من الهواء الحادة بالفعل لبعدها عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما وقربها من كرة الاثير وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جداً فيحفظ

الحرارة التي تصعدها بخلاف البخار وكان لطيفا لحرارته ويسه اشتعل فيه النار فانقلب الى النار ويلتهب بسرعة لاستحالة الاجزاء الارضية ناراً صرفة فصارت غير مرئية فظن انها طفيت حتى يرى كالمنطفئ فان الانطفاء يحصل باستحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وان كان استحالة الاجزاء الارضية ناراً شفافة انطفاء ايضا لكن السبب الاكثري عندنا هو الاول واما مد الاشتعال فيه فليس لاجل حركة المشتعل من صوب الى صوب كما يتوهم بل لما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالي اولاً ثم يذهب الاشتعال فيه الى اخره فيرى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان الى طرفه الاخر وان كان الدخان كثيفاً لافى الغاية تعلقت به النار تعلقاً تاماً فيحترق من غير اشتعال ويثبت فيه الاحتراق فرئيت العلامات الهائلة السود والحمرة على حسب غلظ المادة شدة وضعفا وان كان تام الكثافة وتعلقت به النار تعلقاً قويا فيثبت فيه الاشتعال ودام متصلاً لا ينطفئ ايما او شهورا بقدر كثافة المادة وكثرة الاستمداد فيكون على صورة ذوابة او ذنب او رمح او قرن وربما وقف تحت كوكب وكان تدور به النار الدائرة بدوران الفلك فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنب ازلحية او غير ذلك وقد يتفق وصول هذه الاقسام الى عالم الارض فتحرق ما عليها غضبا من الملك الجبار ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احترقت تلك المادة بالكليمة وما يقرب منها وسيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فانه حذر

الذهب الى الفتيلة (انتهى) هذا كله هو مذهب اليه القدماء في مادة الشهب والنيازك ونحوهما ولكن قد استقر عقيدة اهل العصر بانها من مقولة السيارات وليس شيئاً منها ناشئاً عن ادخنة الارض وانما هي اجرام سيارة في جو السماء مستقلة كاجرام السيارات العظام مادة ومنشاء ولكنها تتفاوت مع السيارات المعروفة بوجوه (منها) تفاوت مداراتها مع مدارات السيارات حيث ان الشمس متوسطة في مدارات السيارات والمذنبات تدور غالباً والشمس في طرف من مداراتها (ومنها) ان اجرام السيارات جامدة فعلا ومبردة غير حارة بخلاف المذنبات فانها شديدة الحر مشتعلة ملتهبة ترشح بالغاز والبخار وقد اطلق عليها بعضهم بانها جسيم المذنبين (ومنها) ان افلاك السيارات مترتبة غير متقاطعة بخلاف المذنبات فان مداراتها تقاطع مدارات السيارات ولعلها في سيرها تصادف مع واحدة من السيارات ولعلها تتلاقى مع ارضنا هذه ولعله يحدث من تصادمها مع ارضنا ضرب من التغييرات في ارضنا ماء وترابا وهواء وقد اختلفوا في جرميتها بعد اتفاقهم بانها من جنس الكواكب السيارة فليل بانها من بقايا شمس انكدرت بعد شيخوخيتها وزوال عمرها وقيل انها اجزاء سيارات متفسخة بحدوث علل في تفسخها وقيل انها اجرام مستقلة وقيل انها اعمار سيارة عظيمة بعيدة من الشمس غاية البعد

ض ٢٧٣ قوله - بكيفية تفعل في مدتها - وهذا اعنى (كون

كيفية كل من الاجزاء فاعلة في مادة الاخر) مذهب بعضهم والمختار عند الفلاسفة على ما نسب اليهم صدر المتألهين في شرح الهداية ان صورة كل فاعلة في مادة الاخر والكيفية كالالة في فعلها والمصنف اختار المذهب الاول ولذا قال بكيفية تفعل

« قوله - بناء على بقاء صور العناصر - فان كل جزء من اجزائه ممتازا بما بحقيقته او بهويته عن الاخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية بالنوع وهو معنى تشابهها والمزاج هو هذه الكيفية المتشابهة وقبل ذلك الاجتماع المؤدى الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لامزاجا والحاصل فى معنى تشابه الكيفية فى جميع الاجزاء هو ان يكون الحاصل من تلك الكيفية فى كل جزء من اجزاء المركب مماثلا للحاصل فى جزء آخر اى يساويه فى الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل

« قوله - قالوا بحفظ الصور النوعية - فى انحفاظ صور نوعية البسائط فى ضمن المركبات مطلقا او عدم انحفاظها كذلك اقوال ثلاثة (الاول) عدم انحفاظها مطلقا وهذا هو الذى نسبته الشيخ الى قوم ممن يقرب عصره وقال فى آخر طبيعيات الشفاء ولكن قوما اخترعوا فى قرب زماننا هذا مذهباً غريباً قالوا ان البسائط اذا امتزجت و انفعل بعضها من بعض ادى ذلك الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة و لبست (ح) صورة واحدة فتصير هيولى واحدة وصورة واحدة (ثم) شرع فى رده بان هذا كون وفساد لاحصول مركب و مزاج لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها (والثانى) مذهب المشهور من الحكماء وهو ما صرح به الشيخ من بقاء الممتزجات باعيانها (والثالث) مذهب المحققين وهو بقاء الصور النوعية فى المركبات لكن منكسرة الصورة كنفس الكيفيات وهذا هو الحق وعليه المصنف قد يدل عليه وجهان (الاول) انه كما ان بقاء الكيفيات فى المركبات دليل على بقاء صور العناصر التى فاعلة لتلك الكيفيات والا يلزم بقاء المعلول مع زوال علته كذلك انكسارها دليل

على انكسار الصور الفاعلة لها والابلزم تخلف العلة عن المعلول اى يلزم بقاء صور العناصر على صرافتها مع انكسار كفياتها مع ان كفياتها آثار صورها (الثانى) ان بقاء الصور على صرافتها مع وجودها بوجود واحد منكسرة نسبتها الى الصور المنفردة نسبة النقص الى التمام لغو لحصول الغرض من وجودها من تلك الصورة الواحدة ولا معطل فى الوجود

ص ٢٧٤ قوله - فان قلت الصور باقية صدقت - يعنى هذا القول الثالث الموافق للتحقيق كانه توفيق بين القولين اعنى القول ببقاء الصور وعدم بقائها بان تقول انها باقية لكن لا بصرافتها ونبعت الكثرة بل مع انكسارها ونبعت الوحدة وليست باقية لكن بنحو الصرافة ونبعت الكثرة

« قوله - فى كائنات الجو - قيل الجو الهواء وقيل هو معرب كوكب وكيف كان المراد به كما فى الصحاح ما بين السماء والارض والمراد بكائناته ما يحدث من العناصر بين السماء والارض بلا مزاج وانما سميت بكائنات الجولان اكثرها يحدث فيما بين السماء والارض ولو اريد من الارض مركزها لكان كلها كذلك كالزلزلة ونحوها مما يحدث فى جوف الارض قال صدر المتالهيمن قده فى شرح الهداية اذا فعلت القوى الفلكية وخصوصا الشمس باذن الله تعالى فى العناصر فحر كها وخلطها حصل من اختلاطها موجودات شتى اولها البخار والدخان فاذا هيج الفلك باسخانه الحرارة و بخر من الاجسام المائية ودخن من الاجسام الارضية حصل بتوسطهما ما يحدث فى الجو والارض من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والظل والصقيع والرعد والبرق والرياح وقوس قرح والهالات والشهب والزلزلة وانفجار العيون انتهى

« قوله - بخر لا محالة - والتامل فى بناء الحمام وعوارضه نعم

العون على ذلك

« قوله - بل انباء كثير من اصناف الحيوة - قال صدر المتألهين
 قدس بل التدبر فيما يرتفع من ارض معدة الانسان الى زمهرير دماغه ثم
 ينزل منه فى ثقب وجهه يعين على ذلك ككسائر الامور الانفسية على
 الاحكام الافاقية

ص ٢٧٦ قوله - والبرق يرى قبل الرعد - فكل برق يستلزم
 الرعد من غير عكس لجواز ان يكون الاجزاء الدخانية الصاعدة او الهابطة
 دهنية فلا تشتعل حتى يحصل البرق مع انه بمزجها السحاب فى حركتها
 الصعودية او النزولية يحصل الرعد

« قوله - واما قوس قزح - باضافة القوس الى قزح وهو اسم
 ملك موكل بالسحاب او اسم شيطان او اسم ملك من ملوك الارض ينسب
 اليه قوس على هذا الشكل او اسم احد صناعات القسي الماهر فيها واما عطف
 قزح على قوس بواو العطف فلعله غلط

« قوله - اجزاء رشية صغيرة - الرشية بمعنى الشفافة والصفية
 والمراد بعدم اتصالها عدم صيرورتها بالاتصال شيئاً واحداً ولذا قال تحقيقاً
 لمعنى الصغراذلو صارت متصلة حقيقة صارت واحدة لمساواة الوحدة الاتصالية
 مع الوحدة الشخصية فتصير (ح) كبيرة على حسب تعدد الاجزاء المتصلة

« قوله - ادى الضوء واللون دون الشكل - وذلك لان الجسم
 لا يمكن ان يرى مشكلاً الا وهو بحيث يقسمه الحس فكيف يرى ما لا ينقسم
 فى الحس مشكلاً فان كانت مفردة فربما يعجز البصر عن ادراك ما يؤديه
 من اللون ابداً فان كثرت وتلاقت ادى كل واحد منها اللون ولم يؤد
 واحد منها الشكل

« قوله - وهالة ان كان هو القمر - والهالة تحدث من ارتسام ضوء القمر فى اجزاء رشيية صغيرة صيقلية متقاربة غير متصلة مختلفة فى الوضع على هيئة الاستدارة حول القمر وهذا اى كون الهالة حول القمر فى الغالب وقد ترى حول الشمس على سبيل الندره وتسمى هالة الشمس (بالظاوة) بضم الطاء ووجه ندرتها حولها تحلل السحب الرقيقة بحرارة الشمس وقد حكى الشيخ فى الشفاء انه رأى حول الشمس تارة الهالة التامة واخرى الهالة الناقصة على الوان قوس قزح وهالة القمر ربما ترى اكثر من واحدة لما يتفق من ان يوجد سحب متعددة محيطة بها الاجزاء الرشيية المذكورة واذا كان بعضها تحت الاخر تحدث هالة تحت هالة اخرى وتكون التحتانية منها اعظم لاقربيتها الينا وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معاً

« قوله - فى القوس خلفها - اعلم ان شرايط تحقق قوس

قزح امور

الاول ان تكون الاجزاء الرشيية صيقلية ليرتسم فيها ما يحاذيها
 الثانى ان تكون صغيرة لتقبل اللون ولاتقبل الشكل
 الثالث ان تكون متقاربة لتصل الارتسامات فى الحس
 الرابع ان لا يكون اتصالها حقيقياً تحقيقاً لمعنى الصغر
 الخامس ان يكون ورائها جسماً كثيفاً مظلماً من سحب ارجبل
 او اشجار كثيرة ليصير الاجزاء كالمرآت فان الشفاف لو كان ورائه شفاف
 لا يرى فيه شىء

السادس ان يكون على محاذات الشمس لكى يقع الخط الشعاعى

منها على الشمس

السابع ان تكون الشمس دائية الى الافق بان كانت قريبة الى المغرب فيرى القوس فى ناحية المشرق فى طرف العسراوكانت دائية الى المشرق فيرى القوس فى ناحية المغرب فى طرف الصبح لثلاثنحل الاجزاء الرشية حين ترتفع الشمس و انما ترى على هيئة الاستدارة لما ثبت فى علم المناظرمن انه لا بد من تساوى زاويتي الشعاع الانعكاس فاذا اجتمعت تلك الاجزاء على غير هيئة الاستدارة لم ينعكس الشعاع من كل منها الى الشمس

ص ٢٧٧ قوله - فمن ضروب الاختلاطات يحصل الالوان المختلفة - وهذا على راي وقد يقال من ان الناحية العليا من القوس لما قربت من الشمس قوى فيه الاشراف فترى الاحمر الناصع واما الناحية السفلى فلما بعدت عنها كانت اقل اشراقا فيرى فيها حمرة الى سواد وهو الارجوانى و اما ما يتوسط بينهما فان لونه متولد من ذينك اللونين و هو الكرائى

« قوله - اى بدو هذه الالوان - اى الالوان الثلاثة المذكورة وهى الكرائى والارجوانى والاحمر والواسط الاخر هى ساير الالوان المركبة

« قوله - واما الريح فيكون من ادخنة - قالوا فى سبب حدوث الريح وجوها

الاول انها تحدث بسبب ادخنة مصرودة اى متبردة التى وصلتها البرد بسبب التصاعد الى الطبقة الزمهريرية فثقل وتنزل فتموج الهواء و يكون موجه الريح

الثانى انها تحدث بسبب ادخنة متجاوزة عن الطبقة الزمهريرية

الى ما فوقها فيما اذا لم ينكسر حرها ببرد الزمهرير فتصعد عنها لخفتها فيردها الهواء المجاور للفلك بسبب حر كته الدورية الحادثة فيه بمشايعته للفلك ومتابعته اياه فتحامل فى ردها على الهواء الذى تحتها بقوة فيتموج الهواء المنضغط به فيحدث الرياح

الثالث انها تحدث بسبب الحركة الشديدة العارضة على السحب من ناحيه نقلها الحاصل من كثرة البرد الحاصل فيها من مجاورة الطبقة الزمهريرية فتندفع الى السفل فتحصل فيها الحرارة من ناحية حر كته الشديدة اذ الحركة محدثة للحرارة فتتحلل الاجزاء المائية التى فى انائها هواء متموجا فيحدث الريح والفرق بين هذا السبب وبين الاولين ان المادة فى هذا السبب بخارية وهى حركة السحب المتناقلة من العلو الى السفل وفى الاولين كانت دخانية كما عرفت وان حصول الريح فى هذا السبب يكون من ناحية انقلاب الاجزاء المائية المتخللة فى السحاب الى الهواء المتموج وفى الاولين كان بالاندفاع فقط

الرابع انها تحدث من جهة تغلل الهواء بسبب الحر فيزيد مقداره بدون انضمام جسم آخر اليه واندفاعه من جهة الى جهة اخرى فيدافع الهواء ما يجاوره و ذلك المجاور ايضا يدافع ما يجاوره فيتموج الهواء وتضعف تلك المدافعة شيئاً فشيئاً الى غايه ما فتقف او تحدث من تكاتف الهواء بسبب البرد لانه اذا صغر حجمه يتحرك الهواء المجاور له الى جهته ضرورة امتناع الغلاء ومن الرياح ما يكون سموها اى حارة جداً او متكيفة بكيفية سمية ومنها ما يرى فيها حمرة شعل النيران لاحتراقها فى نفسها بالاشعة او لاختلاطها ببقية مادة الشهب او لمرورها بالارض الحارة جدا لغلبة اجزاء نارية عليها وقد تحدث رياح مختلفة الجهة دفعة

فتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية فينضغط تلك الاجزاء بينها مرتفعة
كانها تلتوى على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزبابة والاعصار و
بالفارسية (كرد باد)

ص ٤٧٨ قوله - زلزلة الارض - اعلم ان لحدوث الزلزلة ايضا
اسباب جعلها الله سبحانه سبباً لحدوثها (الاول) وهو الاغلب لحبس الابخرة
ويبانه انه اذا غلظ البخار بحيث لا ينفذ فى مجارى الارض لغلظته او تكون
الارض مستصحفة اى مستحكمة الجرم عدمية المسامت التى يعبر عنها
بالصلبية كارضى الجبال اجتمع البخار طالباً للخروج وام يمكنه النفوذ
فى مجارى الارض فزلزلت الارض (الثانى) ان تكون لحبس الدخان
(الثالث) ان تكون لحبس الرياح فيكون احتباسهما كاحتباس البخار
فتطلبان الخروج فتحدث من حركتهما الخرجية من مجارى الارض
الزلزلة اما لغلظتهما او لتكاثف الارض كالجبال اولهما معا (الرابع) ان
تكون من جهة تساقط عوالى وهداث باطن الارض والوهدة هى المكان
المنخفض والمراد بها فى المقام الحفر الوسيعة التى توجد فى باطن الارض
مستورة غير مكشوفة من جهة اصلا وتكون العوالى المتساقطة كثيرة
فيموج بسقوطها الهواء المحتقن فى تلك الوهداث المستورة و تحصل
الزلزلة بصدمته وهذا نادر (الخامس) ان تكون من جهة سقوط قتل
الجبال على الارض لبعض الاسباب وهذا قليل جداً قال صدر المتالهيين و
ربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض فيخرج عنها نار اشددة الحركة
الموجبة لاشتعال البخار والدخان لاسيما اذا امتزجا امتزاجاً مقرباً الى
الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة و من
هذا القبيل ما اصابت بلدة قوم من الفجرة وجعل عاليها سافلها وقديوجد

في بعض النواحي قوة كبريتية ينبعث منها دخان وفي الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاط دخان الكبريت بالاجزاء الرطبة الهوائية مزاج دهني وربما اشتعل باشعة الكواكب وبغيرها فيرى بالليل شعل مضيئة وجميع المذكورات وان كانت آراء الفلاسفة لكن لا ينافي القول بالفاعل المختار انتهى

« قوله - والبئر والقناة من هذا النمط - قالوا البخار اذا احتبس في داخل الارض لما فيها من الثقب والفرج فللطافته ينفذ في مجارى الارض فيبرد بالارض فينقلب بسبب البردالحاصل له من ملاقات الارض الباردة مياهاً مختلطة باجزاء بخارية اذا كان قليلاً واذا كثربوصول مدد متدافع اليه بحيث لا تسعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجار العيون لكثرتها وقوة ابخرة التي معها والعيون المنفجرة اما جارية على الولاة وذلك اما لتدافع تاليها سابقها اولانجذابه اليه لضرورة عدم الخلاء بان يكون البخار الذى انقلب ماء وفاض الى وجه الارض فينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزء آخر واما عيون راكدة وهى حادثة من ابخرة لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها معاونة شديدة او يدافع اللاحق السابق

واما مياه القنى والابار فهو متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل نقل الارض عن وجهها صادفت منفذاً تندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك مسيل فهو البئر وان جعل فهو القناة و نسبة القناة الى البئر كنسبة العيون السائلة الى الراكدة

« قوله - تعريض بصاحب البركات - قال صاحب البركات في

كتابه المعتبر ان السبب في العيون والقنواة وما يجرى مجراها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار لاننا نجد هاتيزيد بزاداتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الاهوية والابخرة المنحصرة في الارض لامدخل لها في ذلك واحتج بان باطن الارض في الصيف اشد برداً منه في الشتاء فلو كان سبب هذه استحالتها لوجب ان يكون العيون والقنوات ومياه الابار في الصيف ازيد منها في الشتاء لوجود قوة سبب الفاعل لها وهو البرد مع ان الامر بخلاف ذلك على ما دلت عليه التجربة

« قو ٩١ - في تكون المعادن - المعدني على ما قيل هو المركب التام الذي لم يتحقق كونه ذا نشو ونماء وحيوة وادراك فان تحقق كونه ذا نشو ونماء ولم يتحقق له ذو حيوة وادراك فهو النبات وان تحقق كونه ذا حس وادراك فهو الحيوان وبيان ذلك انهم قالوا المركب التام وهو الذي تحفظ صورته مدة معتدة بها ولا محالة يكون مركباً من العناصر الاربعة اما يكون له نشو و نماء اولاً والثاني هو المعدني والاول اما ان يكون له حس وحركة ارادية اولاً والثاني هو النبات والاول هو الحيوان واورد عليه بانه لم ينهض دليل على عدم الحس والحركة الارادية للنبات ولا على عدمهما وعدم التغذية والنمو في المعدني غاية الامر عدم الوجدان وانه لا يبدل على عدم الوجود بل ربما يدعى الدليل على وجود الحس والحركة الارادية في النبات كما يرى في ميلان الشجر عن سمت الاستقامة في الصعود اذا كان هناك مانع فانه قبل ان يصل الى ذلك المانع يعوج نعم اذا جاوزه يعود الى الاستقامة و في شجرة النخل واليقطين امارات شاهدة على شعورهما وربما يدعى الدليل لوجود النشو والنماء في المعدني ويتمسك له بما ظهر في المرجان من النماء و لهذا و امثاله زاد شارح

التلويحات قيد التحقق وقال المركب ان تحقق كونه ذا حس وازادة فهو الحيوان والافان تحقق كونه ذانماء فهو النبات والافهو المعدنى والتحقيق فى ذلك على ما وصل اليه العرفاء الشامخون ورمز اليه الكتاب الكريم (ان من شىء الايسبح بحمده) ان كلما يكون شيئاً اى موجوداً فله بقدر حفظه من الوجود حظ من الادراك والشعور اذ الدرك ليس الا الوجود ولكن درك ذلك يحتاج الى لطيفة ولذا قال سبحانه وتعالى (ولكن لا يفقهون تسميهم) على قرائة لاتفقهون بصيغة المخاطب وبعد ذلك ففيه اسرار اخرى مذكورة فى محالها

ص ٢٧٩ قوله - كما وكيفاً - الاختلاف فى الكم بان تكون الابخرة زائداً فى المبدء على الادخنة و بالعكس وفى الكيف بان يكون انراحدهما اقوى من الآخر اوبان يكون بعضها حاراً وبعضها بارداً وبحسب اختلاف الامكنة واضح والاختلاف فى الزمان هو الاختلاف فى تكونها فى فصول السنة

« قوله - وغيرها من الجواهر المشفة - المراد بالمشفة ما ينفذ فيها البصر كالبلور ونحوه وبالغير المتطرقة هو غير الاجسام السبعة المتطرقة التى ياتى ذكرها وقد سميت الاجسام السبعة بالمتطرقة لانها قابلة لضرب المطرقة المسماة بالفارسية (كلنك) بحيث لاتنكسر ولا تنفرق بل تلين وتندفع الى عمقها فتبسط والطرق هو الصك والضرب بالمطرقة

« قوله - الكاف اسمية - يعنى الكاف بمعنى المثل فيكون الملح مثالا لما يحصل من المعادن من غلبة الادخنة على الابخرة لان يكون للمشييه لكى يكون الحاصل من هذا القسم شبيهاً بالملح

قوله - اى الاجسام السبعة المتطرقة - وهى (١) الذهب

و(٢) الفضة و(٣) النحاس و(٤) الخارصيني و(٥) الحديد و(٦) السرب و(٧) القلع

قوله - و قول الحكيم ايضاً لامؤثر فى الوجود - قال صدر المتالهيين قدس سره ان اثباتهم الوسائط العقلية والنفسية والطبايع الجسمية ونسبة العلية والافاضة والانار اليها كان بدر الامر لسهولة التعليم ثقة بما بينوا فى مقامه ان لامؤثر فى الوجود الالواجب وانما تنسب العلية والتاثير الى ما سواه من المبادئ العقلية

ص ٢٨٠ قوله - كانت كمالا - كلمة كانت كمالا خبير لقوله فهى يعنى ان النفس كمال من جهتين (الاولى) من حيث انها صورة يخرج بها المادة عن القوة الى الفعل (والثانية) انها من حيث انها فصل حقيقى يخرج به الجنس المبهم الى مرتبة التحصل اعلم ان الكمال عبارة عما يصير الشيء به موجوداً بالفعل و هو على قسمين (الاول) الكمال الاول وهو الذى به يصير النوع نوعاً بالفعل ويعبر عنه بانه الذى يتم به النوع فى حد ذاته وانما سمي بالاول لتقدمه على النوع لانه الفصل الذى به يصير النوع نوعاً وذلك كالشكل للسيف والسرير والنفس الناطقة للانسان (والثانى) الكمال الثانى وهو الذى يتبع النوع وذلك كالقطع للسيف والعلم والقدرة للانسان فبالاول يتم النوع فى ذاته وبالثانى يتم النوع فى صفاته والاول يتوقف الذات عليه والثانى يتوقف على الذات ولا يخفى ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم من حيث هى جسم والايلزم ان يكون كل جسم نباتاً او حيواناً بل النبات مثلاً جسم انضاف اليه امر آخر بانضافه اليه صار نباتاً ولهذا الامر اعتبارات مختلفة يسمى بكل منها باسم غير الاسم الموسوم باعتبار آخر فهو من حيث انه مبدء للانار قوة لان القوة عبارة عن مبدء

التغير من شىء فى شىء آخر من حيث هو آخر ومن حيث انه يخرج المادة التى تحملها من القوة الى الفعل صورة لان الصورة عبارة عما تحل فى المادة وتكون مقومة لوجودها ومخرجة لها من القوة الى الفعل ومن حيث انه يحصل الجسم الجنسى ويكمله (كمال) والجسم بالاعتبار الاول يكون موضوعاً وبالاعتبار الثانى مادة وبالاعتبار الثالث جنساً وعلى هذا فيصح تعريف النفس بانها قوة اى صورة او كمال ويمكن اخذ كل واحدة من هذه الالفاظ الثلاث فى تعريفها لكونها مختلفة بالاعتبار ومع ذلك فقد عرفوها بكمال دون القوة والصورة ، قال صدر المتالمين قدس سره لان القوة تطلق بالاشتراك الصناعى على معنيين قوة الفعل وهو التحريك وقوة الانفعال وهو الادراك وليس اعتبار احديهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معاً لان احديهما داخلية فى مقولة ان يفعل والاخرى فى مقولة ان يفعل والاجناس العالية متباينة بتمام ذاتها البسيطة وذلك مما يتجنب فى الحدود بخلاف لفظ كمال فانها يتناولهما بمعنى واحد فلامحذوفه ولان القوة اسم لها من حيث انها مبدء الانار وهو بعض جهاتها اذ ليس حقيقة النفس هى نفس مبدء التغير فى شىء آخر والكمال كما عرفت اسم لها من حيث انه يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لانارها ولا ريب ان تعريف الشىء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها وهذا هو الوجه فى اختيار لفظ الكمال بالقياس الى القوة واما بالنسبة الى الصورة فلان اختيار لفظ الصورة يوهم انها تكون حالة فى الجسم لان الصورة هى التى تحل فى الهيولى مع ان النفس الانسانية مجردة غير حالة فى المادة فيلزم (ح) ان لا يكون التعريف جامعاً لخروج النفس الانسانية عنه (ح) بخلاف لفظ الكمال كما لا يخفى

« قوله - وبالطبيعى - اعلم انهم ذكروا كلمة طبيعى بعد ذكر كلمة لجسم فى تعريف النفس ويمكن ان تكون مجرورة حتى تكون صفة للمفظة جسم و يمكن ان تكون مرفوعة على ان تكون صفة للمفظة كمال والمآل واحد والمراد بالجسم الصناعى او الكمال الصناعى هو الذى يكون حصوله بصفة صانع وذلك كصورة السرير فانها كمال اول لجسم صناعى او كمال صناعى للجسم فلا يسمى نفسا

« قوله - ما هى كالتقوى - الظاهر ان يكون الكاف فى قوله كالتقوى وكالاعضاء للتمثيل للتشبيه اذ المقصود بيان ان التقوى هى الالة و انما مثل للالة بالتقوى مع انها اعم من القوى والاعضاء لتكون القوى آلياتاً بالذات والاعضاء آلات بتوسط القوى كما صرح به صدر المتألهين قده حيث يقول وليس المراد بالآلة اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فان القوى الات للنفس بالذات والاعضاء الات بتوسط القوى

« قوله - لا ماهى كالاعضاء - اى الاعضاء المختلفة كالتقوى والكبد والدماع

« قوله - فيشمل النفس السماوية - اذا كان المراد من آلة مثل التقوى يشمل التعريف للنفس السماوية لان لها قوى دراية خيالية حساسة ومحركة الا ان قواها فى موضع واحد وهو كل الفلك لبساطته فكله سمع وكله بصر وهكذا واذا كان المراد من الالة ما هى مثل الاعضاء المختلفة كالتقوى ونحوه يخرج النفس السماوية عن التعريف لعدم الاعضاء المختلفة للسما

ص ٢٨١ قوله - وانت بما عرفت من معنى الالى - يعنى نعتار

العبارة الثالثة فى تفسير النفس وهى ما يصدر عنه الافعال بالالات و مع ذلك لا يخرج النفس السماوية عن التعريف وذلك لارادة القوى من الات لا الاعضاء المختلفة

« قوله - وعلى هذا فرفع الالى هو الاصح - وذلك لانه اذا جعل الالة بمعنى القوى لا يصح جعل الالى صفة للجسم لان الجسم ليس يفعل بالقوى وانما الفعل بها للنفس فلا بد من ان يجعل الالى مرفوعاً صفة للمكمال فيصير المعنى ان الكمال الذى يفعل بالقوى الذى هو كمال لجسم طبيعى هو النفس فالنفس كمال اول آلى لجسم طبيعى فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه كما عرفت عبارة عما يتم به النوع سواء كان فى ذاته او فى توابع ذاته وخرج بقيد (الاول) الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصل النوع فى نفسه وبقيد الجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة لها وبالطبيعى صورة الجسم الصناعى وبالالى صورالعناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية فبقى فى التعريف النفوس الارضية من النباتية والحيوانية والنفوس السماوية » قوله - لان نسبة الالة الى الفاعل - الالة ما تكون واسطة

فى وصول اثرالفاعل الى المنفعل كالمنشار المنجار وله نسبة الى الفاعل ونسبة الى المنفعل فكما ان التجار يفعل فعله بالمنشار كك الخشب ايضا يفعل بالمنشار الا ان نسبتها الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل لان الفاعل مؤثر والقابل متأثر والاول اقوى والنسبة الى الاقوى اظهر

قوله - ولاسيما اذا كان المراد بالالات هوالقوى - لان

القوى انما هى قوى للنفس لا للجسم قال فى الحاشية خصوصا اذا جعلنا القوى من مراتب النفس المجردة بناء على مجرد القوى المدركة الباطنة

تجرداً برزخياً

قوله - فالنفس اسم لهذه الاضافة - يعنى تحديد النفس بكونها كما لا لجسم طبيعى مع انها مندرجة تحت مقولة الجوهر والكمال من باب المضاف انما هو من جهة ان النفس ليست اسماً لحقيقة هذا الجوهر المدبر بل لها من حيث انها مدبرة للبدن فلذلك يؤخذ البدن فى حدها كما يؤخذ البناء فى حد البناء وان لم يؤخذ فى حده من حيث هو انسان ولاجل ذلك صارت مباحث النفس من العلم الطبيعى لان البحث عنها من حيث هى نفس بحث عنها من حيث ان لها تعلقاً بالجسم والحركة

« قوله - على سبيل التوزيع - يعنى ان الفعل دليل على وجود النفس فى بعض الموارد وهو النباتات والدرك دليل عليه فى بعض اخرى وهو الحيوان وذلك بناء على عدم جريان الدرك فى النفوس النباتية وانما الدليل على وجودها الافعال المختلفة بل المتضادة كضرب اغصان الشجر بعضها الى العلو وبعضها الى السفلى وكترقيق جزء منها وتغليظ جزء آخر وكايبضاض جزء منها واسوداد جزء آخر وحلاوة جزء منها ومرارة جزء فان هذه الافعال المختلفة لانصد عن الطبيعة التى لانفعل افعال متفاوتة لكون فعلها على وتيرة واحدة وليس للنباتات نفس دراية فهى من نفس نباتية فعالة لهذه الافاعيل المتقنة

« قوله - وعند ابناء التحقيق - هذا اعتذار عن ذكر المصدر واردة اسم الفاعل المشتق منه والمراد ببناء التحقيق القائمين بعدم تركيب المشتق وان الفرق بينه وبين المبدء بالاعتبار حيث انهما (ح) واحد واما التفاوت بينهما بالاعتبار

ص ٢٨٢ قوله - اى له نفس منطبعة فقط - اى نفس منطبعة

متعلقة بجرم الفلك تعلق الانطباع لانه لى تصرف وتديير

قوله - ولعلمهم لاحظوا جهة استهلاك نفوس الافلاك - يعنى

لمكان توغل النفوس المجردة للافلاك فى التجرد وكليتها اى سعة وجودها وغلبة احكام الوجود عليها وسلب احكام المهية عنها التى هى عبارة عن فنائها عن ذاتها كانها خارجة عن موجودات هذا العالم وتكون من صقع العقول التى قالوا بانها ايضا لمكاتب التوغل فى التجرد ملحقة بالصقع الربوبى على ما قاله صدر المتألهين فى حدود العالم بالحركة الجوهرية حيث ان الحركة الجوهرية منتفية عن العقول ومع ذلك لا يضر عدم تجردها بحدوث العالم عنده لانها خارجة عن العالم (اى ما سأل الله) عنده وملحقة بالصقع الربوبى ولاغرو فى القول بالتحاق النفوس الفلكية لشدة تجردها بالعقول كيف وقد قال رئيس الاشرافيين النفوس وما فوقها انبيات بحتة ووجودات محضة بمعنى فناء جهة ماهياتها فى نفوسها

قوله - وكانه الحق خيال الفلك بحسه - اعلم ان الفلك

والحيوان عندهم مشترك فى ان لكل واحد منهما حواساً متعددة من الظاهرة والباطنة الا ان الفرق بينهما كون الحيوان متخصصاً بكون محال حواسه متفرقة متميزة فالقوة الباصرة منه فى عضو مخصوص وهو البصر والسماعة فى عضو آخر وهو الاذن وهكذا ولكن حواس الفلك منتشرة فى جميع اعضائه وجسمه فهو يبصر بكله ويسمع بكله لان عضواً منه محل لسمعه وعضواً آخر لبصره وذلك للطاقة نشاته الحسية وهذا نظير ما قالوا فى الاواياء ولا سيما سيدهم ورئيسهم سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم من انه صلى الله عليه وآله يبصر من قفاه ووراه كما يبصر ببصره فكانه

بكله بصروسمع وشم وذوق وعلى هذا فخيال الفلك ملحق بحسه وحسه
ملحق بخياله فيكون نفسه المنطبعة ملحقه بحسه فكانه لا يكون له الا
النفس المجردة (ح)

« قوله - امكان الاشرف نزولا وكذا امكان الاخس صعودا -

اعلم ان قاعدة امكان الاشرف شريفة استعملها رئيس المشائين ارسطوفى
كتبه والشيخ الرئيس في اكثر مصنفاته وامن في تأسيسه الشيخ الاشراقي
امعانا شديداً وحاصلها ان الممكن الاخس نزولا اذا وجد يجب ان
يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان لا يوجد اصلا او يوجد
مع الممكن الاخس او يوجد بعده ولكن المستثنى بجمع شقوقه محال
فعدم وجوده قبله محال

اما الاول اعنى ان لا يوجد اصلا فلانه بعد ثبوت امكانه بتحقيق
الاخس الكاشف عن امكانه لو لم يوجد اصلا لكان عدم وجوده من جهة
عدم تحقق علة وجوده فيلزم ان يكون في وجوده محتاجاً الى ماهو اشرف
من الواجب تعالى عن ذلك ولم يكن الواجب تعالى كافياً في فيضان
وجوده وهو محال

واما الثانى اعنى ان يوجد مع الممكن الاخس فللزوم صدور الكثير
في مرتبة واحدة عن الواجب تعالى وهو مناف مع قاعدة عدم صدور الكثير
عن الواحد

واما الثالث اعنى ان يوجد بعده فللزوم كون المعلول اعنى الممكن
الاشرف الصادر بواسطة الاخس اشرف عن علته اعنى الممكن الاخس
الذى هو واسطة صدور الاشرف عن الواجب وممر وجوده ولما ثبت استحالة
التالى بشقوقه الثلاثة ثبت حقيقة المقدم اعنى لزوم صدور الاشرف عن

الواجب قبل صدور الاخس و هذا هو قاعدة امکان الاشرف نزولا بمعنى ان تنزل الوجود الى مرتبة وجود الممكن الاخس يستدعى وجود الممكن الاشرف قبله وقد استنبط صدر المتألمين عن تلك القاعدة قاعدة اخرى سماها قاعدة امکان الاخس وتقريرها ان الممكن الاشرف صعودا اذا وجد يجب ان يكون الممكن الاخس موجودا قبله والا فاما ان لا يوجد اصلا او يوجد مع الممكن الاشرف او بعده فى سلسلة الصعود و لما كان المستثنى بجميع شقوقه محال ثبت حقيقة المقدم الى آخر البرهان قال قد فى الهيات الاسفار وقد استعملناها فى كثير من المواضع منها ان الارض وغيرها من البسيطات بعد ان ثبت ان لكل منها مدبرا عقليا و صورة مثالية فى عالم المفارقات ثبت ان لها نفساً و قوة نباتية ولها ايضا حيوة نفسانية و قوة خيالية موجودو فى عالم البرزخ الى آخر عبارته و قال المصنف قد فى حاشيته على الاسفار فى ذلك الموضوع عند قول مصنفه بعد ان ثبت ان لكل منها مدبرا اى فى السلسلة النزولية بقاعدة امکان الاشرف و غيرها فثبت لها بقاعدة امکان الاخس نفسا لثلا يكون وصولها الى تلك الغاية العقلية اى المدبر العقلى كالظفرة فيجب وجود الممكن الاخس فى الصعود قبل الممكن الاشرف الذى هو العقل انتهى ما اردنا نقله اذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن ان يستدل لوجود النفسين اعنى النفس المجردة والمنطبعة للفلك بقاعدة امکان الاشرف وبقاعدة امکان الاخس معا و تقرير الاستدلال بالاولى هو ما قرره فى حاشية الكتاب من ان الفلك الجامع للنفسين ممكن اشرف من الفلك المقتصر على احديهما فيجب وجوده عن الحكيم المتعال و تقرير الاستدلال بالثانية ان يقال بعد ثبوت العقل المشبه به للفلك فى سلسلة الصعود بقاعدة امکان الاشرف ثبت

امكان وجود الفلك الجامع للنفسين فيجب وجوده بقاعدة امکان الاخس والافمع وجود الفلك المقتصر على احديهما يلزم الطفرة من الفلك المقتصر على احدى النفسين الى مرتبة العقل المشبه به وخلو مرتبة الفلك الجامع للنفسين عن الوجود وهو مناف مع قاعدة امکان الاخس كما لا يخفى

« قوله - لا كما يقول الامام بكون الفلك - ظاهر عبارة الامام يعطى بانه ينسب الى الشيخ بكونه قائلاً بان للفلك نفسين مجردة كلية ومنطبعة جزئية حيث يقول فى مقام شرح قول الشيخ الرأى الكلى لا ينبعث منه شىء مخصوص ما لفظه لما فرغ من المطلوب الاول وهو اثبات ان للفلك مبدء ذا ارادة كلية شرع الآن فى المطلوب الثانى وهو اثبات ان للفلك مبدء ذا ارادة جزئية الى آخر عبارته وهى كما ترى ظاهرة فى كون الامام يسند الى الشيخ بان للفلك نفسين لانه نفسه قائل بان للفلك نفسين ولذا اورد عليه المحقق الطوسى بان هذا ليس مذهباً للشيخ بل لم يذهب اليه ذاهب و ان مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفساً واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك وكيف ما كان فالقول بكون الفلك ذا نفسين مستقلين من اى قائل صدر (فاسد) وذلك لامتناع ان يكون الجسم الواحد ذا ذاتين متباينتين ويكون هو آلة لهما معا و الايلزم ان يكون الشىء الواحد شيئين

« قوله - بل بان يكون لنفسه هوية واحدة - وذلك بناء على جواز كون هوية واحدة ذات مراتب متعددة بناء على اصالة الوجود صحة التشكيك فيه على ما هو التحقيق فتعدد المراتب لا ينال وحدة الهوية فهى بوحدتها ذات مرتبتين فبالمرتبة الدانية تدرك اوضاعه وحر كاته و لوازم حر كاته بنحو الجزئية وبالمرتبة العالية تعقل المعقولات والعقل

المشبه به فان شئت فاجعل هذا الكلام توجيهها لمانسب الى الامام فتكون
 الاقوال فى النفوس الفلكية ثلاثة وان شئت فاجعله مغايراً مع ما نسب
 اليه فيكون قولاً رابعاً وخالصة الاقوال هى القول بكونه ذا نفس منطبعة
 فقط وهو المنسوب الى القدماء والقول بكونه ذا نفس مجردة وهو قول
 الشيخ والقول بكونه ذا نفسين متباينين وهو الذى نسبه الامام الى الشيخ
 وينسب الى الامام نفسه والقول بان له نفساً واحدة ذات مرتبتين وذات
 نشأتين وهو مذهب صدر المتألهين وقد اختاره المصنف ايضاً قال صدر
 المتألهين قد سره فى الشواهد الربوبية ان للفلك عقلاً ونفساً وطبيعة
 سارية فى جرمه لا بان يكون لها ذوات متعددة متباينة فى الوجود فان
 ذلك ممتنع ولا ان صورته احدى هذه الامور و غيرها من العوارض او
 الآلات الخارجة عنها بل ذات الفلك وهويته البسيطة جامعة لحدود هذه
 المراتب العقلية والنفسية والطبيعية انتهى

« قوله - كما مر - فى الصفحة السابقة فى قوله ولا يحتاج الى
 اختيار راي من قال ان النفس للفلك الكلى فقط والافلاك الجزئية
 كالتدوير والخوارج بمنزلة الآلات كما لا يخفى

« قوله - المشعر الظاهر للخمس من القوى انقسم - و حصر
 المشاعر الظاهرة استقرائى ومن الناس من جوز وجود حاسة سادسة لغير
 الانسان مع عدم اطالع الانسان عليه كما انه لو لم يكن فينا واحد من هذه الخمسة
 لم يكن نتصوره كلاكه الذى لا يتصور كيفية الابصار و لكن الحكماء
 انكروا ذلك محتجين بان الطبيعة لا ينتقل من درجة الحيوانية الى درجة
 فوقها الا وقد استكملت جميع ما فى تلك المرتبة فلو كان فى الامكان
 حس آخر لوجب ان يكون حاصلًا للانسان وذلك بعد معلومية كون

التكامل والترقي الذي للانسان على نحو اللبس بعد اللبس لا اللبس بعد الخلع فكل كمال فيما دونه يجب ان يكون فيه و انما ترقيه بانضياف الكمال المختص به الى ما دونه من الكمالات فلو كان في الحيوان حس سادس لوجب ان يكون في الانسان فلما لم نجد فينا علمنا بانحصار الحواس في الخمس

« قوله - لمس سري - و انما بدء باللمس لانه اول الحواس قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس فانه كما ان للنبات غاذية يجوز ان يفقد ساير القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة و فساده باختلالها والحس طبيعة للنفس فيجب ان يكون الطبيعة الاولى هو ما يدل على ما منع به الفساد انتهى

« قوله - في جلد البدن كله ولحمه - اما سريانه في جلد البدن كله فلان السطح من البدن معرض لملاقات الملموسات من الحرارة والبرودة ونحوهما فوجب ان تكون هذه القوة في الجلد واما انبثائه في اكثر اللحم وعدم الاقتصار في ايداعه في الجلد فقط فلان الجلد معرض الاقات وذلك لانه مضافاً الى ما يعرضه من الخارج معرض لدفع الطبيعة اليه فضلات البدن كالبثورات ونحوها لتبعيدها عن الاعضاء الشريفة فكان معرضاً لبطلان هذه القوة فجعل اكثر اللحم الذي تحته حساساً ليقوم مقامه اذ انالت الجلد آفة واما عدم ايداعه في قليل من اللحم فلان عدم الاحساس انفع بحاله كما ذكره في المتن والادراك بهذه القوة موقوف على المعامسة وذلك لانها تدرك ما يؤثر فيها بالمضادة فيجب ان لا يكون الملموس مثل اللامس في الكيفية والا لم يتأثر منه فلا يدرك والا اجتمع فيه المثلان و

هو محال

ص ٢٨٣ قوله - تدرك الطعوم - اى الطعوم التسعة البسيطة اعنى (١) الحرارة و(٢) المرارة و(٣) الحموضة و(٤) العفوصة و(٥) المملوحة و(٦) القبض و(٧) الدسومة و (٨) الحلاوة و(٩) النفه والطعوم المركبة من هذه البسائط وهى لاتنحصر كثرة على حسب اختلاف تراكيبيها ثنائيا وثلاثيا وغيرها

« قوله - بواسطة الرطوبة - اعلم ان الذوق تال لللمس فى المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشبيه الغذاء واختياره لما يوافقه ويلائمه ولاجل ذلك ذكره المصنف (قده) بعد اللمس ويشارك اللمس فى الاحتياج الى الملاقات ويفارقه فى ان فى اللمس نفس الملاقات تؤدى الملموس الى اللامس مثل ملاقات الحار التى تؤدى الحرارة الى القوة اللامسة و هذا بخلاف الذوق فانه يحتاج فى ادراكه مع الملاقات الى توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الملعبه بشرط خلو تلك الرطوبة من الطعم والا لم يؤدى الطعم كما فى بعض الامراض (ثم) اختلفوا فى ان توسطها هل هو بان يخالطها اجزاء ذى الطعم وينتشر فى الرطوبة ثم ينفذ فيغوص فى جرم اللسان فيحسه الذوق او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة لوصول جوهر المحسوس الى الحاس وفى الثانى تكون هى المحسوس بعينها بلا واسطة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المختار لدى المصنف (قده) هو الاول ولذا قال بواسطة الرطوبة اللعابية

« قوله - تدرك الروائح بوصول الهواء المتكثف بها اليها -
هذا احد الاقوال فى الشم وهو رأى الجمهور الذين يقولون بان الهواء

المتوسط بين القوة الشامة وذى الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب منه فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاوز الشامة فتدركها وقيل ان سببه التجزى وانفصال اجزاء من ذى الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة ورد بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه ويمكن ان يقال بان المتحلل منه اجزاء صغار جداً تختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف في المباحث العلمية وقيل بانه يفعل ذوالرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تجزو انفصال ورد بان المسك قد يذهب الى مسافة بعيدة او تحرق وتفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول ازمنة متطاولة

« قوله - في عصب الصماخ سمع - الصماخ خرق الاذن الباطن الماضي الى الرأس وثقب الاذن بعد اعوجاجه يؤدي الى جوبة فيها هواء راكد وسطحها الاعلى مفروش بليف العصب المفروش في مقعر الصماخ الذى فيه قوة السمع والذى فيه هواء محتقن كالطبل وتلك القوة المودعة في ذاك العصب تدرك صورة ما يتأدى اليها من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له او قالع ومقلوع كك انضغاطاً عنيفاً يحدث منه صوت فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويوجه بشكل نفسه ويماس الواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع على ما ذكره الشيخ في الشفاء والجوبة حفرة مستديرة واسعة والمراد من الصوت كيفية تحدث في الهواء من تموجه بسبب قرع او قلع مع المقاومة والهواء المتكيف بها حامله وموضعه على قياس كل موضوع وعرضه وليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحداً بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاوز ذلك

الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا و هكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة ثم ان الدليل على كون الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ وجوه (الاول) ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة و وضع طرفه الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين (الثاني) انا رأينا من البعيد انساناً يضرب الفأس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت (الثالث) الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيداً ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه و ان كان قريبا والحق ان امثال هذه الوجوه بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين فلا يعبا بما اعترض عاينها الرازي من ان المحصول من هذه الوجوه انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الاظنا

« قوله - في ملتقى العصبين المجوفتين - و يسمى بمجمع النورين وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة

« قوله - ينبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ - اي من داخلهما اعنى المخ والمراد بالبطنين المقدمين المقدم من كل جانب وانما جعل مبدئه من البطنين لانه لو عرض آفة لاحد البطنين لم يبطل الابصار بالكلية و انما جعل من غورهما ليكون التجويف الذي لكل واحد من فرديه نافذاً الى بطون الدماغ حتى اذا نفذ الروح الى هناك يتشبع المبصر فيحفظ بحاله بقوة الخيال

« قوله - ثم يمتد النبات يميناً الى الحدقة اليمنى - وهذا على رأى جالينوس واما عند غيره فهما ملتقيان على التقاطع الصليبي من غير انعطاف فالنابتة يميناً تأتي العين اليسرى والنابتة يساراً تأتي العين اليمنى
« قوله - ثانياً بالعرض - اى يتبع ادراك الاضواء والالوان
« قوله - والقائل الطبيعيون - وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس وغيره

قوله - اى انطباع صورة المرئى - قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداداً تفيض به صورته على الجليدية التى هى بمنزلة البرد والجمد فى الصقالة والمرآتية فاذا قابلها مستنير انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان فى المرآت لابان ينفصل من المتلون شئ ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته فى عين الناظر و يكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولايكفى فى الابصار الانطباع فى الجليدية فقط والايرى شئ واحد شيئان لانطباع صورته فى جليدتى العينين بل لا بد من تادى الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك لاعلى نحو انتقال العرض الذى هو الصورة لكى يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر الذى هو محال بل يكون انطباعها فى الجليدية معداً لفيضانها على الملتقى و فيضانها على الملتقى معد لفيضانها على الحس المشترك

قوله - كما هو صريح عباراتهم او بالمحادث من شعاع كما هو تأويلها - صريح عباراتهم هو خروج الشعاع من العينين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وهو التجويف الذى فى الملتقى وقاعدته عند سطح المبصر فالمرئى هو ما ينطبق عليه قاعدة المخروط ولزاوية المخروط دخل

فيه ايضا ولذا يرى الشىء القريب عظيما لسعة الزاوية الحاصلة عند مركز البصر والبعيد صغيرا لصغر تلك الزاوية وحيث ان الشعاع عرض لا ينتقل من موضوع الى آخر وجه كلامهم بان مرادهم من الخروج ان المرئى اذا قابل البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدء الفياض شعاع يكون على هيئة مخروط فيكون الواقع حدود الشعاع لآخر وجه لكنهم تساءلوا فى تسمية الحدوث بالخروج

« قوله - فقال بعضهم ان الخارج من العين - القائلون بخروج الشعاع اختلفوا على اقوال ثلاثة فقال بعضهم بان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه فى جهتي طوليه و عرضه حركة فى غاية السرعة ويتخيل بحر كته هيئة مخروط وقال بعضهم ان الشعاع الخارج مخروطى مصمت وقال بعضهم انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافه التى يلى البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر ما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التى فى غاية الرقة فى سطوح المبصرات فالقول بخروج الشعاع ينحل الى اقوال ثلاثة على ما نسب اليهم فى المشهور وقد يقال بوجود قول رابع فى خروج الشعاع وهو ان الخارج من العين مصمت عند الزاوية واذا بعد عنها تفرق الى خطوط لا يكون بينها شعاع ولكن الهواء الذى بينها يستحيل الى طبيعتها فيقوم مقامها فى الابصار ذكره والذى (قده) فيما كتبه على شرح الجديد من التجريد

ص ٢٨٢ قوله - الرطوبة الجليدية - العين مركبة من عشرة

اجزاء هى سبع طبقات وثلاث رطوبات وهى (١) الطبقة الصلبة و (٢)

المشيمية و(٣) الشبكية و(٤) الرطوبة الزجاجية و(٥) الرطوبة الجليدية و(٦) الطبقة العنكبوتية و(٧) الرطوبة البيضاء و(٨) الطبقة العينية و(٩) القرصية و(١٠) الملتحمة وقد جمعها شاعر بالفارسية في نظمه هكذا

کرد آفریدگار تعالی بفضل خویش

چشمت بهفت پرده و سه آب منقسم

صاب و مشیمه و شبکه زجاج آنگهی جاید

پس عنكبوت و بیض و عنب قرن ملتحم

وقد فصلها المصنف (قده) في الحاشية في المقام وفي الاسفار فلله

دره و عليه سبحانه اجره

« قوله - ثم ان كيفية الابصار - وهذا مذهب طائفة من الحكماء

وحاصله ان الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع الذي في البصر بل

بان الهواء المشف الذي بين الرائي والمرمى يتكيف بكيفية الشعاع الذي

في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وقال في الاسفار و قيل الشعاع الذي

في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار

قوله - والابصار باتساق النفس والاشراق - وهذا هو القول

السادس في الابصار على ما في الكتاب و حاصله ان المرمى يبصر بنور

النفس الواقع منها على المبصر من غير انطباع ولا شعاع بل بمقابلة المستبين

مع العضو الباصر الذي فيه رطوبة مرآتية وتحقق سائر الشرائط المعتمدة

في الابصار و انعدام الموانع عنه يقع للنفس علم حضوري على المبصر

فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية هذا وقد اردد عليه صدر المحققين

في كتبه وقال في حاشيته على شرح حكمة الاشراق لا بد في الادراك من

حضور المدرك عند المدرك وهذا الحضور لا بد ففه من احد الامرفن اما الاتحاد وعدم الغفبة كما فى علم المجرذ بذاته واما التعلق العلى والمعلولى وحث ان المبصر بالعرض لا اتحادفنه وففن النفس ولا فكون حاضرأ عنده ولا علفة ولا معلولة ففنهما فهو لا فكون بذاته مبصرأ وانما هو مبصر بالعرض وانما المبصر بالذات هو الصورة منه الفافضة من النفس والفائمة بها بالقيام الصدورى وحث انها مطابقة مع المبصر بالعرض بسند الابصار الفه وفكون المبصر بالذات واسطة فى اسناد الابصار الى المبصر بالعرض من باب الوسطة فى العروض هذا وقد وجه المصنف مذهب الاشراق فى حواشفه على الاسفار بحت فندفع عنه هذا الاشكال وما فحذو حذوه وقال بعض المدققفن ان المبصر بالعرض مع العضو الباصر عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع فففر ان شخصأ واحداً بسبب الاتصال ففنهما لان الوضع من جملة المشخصات فففر المبصر من قفبل اعضاء النفس وجوارحها وقواها ففدركه النفس ادراكأ حضورفاً كساير اعضاء البدن والقوى وفكون تعلقها به تعلق تدففر (ح) انتهى ولا فففى ما ففه من الوهن وخلاف الوجودان

« قوله - فهو ففعل النفس وانشائها - واصل مذهبه (قده) فى الابصار هو انه عند تحقق شراىط الابصار وارتفاع موانعه ففشاء النفس صورة مماثلة للمرئى فكون مجردة عن المادة الخارجفة وان لم فكن مجردة عن الوضع وحاضرة عند النفس قائمة بها نحو قيام المعلول بعلته والفعل بفاعله ففكون قيامها بالنفس قيامأ صدورىأ الذى فعب عنه بالقيام عنه لا حاولفاً المعبر عنه بالقيام ففه ففكون قوله (قده) موافقأ مع القول بالانطباع من جهة ومخالفاً معه من جهة ووجه توافقهما هو كون وجود المدرك بالذات بصففة المفعول للمدرك بصففة الفاعل فحث ان

المدرك على قول الانطباع هو الصورة المنطبعة من المبصر الخارجى فى
 الجليدية و على قوله (قده) هو الصورة المنشأة من النفس فى صنعها و
 عالمها ووجه تخالفهما ان الصورة المدركة فى طريقة الانطباع حالة فى
 الجليدية و على نحو القيام المعبر عنه (بفيه) وفى طريقة صدر المتألمين لاجل
 فى الجليدية بل الصورة المدركة قائمة بالنفس بالقيام الصدرى وان
 الجليدية لمكان لطافتها وصفائها يظهر فيها الصورة المثالية الموجودة فى
 صنع النفس المعبر عنها بالمثل المقيد والحاصل ان المرئى بالذات عنده
 (قده) هو تلك الصورة المنشأة من النفس فى مرتبة الخيال التى هى مرتبة
 من مراتب النفس وتلك الصورة المنشأة التى هى متخيلة من وجهه و خيال
 من وجهه (اذا المتخيل بعينه هو الخيال كما ان الخارجى بعينه هو الخارج
 والذهنى بعينه هو الذهن) برزخ بين المجرى المحض وبين المادى المحض
 حيث ان المجرى المحض مجرد عن المادة والوضع والجهة والمكان
 والمادى المحض مقرون بالجميع وهذه الصورة مجردة عن المادة الخارجية
 دون الوضع والجهة والمكان فلها تجرد لكن لا تجرداً مطلقاً بل عن
 المادة الخارجية والمحل الاصلى لها هو عالم الخيال الذى هو مرتبة من
 مراتب النفس فى مقامها النازل على ما هو التحقيق من ان النفس فى وحدته
 كل القوى ولكن لها تعلق بالجليدية نحو تعاقب الظاهر بالمظهر والمرئى
 بالمرآت فقيام هذه الصورة بالنفس مثل قيام الصور الخيالية بالنفس فى
 كونها قائمة بالنفس قياماً صدرىاً المعبر عنها بالخيال المتصل والمثال
 الاصغر فى مقابل الصور المعلقة التى تنشأ بانشاء النفوس الفلكية المعبر
 عنها بالمثال الاكبر والخيال المنفصل فالادراك الحسى عنده مشروط بثلاثة
 اشياء حضور المادة عند آلة الادراك وتحقق صورة المدرك عند المدرك

وكون المدرك جزئياً والادراك الخيالي مجرد عن الشرط الاول لانه يحصل في حالة حضور المادة وعدمه والادراك الوهمي مجرد عن الشرطين الاولين والادراك العقلي مجرد عن الجميع

« قوله - والصورة فيها واحدة - اعلم انهم ذكروا في منشأ كون رؤية الشيء الواحد واحداً ان الصورة المرئية ترسم في الملتقى العصبين ومنهما الى الحس المشترك وحيث ان محل ملتقى من العصبين واحد بمعنى ان شيئاً من احدى العصبين لا يلاقى مع شيء من الاخرى نحو ملاقات منضم مع منضم اليه بل قطعة من العصب بوحدتها الشخصية جزء من احدى العصبين وهي بعينها جزء من الاخرى فالعصبان متحدتان في الملتقى لانهما متلاقيان فيه ومن ذلك يظهر ان تسمية الملتقى بالملتقى لا يخلو عن مسامحة وبالجملة لما كانت العصبان متحدة في الملتقى فالصورة المرترسة من كل منهما فيه تكون بعينها الصورة المرترسة من الاخرى فلذلك يرى الشيء الواحد واحداً اللهم الا اذا كان آفة في الملتقى حتى لاتتحد الصورتان فيه بل يرى كل منهما على حدة وهذا هو المعبر عنه بالحوول ويكون الشخص المتصف به احوال ولا يخفى ان ما ذكره منقوض بالسمع لان محل الادراك السمعي ايضا متعدد وهو الصماخان ولا يكون لمحل الصورة المدركة منه ملتقى حتى يتحد المسموعان فيجب ان يسمع شيء واحد مرتان لتعدد محله بل المنشأ لوحدة الصورة المرئية والمسموعة هو وحدة الصورة المنشأة من النفس ولما كان المنشأ منها واحداً يسمع ويبصر مرة واحدة ولو تعدد البصر والسمع فللسمع والبصر مجرد ارفع من البواقى اعنى اللمس والشم والذوق

ص ٢٨٥ قوله - ومن ثم اطلق السميع والبصير - اعلم انه اطلق

على الله سبحانه السميع والبصير بمعنى انه عالم بالمسموعات والمبصرات ولم يطلق عليه الشام والذائق واللامس مع انه عالم بالمشمومات والمذوقات والملموسات وذلك لتجرد السمع والبصر بالنسبة الى بقية الحواس الظاهرة ولاجل ذلك اطلق السميع والبصير على الانسان ايضا في قوله تعالى فجعلناه سميعا بصيرا ولم يقل جعلناه ذائقا شاما لامسا

ص ٢٨٦ قوله - بنطاسيا - بتقديم الباء على النون كلمة يونانية

بمعنى لوح النفس فينط بمعنى اللوح وسيا بمعنى النفس

« قوله - فالبنطاسيا في مقدم البطن المقدم - قالوا للدماغ

بطون ثلاثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ بينهما على شكل الدودة مزرد اى متداخل في كل واحد منهما كنداخل حلق التيد بعضها في بعض ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء

قوله - لمنافاته مع كثير من اصوله - قال في الاسفار مثل

ان الادراك للشيء المغاير لا يد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها محلا للمقدار وان الجوهر الواحد لا يمكن ان يكون مجرداً ومادياً عاقلاً وحساساً وغيرهما من القواعد ونحن نعتقد ما ذكره الشيخ برهان الكونه مطابقاً لما اعتقدناها من الاصول مثل كون الوجود متحققاً في الاعيان دون المهية وكونه قابلاً للشدّة والضعف ومثل تجوز الحركة في الجوهر وكتحاد العاقل والمعقول وضرورة النفس متحددة بالعقل بعد كونها متحددة بالحس

قوله - من ان الصور والمتخيلات - وحاصله ان الصور

المتخيلة لو كانت في محل جسم او جسماني لوجب تحليلها بتحليل محلها لكونها عرضاً لمحلها والموضوع من المشخصات ولازم ذلك انحلال تلك الصور بتحليل محلها مع انها ليست كذلك وجداناً لانحفاظ الصورة المتخيلة التي تخيلناها صغراً عند كبرنا كما لا يخفى (فتح) يجب ان يكون محلها غير جسم ولا جسماني وهو المطلوب

« قوله - كالمعدة للتحلل - المعدة مفرد مونث اسم منقول من اعد باب الافعال اي كالتي اعدت لان يراد عليها التحلل عند تهاجم المعاملات فتكون وقاية للاصول اذا هجمت المحللات عليها

« قوله - فلا يخلو اما ان يحصل في كل واحدة من القطعتين - ما يذكره من التالي لهذا الشق اعنى ما لم يتحد الزائد مع الاصل احتمالان

احدهما ان يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية وثانيهما ان يحصل لهما معا صورة خيالية ينبسط عليهما ولا يخفى انه ليس بحاصر لاحتمال شق ثالث وهو ان يحصل للاصل صورة خيالية فقط من دون اسرائها الى الزائد قال المصنف (قده) في حاشيته على الاسفار ولم يتعرض الشيخ في عبارته لهذا الاحتمال الثالث لان المضاف لا بد ان يكون خائفة لما يتحلل والخليفة بصفة المستخلف فوجب الانطباع في الزائد ايضا (اقول) لا يخفى ما في كلامه من الوهن لان مفروض الكلام في السؤال هو عدم ورود التحلل على الاصول ومع ذلك فكيف يكون الزائد خليفة لما يتحلل (ثم) باى برهان ودليل يجب كون الخليفة بصفة المستخلف حتى في انطباع الصورة فيه ولما كان هذا الجواب كما تراه غير وجيه وكان احتمال الشق الثالث باقياً

على حاله ولم يكن الاحتمالين الاولين مستلزماً لبطلان هذا الشق من الترديد اعنى عدم اتحاد الزائد مع المزيد عليه ابطال المصنف (قده) هذا الشق من الترديد بقوله على ان ذلك من الممتنع يعنى عدم اتحاد الزائد مع الاصل ممتنع راساً وعلله بقوله فى الحاشية لان ذلك ليس تغذية والتغذية تستدعى الانفراض والسراية والاتحاد فيكون حكم السارى والمسرى فيه بعد الاتحاد واحداً فى التحلل

« قوله - فيكون حكم جميع الاجزاء المنفردة فيه - كلمة المنفردة مضبوطة فى المتن بالفاء وقد عبر فى الحاشية ايضا بالانفراض بالفاء والمعنى على هذا الاجزاء المفروضة وجودها فى الجسم من الزائد والاصلى وفى الاسفار المفترضة فيها اتصال الفاء بالميم من دون نون بينهما ولعل معناها هو المفروضة وفى حاشية الهيدجى (قده) على الكتاب ضبطها بالقاف وفسرها بالمندرجة ولم ارفى اللفظة ان يذكرها الاندراج معنى للانفراض وكيفما كان قوله فيكون حكم جميع الاجزاء فى عبارة الشيخ متفرعا على الشق الاول من الترديد على ما حكاها فى الاسفار عن المباحثات هكذا واما ان اتحاد الزائد بالاصل فيكون حكم جميع الاجزاء المنفردة فيه بعد ذلك الاتحاد فى التحلل والتبدل واحداً (فح) يكون الاصل فى معرض التحلل كما ان الزائد فى معرض التحلل فظهر مما قلناه ان محل المتخيلات والمتذكرات جسم متفرق وبتزويد بالاعتناء واذا كان كك فمن الممتنع ان يبقى صورة خيالية بعينها لان الموضوع اذا تبدل و تفرق بعد ان كان متحداً فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور

ص ٢٨٧ قوله - ثم قال بعد كلام - وهذا الكلام هو قوله ثم اذا زالت الصورة المتخيلية الاولى فاما ان يتجدد بعد ذوالها صورة اخرى

تشابهها اذ لا يتجدد وباطل ان يتجدد لانه اذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان موضوع الاول عند حدوثه كان محتاجاً الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذي يتجدد ثانياً وجب ان يكون محتاجاً الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر لكن الحس يشهد بان الامر ليس كذلك فاذا ن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين الى آخر عبارته

« قوله - تحلل الروح - انما خص محل الصور الخيالية لو كان جسماً او جسمانياً بالروح البخارى مع انه غير المذكور في كلام الشيخ لان الروح البخارى البق بان يكون محلها لو كان الجسم او الجسماني محلاً ولانه اسرع الى التحلل اما كونه البق بالمحلية لانه عندهم محل القوى والقوة عرض فيه ومتحدة معه اتحاد العرض مع موضوعه او صورة منطبعة سارية فيه نحو حلول الماء في الكوز والى هذين الاحتمالين اشار المصنف (قدّه) بقوله لكان هو فيه اى لكان هو القوة الخيالية باعتبار كون القوة عرضاً له والعرض متحد مع موضوعه نحواً من الاتحاد اعنى بحسب الوجودات تكون القوة منطبعة سارية فيه واما كون الروح البخارى اسرع الى التحلل فانه الطيف من سائر الاعضاء ولذلك يعنى الاطباء بامرهم واصلاحه بالاغذية والادوية وازدياده كماً وكيفاً بهما

« قوله - فهو اى الخيال في التجرد البرزخى مثال عالم المثال - قد تكرر غيره مرة ان العوالم باعتبار ينقسم الى ثلاثة اقسام (١) عالم المجردات المحضة التى مجردة عن المادة ولواحقها والصورة وما يتبعها وهو عالم العقول الكلية المعبر عنه بالجبروت وعالم النفوس الكلية الفلكية

والجزئية الناطقة المعبر عنه بالماكوت (٢) وعالم الاجسام والجسمانيات
الصرفة التى مختلطة بالمادة والصورة ويتبعها لواحق المادة والصورة و
هو عالم الناسوت من سطح محدب الفلك الاعلى الى مركز الارض من
البساط والمركبات (٣) وعالم المثال الذى هو برزخ بين العالمين الاولين
لانه لا يكون فى التجرد كعالم المجردات المحضة ولا فى التجسيم كعالم
الاجسام الصرفة فهو بالنسبة الى عالم الاجسام مجرد وبالنسبة الى عالم
المجرد المحض غير مجرد فهو برزخ بينهما فهو مجرد عن المادة ولواحقها
غير مجرد عن الصورة وما يتبعها وذلك كالصور المنامية التى هى صور بلا
مواد فهو المسمى بعالم المثال وانما سمي به لانه مثال لما فوقه من عالم
المجردات ومثل فى كونه صورة لعالم الاجسام وهو على قسمين المثال
الصغير وهو الخيال المتصل وهو الصور الخيالية التى للحيوان والانسان
والمثال الاكبر والخيال المنفصل وهو الصور الخيالية للنفوس الفلكية وانما
سمى بالاكبر لأكبريته بالنسبة الى خيال النفوس الحيوانية وبالمنفصل لانفصاله
عن الحيوان والانسان

قوله - ثم رجعنا الى وجه ضبط اشرفنا اليه - اعلم ان حصر
القوى الباطنة فى الخمس المذكورة ليس عقليا اذ لا شك فى انه لا سبيل
للعقل فى تحديدها بالخمس وذلك لمكان تجويزان يكون مدرك الصور
قوى متعددة على حسب تعدد الصورة ومدرك المعانى ايضا قوى متعددة
على حسب تعدد المعنى المدرك والمتصرف فى الصور والمعانى ايضا
قوى متعددة على حسب تعدد التصرفات وهذا احتمال لم يقم على نفيه
دليل فالحصر فى القوى الخمس استقرائى قال صدر المتألمين (قده) فهى
يعنى القوى الباطنة على حسب ما وجدناه خمس وما يقال انها اما مدركة

واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او المعاني والمعينة
 اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور والمعاني فوجه ضبط انتهى
 ص ٢٨٨ قوله - والوهم للجزئى من معنى - اعلم ان الحواس
 الظاهرة لظهورها وظهور محالها كانت مستغنية عن اثبات وجودها وعن
 البحث عن محالها ولذا كان البحث عنها عن كيفية الاحساس بها كما تقدم
 واما الحواس الباطنة فيحتاج الى اثبات وجودها والبحث عن محالها و
 عددها اما عددها فقد تقدم انها خمس بالاستقراء واما محالها فقد علم
 بالتشريح انها التجايف الثلاث المشتملة على البطون الستة حسب ما
 تقدم واما الدليل على وجودها فلما يذكره هنا فى وجه الضبط من ان
 المدرك اما صورة او معنى والمعنى اما كلى او جزئى والمدرك اما مدرك
 للصورة اذ للمعنى ازمعين والمعين اما حافظ او متصرف والحافظ اما حافظ
 للصورة او للمعنى فالمدرك للصورة هو الحس المشترك وهو فى الجوف
 المقدم من البطن الاول والحافظ للصورة هو الخيال وهو فى الجوف المؤخر
 من البطن الاول والمتصرف هو المتخيلة وهو فى الجوف المقدم من البطن
 الثانى والمدرك للمعنى هو الوهم وهو فى الجوف المؤخر من البطن الثانى
 والحافظ للمعنى هو الحافظة وهى فى الجوف المقدم من البطن الثالث
 والجوف المؤخر من الباطن الثالث خال عن القوى قال فى شرح التجريد
 اذ لاحاس هناك من الحواس فيكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال و
 قال المحقق الشريف فانظر الى حكمة البارى حيث قدم ما يدرك به
 الصور الجزئية ووضع بجانبه ما يحفظها واخر ما يدرك به المعانى الجزئية
 المنتزعة من تلك الصور وقرنه بما يحفظها واقعد المتصرفه فيهما فيما
 بينهما فسبحانه جلت قدرته وعظمت حكيمته وقال فى الشوارق بعد حكاية

ما قاله الشريف وهو اشارة الى ما قيل في تعيين محال تلك القوى بطريق الحكمة والعناية من ان انحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ فيكون قريباً من الحواس الظاهرة فيكون التأدى اليه سهلاً والخيال خلقه لان خزانة الشيء ينبغي ان تكون كك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال لتكون الصور الجزئية بهذا معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزائنه والمتخيلة في الوسط لتكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما بسهولة انتهى ما في الشوارق

« قوله - مضاف الى صورة محسوسة - هذا بيان لجزئية المعنى المدرك فان جزئيته تحصل من اضافته الى صورة محسوسة فالعداوة من حيث هي عداوة كلية يدركها العقل واذا اضيفت الى زيد مثلاً تصير جزئية مدركة للموهم لا بمعنى ان مدركاً: هي المعاني الكلية المضافة الى الصور الشخصية الخيالية حتى لا يكون الوهم قوة اخرى بل كان القوة العقلية المتعلقة بالخيال كما هو صريح صدر المتألمين في غير موضع من الاسفار حيث يقول في سفر النفس من الاسفار ما نصه و اعلم ان الوهم عندنا وان كان غير القوى التي ذكرت الا انه ليس له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن اضافة الذات العقلية الى شخص جزئي وتعلقها به وتديرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم وليس للموهم في الوجود ذات اخرى غير العقل انتهى بل بمعنى كون المدرك جزئياً من ناحية شخصاته وليست جزئيته من ناحية اضافة الكلى الى صورة شخصية فقط لان العداوة التي من المدركات مثلاً من الكليات المنتشرة الافراد وافرادها هي عداوة هذا الانسان وذاك وهذا الغنم وذاك وتلك العداوة في هذا اليوم وذاك اليوم وهذه العداوة عن تلك المنافرة او هذه ونظايرها من المشخصات

ولا يبعد العقل فرقاً بين البياض مثلاً وبين المحبة فى كونهما من الانواع المنتشرة الافراد الا ان افراد البياض من الصور والمحسوسات وافراد المحبة من المعانى والوجدانيات وبالجملة لا ينبغي ان يشك فى تعدد افراد المحبة والعداوة والارادة والكراهة ونحوها بحسب تعدد القوى المنزوعية التى فى الحيوانات وبحسب اختلاف الادقات والهيئات المكتشفة بالنفوس ذوات الشوق واذا كان للمحبة وللعداوة ونحوهما من المعانى جزئيات والعقل اجل من ان يدركها لان شأنه ادراك الكلليات والحس والخيال ادون من ان ينالها فلا بد لها من مدرك وليس هو الا الوهم فيكون الوهم قوة مغايرة مع العقل كمغايرة سائر القوى معه وان كانت الكل من مراتب النفس وانها فى وحدتها كل القوى

« قوله - كانسان له رأسا - هذا مثال لتركيب بعض الصور مع بعض وكما فى قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص ومثال تفصيل الصور بعضها عن بعض كانسان لارأس له وكقولك صاحب هذا اللون ليس له هذا الطعم ومثال تركيب المعانى بعضها مع بعض كقولك لصاحب هذه العداوة هذه التفرقة ومثال تفصيل بعضها عن بعض كقولك ليس لصاحب هذه العداوة هذه التفرقة ومثال تركيب الصورة مع المعنى كقولك لصاحب هذا اللون المخصوص هذه المحبة ومثال تفصيل الصورة عن المعنى ان تقول ليس هذا اللون المخصوص هذه المحبة » قوله - ولكونها متصرفة فى الصور والمعانى - وهذه القوة لاتسكن عن فعلها دائماً لانها ولا يتقطعة وهى المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه فما فى القوى الباطنة اشد شيطنة منها ليس من شأنها ان يكون عملها منتظماً بل النفس هى التى

تستعملها على اى نظام تريد

« قوله - هي المفكرة - و انما سمى بها لتصرفها فى المواد الفكرية كما انها سميت بالمتخيلة لتصرفها فى الصورة الخيالية و اما تسميتها بالمتصرفه فلما عرفت من تصرفها فى الصور والمعانى بالوصل والفصل

« قوله - فمنها قوة محرركة شوقية - و انما سميت بالشوقية لان حملها الفاعلية على الفعل تابع لشوق قال الشيخ فى الفصل الخامس من المقالة الاولى من الفن السادس من الطبيعيات القوة المحركة على قسمين اما محرركة بانها باعثة على الحركة و اما محرركة بانها فاعلة لها و المحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية و هي القوة التى اذا ارتسمت فى التخيل صورة مطلوبة او مهربة عنها بعثت القوة المحركة الاخرى على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية و هي قوة تنبعث على تحريك يقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية كانت او نافعة طلباً للملذة وشعبة تسمى غضبية و هي قوة تنبعث على تحريك يدفع به الشئ ضاراً او مفسداً طلباً للغلبة

ص ۲۸۹ قوله - للملاوتار والرباطات - اوتار رشتهاى است شبيه بنوار سفيد باستخوانها بسته است وبافته شده است از اعصاب و رباطات و عصب بمعنى ريشه است و در شرح هداية گويد و العصب جسم ينبعث من الدماغ او الخعاع ابيض لين فى الانعطاف صلب فى الانفصال يعنى چون خواهند بر گردانندش بزودى بر گرددمثل نخيکه بخوانند اورا جمع کنند و چون خواهند اورا پاره کنند بر اى استحکامى که در اوست بعسرت پاره شود و از اينجهت شبيه با برشم است و رباط عضوى است

عصبانی بمعنی شاخه باریک که از بافته شده مجتمع از اوبا اوتار تشکیل میشوند و عضله بفارسی بمعنی ماهیچه است و آن قسمتی است از گوشت بدن که مرکب از پنج چیز است (اول) دستهای از عصب (دوم) رباط که او را عقب هم نامند که شبیه است بعصب (سوم) اوتار که بافته شده از عصب و رباط است و باسته خوانها بسته است و چون عضله را انقباض حاصل شود دوسر و تریهم نزدیک شده استخوانیکه بآن بسته است بحرکة آید (چهارم) گوشتیکه بر میکنند بین اعصاب و رباطات و اوتار که مختلط شده اند باهم برای تشکیل عضو عضله زیرا که پس از اجتماع آنها البته خلل و فرجی بین آنها پدید آید که دست قدره صانع متعال پر کند آن خلل را از آن گوشت پس آن گوشتها نیز از اجزاء عضله شمرده شود (پنجم) پرده که روپوش شده است آن عضو مجتمع از عصب و رباط و وتر و گوشتهای قرار گرفته در خلل و فرج اعصاب و رباطات و اوتار را و این پرده چون چادری است که بر روی آن مجتمعات کشیده شده و آنها پیچیده شده باین پوشش هستند (جلت قدره صانعا الحکیم)

« قوله - ای لابد من تصورنا للمراد اولاً - مثنوی گوید

طالب هر بیشه و هر مطلبی حق چشاند اول کارش لبی

و جامی گوید

بلی این حرف نقش هر خیال است که نادانسته راجستن محال است
مرادی را در اول تا ندانی کجا در آخرش جستن توانی

« قوله - ای القوة الشوقية - هذه القوة تسمى بالشوقية و

بالنزوعة و بالباعثة و وجه تسميتها بالشوقية قد تقدم من كون حماتها

القوة الفاعلية على الفعل تابعا للشوق ووجه تسميتها بالنزوعية هو ايضا ما تقدم في وجه تسميتها بالشوقية اذ النزوعية ايضا بمعنى الشوقية ففي مجمع البحرين نازعتني نفسي الى كذا اشتاقت اليه ووجه تسميتها بالباعثة لانها باعثة للفاعلية نحو الفعل وهذا ظاهر

« قوله - ثم عقيب الشوق اذا كدا - جعل الارادة في المقام العزم المصمم الحاصل بعد الشوق المؤكد وفي مبحث الارادة من الالهيات جعلها نفس الشوق المؤكد حيث قال

عقيب داع دركنا الملامما شوقاً موكداً ارادة سما

والحق ان ما ذكره ههنا يرجع الى ما ذكره هناك لان العزم المصمم ليس مغايراً مع الشوق بل هو المرتبة الاكيدة منه قال صدر المتألمين (قده) في شرح الهداية والحق انه لا تغاير بينهما الا بالشدة والضعف فان الشوق قد يكون ضعيفاً ثم يقوى فيصير عزمياً فالعزم كمال الشوق انتهى

« قوله - ان القوى النباتية - وسميت بالنباتية لاحتصاص النبات بها للاختصاصها بالنبات وذلك لوجودها في الحيوان والانسان ايضا
« قوله - سميت قوى طبيعية - ووجه تسميتها بالطبيعية من جهة عدم ادراكها لما تفعله والطبيعة هي المبدء للحركة والسكون من حيث لا تشعر

« قوله - نلت قوى - وهي الغذائية والنامية والمولدة وانما جعلها ثلاثاً مع انها اربع بازيداد المصورة لانه ينكر القوة المصورة تبعاً لمحقق الطوسي (قده) فتكون قوى النباتية المخدومة عنده ثلاثاً

« قوله - احديها غذائية - اعلم ان القوى النباتية ثمان اربع

منها مخدومة واربع منها خادمة والاربع المخدومة انتنان منها يحتاج اليها فى بقاء الشخص وتكميله فى ذاته وهما الغذائية والنامية وانتنان منها يحتاج اليهما فى بقاء النوع وهما المولدة والمصورة والاربع الخادمة هى الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة

« قوله - محيلة الغذاء - قد تقدم ان الاستحالة تغيير الشئ فى كيفته فمعنى احالة الغذاء هو تغييره فى كفياته واعلم ان فعل الغذائية يتم بافعال جزئية ثلاثة (١) تحصيل الخلط الذى شبيه بالعضو و (٢) التصاقه بالعضو وجعله جزء منه و(٣) جعله بعد الالتصاق شبيهاً بالعضو من كل جهة حتى فى قوامه ولونه فهذه افعال ثلاثة لا بد لها من فواعل ثلاث فالغذائية امام مجموعها فتكون وحدتها اعتبارية او قوة اخرى مخدومة لتلك الفواعل الثلاث وهى خادمة لها

« قوله - قيل سميت نامية مع انها منمية - اذ النامى هو الجسم فانه يحصل له النمو بهذه القوة فهذه القوة منمية للجسم والجسم نام بها لانها نامية ووجه تسميتها نامية مع انها منمية شيطان (الاول) رعاية المشاكلة مع الغذائية حيث انه عبر عن الغذائية بصيغة اسم الفاعل فعبر عن النامية بها ايضا رعاية للمشاكل (والثانى) اسناد الفعل الى السبب اذ القوة المنمية سبب لحصول النمو فى الجسم وحصوله فيه مسبب عن القوة فالنمو الذى هو فعل المسبب اسند الى السبب وقيل قوة نامية

« قوله - اقوال فيه اشارة الى كمال الاتصال - حيث ان اقوى الاتحاد و آكد مراتبه هى المرتبة التى بين النفس والجسد بحيث يكونا من فرط اتصالهما كأنهما شئ واحد فكان الجسد نفس ولا جسد وكان النفس جسد ولا نفس فهما تشابها وتشاكل الامر فيصح وصف كل بصفة الاخر

فوصفت النفس بصفة الجسد فقيل قوة نامية لان القوة النامية لا تكون مباناً عن النفس بل النفس هي القوة النامية في مرتبة وجود القوة لان النفس في وحدتها كل القوى

« قوله - والحال انها كيفية قائمة بالقوة المنبثة - وهي القوة

العاملة التي ذات ارجاء وجذب منتشرة في العضل وقد تقدم شرحها

« قوله - فيه ايضا اشارة - اى في جعلهم قدرة الحيوان التي

هي لمكان انبثاقها في الجسد تكون من كفيئاته صفة للنفس ومن كفيئاتها من قبيل اتصاف النفس بصفة الجسد من جهة سعة اشراق النفس وشمول وجودها للجسد فكان الجسد مرتبة من مراتب وجودها قال المصنف قده في حاشيته على الاسفار عند قول مصنفه فهي النامية ما لفظه قال الميبدى القياس يقتضى ان يقال المنمية لكن راعوا مشاكلة الغاذية (اقول) هذا مما يؤمى الى ما حققه المصنف قده من ان البدن مرتبة من النفس فوصفوا القوة بصفة الجسم للاشارة الى الاتحاد بينهما وهذا نظير ما استبطننا منه ايضا ذلك الاتحاد من قولهم القدرة كيفية نفسانية والحال انها كيفية قائمة بالقوة المنبثة في العضلات فلو لا انها مرتبة من النفس لم تكن كفيئتها كيفية النفس فاستقم كما امرت انتهى

« قوله - هي قوة تزيد - عرفوا القوة النامية بانها قوة تزيد

في الجسم الذى تلك القوة فيه زيادة فى اقطاره طولاً وعرضاً وعمقا الى ان يبلغ كمال النشو على تناسب طبيعى

« قوله - فان الصانع اذا اخذ مقداراً من الشمعة - اورد عليه

الميبدى فى شرحه على الهداية بان زيادة الجسم المعتدى فى الاقطار بانضمام الغذاء عليه لانبثاقه وعليه فالزيادات الصناعية ايضا اذا اضاف الصانع

الى الشمعة مقداراً آخر من الشمع حصلت الزيادة الصناعية في الاقطار انتهى واورد عليه بان معنى القول بان القوة النامية تزيد في الاقطار انه لا يتحقق هذا الا في جميع هذه الاقطار ولاشك في انه اذا اضاف الصانع مقداراً الى المصنوع فقد لا يحصل الزيادة في جميع الاقطار وقد اجاب المصنف عن انتقاض عكس التعريف بالزيادة الصناعية في حاشيته على الكتاب بجواب آخر بقوله وايضا تخرج بان الزيادة في النمو انما هي على سبيل الحركة والتدرج الاتصالي اذ قد مر النمو وانه حركة في مبحث الحركة وهذه الزيادات الصناعية ليست كك (انتهى) وما حاله الى مبحث الحركة هو الذي تقدم منه قده من ان النمو والذبول الذين هما حركة في الكم بالزيادة في النمو و النقيصة في الذبول هو التخلخل والتكاثف الحقيقيين الذين هما عبارة عن زيادة مقدار الجسم من دون زيادة اجزائه في التخلخل ونقصان مقداره من دون نقصان اجزاء الجسم في التكاثف و هذا منه قده غريب لان النمو والذبول حركة مقدار الجسم بازياد اجزاء عليه او نقصانه عنه ولذاتكون الغازية خادمة للنامية كما يصرح به عنقريب وقد قرر الاشكال في كون النمو والذبول من الحركة في الكم في حاشيته في مبحث الحركة بان موضوع الحركة لا بد ان يكون مما منه الى ما اليه باقياً بعينه وبشخصه وهنا ليس كك اذ النامي مثلاً يتحالم بالحرارات وغيرها ويداخله اجساماً خارجة غذائية وليس فيه عندهم شيء ثابت ولذا كان للشيخ ايضاً فيها تشكيك ثم اجاب ان بقاء الموضوع من ناحية القابل باعتبار هيولاه المحفوظة بصورة ما ومقدار ما ومن ناحية الفاعل بوجهه الثابت الباقي عند الله ومن ناحية المقيول في الانسان باعتبار الناطقة المجردة وفي الحيوان باعتبار النفس الحيوانى المجرى بالتجرد البرزخى

وفى النباتات باعتبار رب نوعها ومثلها الافلاطونية وكل ذلك شاهد على ان النمو والذبول ليس من التخلخل والتكاثف الحقيقين كما لا يخفى والحق فى الجواب عن النقص بالزيادات الصناعية ان يقول ان كلاً من النمو والذبول والزيادة الصناعية ونقصيتها وان كانت بازدياد الاجزاء ونقصيتها الا ان الزيادة والنقصية فى النمو والذبول تكون فى الجسم واما الزيادة فى الزيادة الصناعية فهى زيادة على الجسم لافيه فعلى هذا فالزيادة الصناعية تخرج عن التعريف بكلمة فى الجسم مع انه يمكن اخراجها عن التعريف بقيد (الذى تلك القوة فيه) اذ الزيادة الصناعية لا تحصل فى الجسم من القوة التى فيه بل تحصل من فعل فاعل خارج عنه وهو الصانع وعلى هذين الجوانب فيكون ذكر فى اقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً للإيضاح لا للاحتراز عن الزيادة الصناعية والتحقيق فى باب النمو انه زيادة فى مقدار الجسم بازدياد اجزاء عليه حاصل من فعل الغذائية بعد صيرورة الزائد بفعلها من سنخ المزيد عليه والتصاقه بالعضو وصيرورته شبيهاً به من كل جهة حتى فى قوامه ولونه وشكله وهذا المعنى مغاير مع التخلخل والتكاثف المشهورى لانهما عبارة عن زيادة مقدار الجسم او نقصانه بازدياد اجزاء غريبة عليه او نقصان اجزاء غريبة عنه قال صدر المتألهين (قده) فى الاسفار القوة التى تفعل لتحصيل كمال الشخص هى النامية وهى التى تزيد فى اقطار الجسم المغتذى على التناسب الطبيعى ليبلغ الى تمام النشو وانما يقع هذا الفعل منها بما يورده الغذائية زيادة على البدل عما يتحلل فالغذائية تخدم النامية بايراد الغذاء زائدة على القدر الضرورى للبقاء انتهى

ص ٣٩٠ قوله - وخرج به السمن - السمن عبارة عن الازدياد

فى الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والنمو عبارة عن الازدياد

فى الاقطار الثلاثة مطلقا فى الاعضاء الاصلية اعنى المتولدة من المنى كالعظم والعصب والرباط والفرق بينهما ظاهر وهى السمن كالنمو ازدياد فى الاقطار الثلاثة غاية الامر مع التفاوت المذكور اعنى كون الازدياد فى السمن فى الاعضاء المتولدة من الدم وفى النمو فى الاعضاء المتولدة من المنى وانه لا يكون الا فى قطرين العرض والعمق قولان المختار عند كثير من الحكماء هو الاخير والمصرح به من آخرين ومنهم العلامة فى شرح القانون هو الاول ثم انه اورد على تعريف النمو بان ذكر على تناسب طبيعى والى ان يبلغ كمال النشو كلاهما مستدرك لان العرض من ذكر الاول اخراج مبدى الورم ونحوه ومن ذكر الاخير اخراج السمن مع ان الورم والسمن خارجان بقيد فى الاقطار الثلاثة اما السمن فلاختصاصه بالعرض والعمق وانه لا يحصل الا فى اللحم وما فى حكمه دون العظم ونحوه من الاعضاء المتولدة من المنى واما الورم فلعدم تورم القلب عند الجميع و عدم تورم العظم عند الاكثرين واجاب عنه صدر المتألهين قده فى شرح الهداية بوجهين اما اولا فلتصريح الحكماء بان السمن قد يزيد فى الطول ايضا واما ثانيا فلانه ليست النامية فى كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادئ السمن والاورام ليست فى كل البدن امرا واحدا بالعدد فيكفى فى انتقاض التعريف صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه (انتهى) وانما قال مبادئ السمن والاورام لان المحتاج الى الاخراج هو مبدى الورم والسمن واما الورم والسمن نفسيهما فهما خارجان عن القوة فلا حاجة الى اخراجهما بهذا القيد ثم انه يمكن ان يكون ذكر الى ان يبلغ كمال النشو وقيد على تناسب طبيعى توضيحيًا اذ لا يجب ان تكون قيود المذكورة فى التعريف كلها احترازية فقد قال

الشيخ فى النجاة ان اجزاء الماهية لو كانت متعددة يجب ذكر الجميع و
ان حصل الاحتراز بواحد منها وكذا الحال فى التوضيح

« قوله - غاذية نامية ذى خادمة - غاذية مبتدء اول وذى مبتدء
ثان وخادمة خبر للمبتدء الثانى اعنى ذى والجملة المركبة من المبتدء
الثانى وخبره خبر للمبتدء الاول والرابط بينها وبين المبتدء الاول هو
الاسم الاشارة اعنى كلمة ذى الذى هو مبتدء ثان وهذا كما فى قوله تعالى
ولباس التقوى ذلك خير حيث ان كلمة لباس مبتدء اول وذلك مبتدء ثان
وقوله تعالى خير خبر للمبتدء الثانى والجملة خبر للمبتدء الاول والرابط
هو الاسم الاشارة

« قوله - وتلك الغاذية ايضا اربعا من القوى - اى كما ان الغاذية
بنفسها خادمة للنامية هى لنفسها مستخدمة اربعا من القوى

« قوله - كالمعدة مثلا - فان جاذبة المعدة تجذب غذائها
الخاص بها وغذائها المشترك بينها وبين ساير الاعضاء قال فى التجريد
(وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء) يعنى كما للمعدة فان فيها الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا
هذه القوى بالنسبة الى ما يفتدى به خاصة

ثم انهم استدلوا على وجود الجاذبة بالمشاهدة والقياس فلاول
بوجوه الاول الانسان اذا كان منقلبا بحيث يكون رأسه الى السفلى ورجلاه
الى العلو وامكنه ان يشرب الماء ويذرد الطعام ولا يخفى ان حركة الطعام
والشراب من الحلق (ح) الى الجوف حتى يرد المعدة اما طبيعية او قسرية
اذ لا تكون ارادية قطعا لكنها ليست طبيعية ايضا لان الطعام والشراب
جسمان والجسم الثقيل لا يتحرك الى فوق بالطبع فهى قسرية والحركة

القسرية اما بجذب جاذب او دفع دافع لكن الثانى منتف فى المقام حسب
الفرض اذ لا دافع لهما حتى ينهما الى الجوف فينحصر بان يكون
بجذب الجاذب وهو المطلوب

الثانى انا نجد المرى والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذب بان
الطعام من الفم وكذا عند تناول الاغذية اللذيذة فهو كاشف عن وجود
القوة الجاذبة

الثالث متى تغذى الانسان غذا، مرأتم تناول بعده حلواً واستعمل
القئى يجد ان المر يخرج اولاً والحلو ثانياً وليس ذلك الا بجذب المعدة
الحلوا الى قعرها لكى يكون خروجه بعد خروج المر والا فمقتضى كون
الحلوفوق المر فى المعدة ان يكون خروجه عنها متقدماً عن خروج المر
الرابع ملاحظة حال الرحم فى جذب المنى بل جذب الاحليل
عند خاوه من الفضول وشدة اشتياق المرمة الى الوقاع ولاجل ذلك سمى
الرحم بالحيوان المشتاق الى المنى وليس ذلك اللشدة اجتذابه (والثانى)
اى دلالة القياس عليه ان الدم اذا تكون فى الكبد يكون مخلوطاً
بالفضلات الكبدية اعنى الصفراء والسوداء والماء والبلغم وكل واحد منها
يتميز عن الاخر وينصب الى عضومعين حسب ماياتى تفصيله وهذا التميز
والانصباب يحتاج الى سبب وهو القوة الجاذبة ولولاها لاستحال ان يتميز
تلك الرطوبات بعضها عن بعض وان يخص كل عضومنها كالمراة والمثانة
بخلاط منها كالصفراء والسوداء مثلاً فهذا برهان قاطع فى اثبات الجاذبة
للأعضاء فى الجملة

« قوله - ماسكة كك - اى الماسكة كالجاذبة فى كونها
ماسكة لكل عضو بمسك غذائه الخاص به او الخاص والمشارك ومثاله

ايضا كالمعدة وهكذا كك فى قوله ودافعة كك وهاضمة كك

« قوله - لولاها لم يلبث الغذاء - هذا دليل على وجود الماسكة وقد استدلت لاثبات وجودها ايضا بالبرهان والوجدان اما البرهان فهو ما ذكره المصنف وحاصله بعبارة الاسفار ان الاجسام الغذائية اجسام ثقيلة لغلبة الارضية والمائية عليها ولا بد فى امسائها فى زمان الانهضام فهو حركة استحالية واقعة بعد الجذب الى مواضع الاعضاء من قوة ممسكة غير طبيعية الغذاء والشراب لانها لرطوبتها وميعانها ورقتها لا يقف بطبعها فى تلك المواضع واما الوجدان فبما هو معلوم بالتشريح فاننا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطباً اذ يابساً ثم شرحنا فى ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذاء ضامة له من جميع الجوانب واذا اجتذب المنى الى الرحم يرى منضمما اليه انضماما شديداً من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف ميل

« قوله - لولاها لتقل البدن وفسد - هذا دليل على وجود الدافعة قال صدر المتألهين اما الحاجة الى الدافعة فلتدفع ما لا يقبل المشابهة والالادى الى السدد وثقل البدن بل الفساد والافساد ووجودها ظاهر فى حال القي والتبرز وازاقة البول (واما الدليل) على وجود الهاضمة فلان احالة المغيرة الثانية على ما يأتى بيانها انما يكون لما قرب استعدادة لحصول الصورة العضوية فلا بد له من فعل قوة يجعله قريب الاستعداد و هى الهاضمة وللغزالي فى كتاب من الاحياء بيان لطيف فى اسناد افعال هذه القوى الى الملائكة الموكلة بها وقال بان محيل هذه الامور على الطبع جاهل لا يدري ما يقول

« قوله - الرهضم المعدى - وسمى بالمعدى لكونه واقعا فى المعدة

« قوله - وشىء فج - اى غير منضوج

« قوله - ورغوة تطفو - الرغوة بفتح الراء الزبد الذى يعلو
الشيء عند غليانه والطفو هو العلو فوق الماء وعدم الرسوب فيه
« قوله - وعكريرسب - *عكرالشيء درديه

ص ٢٩٢ قوله - انحدر الطعام الى معاء يتصل به يسمى بالماء
الاننى عشرى - قال فى الشفاء عدد المعاء ست (١) المعروف باننى
عشرى ثم (٢) المعروف بالصائم ثم (٣) معاء طويل ملتف يعرف بالدقاق
واللغاييف ثم (٤) معاء يعرف بالاعور ثم (٥) معاء يعرف بالقولون ثم (٦)
معاء يعرف بالمستقيم (انتهى) وقد نظمها شاعر بالفارسية هكذا

روده هاى آدمى اندر عدد شش بيش نيست

کردم اورا جمله دريك بيت منظوم اى حكيم

اولى اننى عشر پس صائم و ديگرى دقيق

از پس اعور بود قولون وانگه مستقيم

« قوله - آخر بكسر الخاء - الاخر بكسر الخاء خلاف الاول

وبفتح الخاء غير الاول سواء كان خلافه ام لا فالفضول الاربعة الفضل المعدى
هو الفضل الاول والفضل العضوى هو الفضل الاخر بكسر الخاء والفضل الكبدى
هو الثانى والعروقى هو الثالث وكل واحد منهما آخر بفتح الخاء اى مغاير
مع الفضل الاول وان لم يكن آخره بالكسر

قوله - وتجعله مبدء لشخص آخر من نوعه - كما فى

الانسان او من جنسه كما فى منى الحمار اذ اجتمع مع القرس حيث يحصل
منه البقل الذى يشارك الحمار فى جنسه لافى نوعه

قوله - وتلك اى التى يجذب مادة المنى - وهى المولدة
وسميت بالمحصلة قال فى الحاشية لانها محصلة صورته النوعية كما هو
مدلول تسميتها بالمحصلة

قوله - فذلك مثل الانثيين - اى محل القوة المحصلة فى الانثيين
ومحل القوة المغيرة الاولى هو المنى اذا استقر فى الرحم وذكر كلمة مثل
فى الموضوعين اعنى قبل الانثيين والمنى لما ذكره من ان ذكر المنى
والانثيين والرحم كلها من باب التمثيل لكون المولدة تعم النبات لمكان
كونها من القوى النباتية واعلم ان تسمية المغيرة بالمغيرة الاولى باعتبار
اولية فعلها بالقياس الى المغيرة الثانية التى فى بدن المولود واما بالنسبة
الى المغيرة التى من جملة غاذية والديه فهى متأخرة عنها كما لا يخفى

ص ٢٩٣ قوله - لديه متعلق باول الكلام - يعنى انهم يقولون
بان الفاعل للشكل والخطط هو القوى وهو لى باطل لان القوى فاعلة
بالطبع وليس المراد اسناد فاعلية القوى بالطبع اليهم لكى يكون لديهم
متعلقا بقوله بالطبع

قوله - الشرائين - وهى جمع شريان بفتح والكسر ايضا
وهو العرق النابض المتحرك فى مقابل الوريد الذى هو العرق الساكن
قوله - للترويح ونفض البخار اى لترويح البخارى الذى
فى القلب وفى الشرائين ونفض البخار الدخانى عنه

قوله - وهذا الاطلاق فى عرف الاطباء اكثر قال فى الحاشية
حتى ان كتب كثير من الحكماء خالية عن ذكر القوى الحيوانية بهذا
المعنى وقال فى الاسفار واعلم ان الشيخ لم يتعرض لهذه القوة فى كتبه
الحكومية كالشفاء والنجاة وغيرهما ولكنها اثبتتها فى القانون وجمهور

الاطباء قائلون بها (انتهى) والحاصل ان القوة الحيوانية بهذا المعنى هي القوة التى بها يستعد الاعضاء لقبول الحس والحركة فهى المبدء القابلى لهما كما ان القوة النفسانية الدماغية هى المبدء الفاعلى لهما

قوله - كما كثيف الخلط اعضاء بدا - يعنى الدم الذى هو من الاخلاط ينقسم فى الكبد الى كثيف ولطيف والكثيف منه يرد فى الاوردة ومن الاوردة الى الجداول والسواقى والروضع والعروق الشعيرية حتى يصير بدلا عما يتحلل من كل عضو واللطيف منه ينجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب فتعمل فيه حرارة القلب التى هى خاصيته فيعلوا منه بخاراً سارياً من التجويف الايمن الى التجويف الايسر من القلب فتعمل فيه اى فى ذلك البخار السارى حرارة القلب التى هى خاصيته فيصير روحاً حيوانياً لطيفاً فى غاية اللطافة شبيهاً فى لطافته بالاجرام السماوية وهذا الروح حامل قوة قبول الحس والحركة و بها يستعد الحيوان لهما فهو اى ذلك الروح كالسراج والتجويف الايسر كالمسرجة والدم الصافى الذى يرد من الكبد الى التجويف الايمن من القلب كالزيت والحس والحركة كالنور الحاصل من ذلك السراج والشهوة كحرارته والغضب كدخانها (اقول) وللمغز الى فى كتاب الشكر من الاحياء بيان لطيف فى تمثيل قوة الحس والحركة بالسراج احسن مما افاده المصنف فى الكتاب يعجبني نقله قال انظر كيف ربط الله تعالى قوام هذه الاعضاء وقوام منافعها وادراكاتها ببخار لطيف يتصاعد من الاخلاط الاربعة ومستقر القلب (يعنى تجويفه الايسر) ويسرى فى جميع البدن بواسطة العروق الضوارب (يعنى الشرايين) فلا ينتهى الى جزء من اجزاء البدن الا ويحدث عند وصوله فى تلك الاجزاء ما يحتاج اليه من قوة حس وادراك وقوة

حرارة وغيرها كالسراج الذى يدار فى اطراف البيت فلا يصل الى جزء الا ويحصل بسبب وصوله ضوء على اجزاء البيت وهذا البخار اللطيف هو الذى تسميه الاطباء الروح و محله القلب و مثاله جرم نار السراج والقلب له كالمسرجة والدم الاسود الذى فى باطن القلب له كالفتيلة والغذاء له كالزيت والحيات الظاهرة فى سائر اعضاء البدن بسببه كالضوء للسراج فى جملة البيت و كما ان السراج اذا انقطع زيتة انطفأ فسراج الروح ايضا ينطفئ مهما انقطع غذائه و كما ان الفتيلة قد تحترق فتصير رماداً بحيث لا تقبل الزيت فينطفئ السراج مع كثرة الزيت فكذلك الدم الذى تشبث به هذا البخار فى القلب قد يحترق بفرط حرارة القلب فينطفئ، مع وجود الغذاء فانه لا يقبل الغذاء الذى يبقى به الروح كما لا يقبل الرماد الزيت قبولاً تشبث النار به و كما ان السراج تارة ينطفئ بسبب من داخل و تارة بسبب من خارج كريح عاصف فكذلك الروح تارة تنطفئ بسبب من داخل وتارة بسبب من خارج وهو القتل و كما ان انطفاء السراج بقاء الزيت او فساد الفتيلة او بريح عاصف او باطفاء انسان لا يكون الا بسبب مقدرة كك انطفاء الروح و كما ان انطفاء السراج هو منتهى وقت وجوده فيكون ذلك اجله فكذلك انطفاء الروح و كما ان السراج اذا انطفأ اظلم البيت كله فالروح اذا انطفئ اظلم البدن كله

ص ٢٩٤ قو ١٥ - وثالث ذلك الروح - قال فى حاشيته على الاسفار
الاطباء يقسمون الاعضاء الى رئيسة هى الكبد والقلب والدماغ والارواح
الى ثلاثة روح طبيعى منبعه الكبد وروح حيوانى منبعه القلب وروح
نفسانى منبعه الدماغ والقوى الى ثلث قوة النفسانية وقوة طبيعية نباتية و
قوة حيوانية بهانديبير الروح الحيوانى وانبساط القلب والشرايين وانقباضهما

لترويح الروح بجذب النسيم ودفع البخار الدخاني وبها وتنفيدها لروح
الحيوانى فى الاعضاء حيوة الاعضاء واستعدادها لقبول قوة الحس والحركة
« قوله - وما من ذلك الروح الى الدماغ - اى من ذلك
الروح الحيوانى الذى منبعه القلب ومجراه الشرائين يسلك الى الدماغ فى
مسالك بعض الشرائين وهو الشريان المتصل بين القلب والدماغ ويكون
سلوكه الى الدماغ لكسر سودة حرارته المكتسبة من القلب بسبب برودة
الدماغ قال فى حاشيته على الاسفار ما حاصله ان الدم ينفذ الكيف منه
فى العروق وينهضم فيها هضمًا عروقيا وينهضم مرة اخرى هضمًا عضويًا و
يحشر الى الاعضاء ويسلك الصالح منه الى القلب فيصير بعض منه غذاء للقلب
وبعض منه معتكفا فى تجويفه الايمن بمنزلة الزيت فى المسرحة وبعض
قليل منه فى تجويفه الايسر وهذا الذى صار فى التجويف الايسر يصير روحا
بخاريا متوزعا على الشرائين وهو بمنزلة السراج والحس والحركة ضوئه
ولما كانت العوالم متطابقة والجنة والنار التكوينين والتشريعين متوافقين
وافق هذا الحشر التكوينى الحشر التشريعى فان حشر القسط الصالح الى
القلب الذى هو سيد الاعضاء يشبه حشر النوع الاخير الى الله لانه عبد الله و
مظهر اسم الجلالة وحشر البواقي الى الاعضاء الاخرى يشبه حشر الانواع
الاخرى الى ارباب الانواع والاسماء الاخرى لانها عبد السميع وعبد البصير
مثلا انتهى

« قوله - والنور الاسفهبى هذا الروح مظهره - المراد بالنور
الاسفهبى هو النفس الناطقة المجردة فان تعلقه اولا بهذا الروح الحيوانى
ثم منه يتعلق الى البدن الذى هو بمنزلة الغلاف والقشر للروح والصائن
له لان البدن كما ترى كثيف والنفس المجرد لطيف فى الغاية فلا بد بينهما

من متوسط يناسبهما وهو ذلك الروح الذى يشبه بالنفس فى اللطافة و
بالبدن فى الكثافة

« قوله - ركبته عسكره - اى ركبته عسكر النور الاسفهبى
تلك المطايا التى من ذلك الروح والمراد بعسكر النور الاسفهبى هو
القوى التى يكون حاملها ذلك الروح البخارى فكأنه مطية لها

ص ٢٩٥ قوله - بل عرشه قلبه المثالى - يعنى البدن الذى
يتصرف فيه النفس اولا هو البدن المثالى الذى هو مجرد عن المادة دون
الصورة وبرزخ بين عالم المجرى والمحض والمادى الصرف والبدن الطبيعى
مع ما فيه من الروح البخارى الذى عرفت انه محل القوة الحيوانية
قشره وغلافه ويكون تصرف النفس فى البدن الطبيعى بالعرض اى بواسطة
تصرفه فى البدن المثالى الذى هو محل تصرفه بالذات

« قوله - اى متعلقه الثانوى والثالثى - المراد بمتعلقه الثانوى
هو الروح البخارى الذى يتعلق به النفس بعد تعلقه بالبدن المثالى بمتعلقه
الثالثى هو البدن الطبيعى فالروح البخارى متوسط بين البدن المثالى و
بين العنصرى والبدن المثالى متوسط بين النفس المجرى وبين الروح
البخارى

« قوله - ومنه اى من هذا الروح - اى كما ان قسطا منه
يسلك فى بعض الشرائين الى الدماغ ويعتدل ويقبل قوتى الحس والحركة
يسلك قسطا منه فى شرائين آخر لينبث فى جميع اطراف البدن

قوله - فما يعد العضو - اعلم انه عرف القوة الحيوانية
بتعريفين (احدهما) القوة المعدة للحس والحركة (وثانيهما) ما تقدم فى اول
الفرق من انها قوة تفعل انبساط القلب والشرائين وانقباضهما للترويح

فقوله فما يعدّ العضو ودبر ذا الروح اشارة الى التعريف الاول اى قوة الحيوانية قوة يعدّ ويهيمىء العضو لكونه حياً ويدبر الروح البخارى وقوله بسط وقبض القلب والشريان (النخ) اشارة الى التعريف الثانى وفى كلمة روح الروح المأخوذة فى التعريف الثانى اشارة الى ما فى التعريف الاول من كون القوة الحيوانية مدبراً للروح البخارى لان تديرها انما هو بترريحها ونفض البخارى الدخانى عنه فيكون التعريف الثانى جامعاً للرسمين كما افاده فى الحاشية

ص ٢٩٦ قوله - اختلف ارائهم من سلف ومن خلف - والاقوال

فى حركة الشرائين ستة

الاول ان حركتها بمجرد الارتفاع والانخفاض بلا انبساط وانقباض

فى الشرائين بل كحركة الوتر فى الاضطراب

الثانى ان تكون حركتها بتبعية حركة القلب لاعلى التشاكل بان

تقبض الشرائين من انبساط القلب وتبسط من انقباضه وهذا هو القول

بان حركتها على سنبل المدّ والجزر

الثالث ان تكون حركتها بالتبعية ايضا لكن على التشاكل بان

تبسط ببسط القلب وتقبض بقبضه

الرابع ان تكون بالاستقلال ويكون مبدء الحركة طبع الشريان

الخامس ان تكون بالاستقلال ايضا مع كون مبدء الحركة قوة

طبيعية فى الشريان من الجاذبة والدافعة لاغذاء الروح البخارى من

الهواء عند صاحب هذا القول

السادس ان تكون بالاستقلال ايضا مع كون مبدء الحركة قوة

الحيوانية التى فى الشريان المخالف مع القوة الحيوانية التى فى القلب

بالعدد والتمثيل معها بالنوع وهذا الاخير هو مختار المحققين

ص ٢٩٧ قوله - فالقلب والشريان - قلب وشريان چون كوره آهنگرى است و خون در قلب وشريان چون آتش آن كوره هم چون ذغال بر افروخته شده وقوة حيوانية چون بر افروزنده آتش است وسينه بجهة آنكه هوار از خارج وارد ميكند چون پتك آهنگرى است كه موجب ترويج قلب وشرايين قريب بقلب است

قوله - ولو كان من القلب ايضا - اى ولو كان الهواء الذى يجتذبه الشرايين البعيدة من القلب ايضا لزم ان يكون مقدار الهواء الوارد على القلب فى غاية الكثرة

ص ٢٩٨ قوله - النفس فى الحدوث جسمانية - اعلم ان الاقوال فى باب النفس كثيرة حتى انها بعض الى ستة وثلاثين لا يكون فى ذكر اكثرها فائدة والعمدة منها اقوال

الاول القول بتقدم وجودها على البدن وهذا هو المترامى من ظواهر ما ورد فى الشريعة من عالم الذر و تقدم الروح على البدن بحسب العوالم والنشآت كما لا يخفى على المراجع بها

الثانى هذا القول اعنى القول بتقدم وجودها على البدن لكن مع الالتزام بقدمها و هذا هو الظاهر من الافلاطون الالهى و اشياعه من الاشراقين

الثالث انها حادثة بحدوث البدن وهذا ينسحب الى ثلاثة اقوال الاول انها جسمانية الحدوث والبقاء والقائلين بهذا القول بعد اشتراكهم بكونها جسماً او جسمانياً اختلفوا فى تعيين هذا الجسم على اقوال فقائل منهم يقول بانها هو الروح البخارى الذى تقدم شرحه و قلنا

بانه محل القوة الحيوانية ولعل تعريفها بانها جسم لطيف سارفي البدن نحو سريان الماء في الورد والنار في الفحم من هؤلاء القائلين وقائل منهم يقول بانها الدم وذلك لما سمع من النفس السائلة وان النفس السائلة تطلق على الدم و منهم من يقول انها نار او هواء او ارض او ماء و منهم من يقول بانها اجرام لا تتجزى كرى الشكل تستشيق بالتنفس وان النفس بالتحريك غذاء النفس بالسكون به تستبقى النفس الى غير ذلك من الاقوال المذكورة في الشفاء وغيره ولعل القول بجسمانيتها حدوداً و بقاء من الدهرية الذين يقولون ما هي الاحيوتنا الدنيا نموت ونحيا

الثاني انها روحانية الحدود والبقاء وهذا مذهب ارسطو وشيعته من المشائين القائلين بانها مجردة ذاتاً لافعلاً والا لكانت عقلاً تحدث في الجنين في الشهر الرابع الذي هو موقع انشائها كما يقول الله سبحانه ثم انشأناه خلقاً آخر وكون حدودها فيه على نحو التعلق لاعلى نحو الانطباع وحيث ان تعلق الشيء بالشيء على انحاء (١) مثل تعلقه به ذهنياً وخارجاً كتعلق الماهية بالوجود حيث ان تقررها في الخارج والذهن بالوجود و(٢) التعلق بحسب الذات والحقيقة كتعلق الممكن بالواجب و(٣) كتعلق العرض بموضوعه فانه تعلق ذات الشيء بذاته ونوعيته بآخر بذاته ونوعيته و(٤) كتعلق الشيء بوجوده وتشخصه حدوداً وبقاء بطبيعة شيء آخر ونوعيته وذلك كتعلق الصورة بالمادة فان الصورة في وجودها محتاجة الى مادة مبهمه واحده بالعموم و(٥) كتعلق الشيء بحسب الوجود ايضاً بشيء آخر لكن حدودنا لبقاء وذلك كتعلق النفس بالبدن حيث انها في حدودها يحتاج الى البدن لكنها في البقاء مستغنية عنه

الثالث انها روحانية الحدود وجسمانية البقاء ولعل ذلك كما قال

المصنف فی الحاشیة فی بعض النفوس علی قول التناسخیة بل يمكن تصويره علی قول غیرهم ایضا من غلبة احکام الجسم علیها بواسطة مزاولتها له عند تعلقها به بحيث انها صارت محكومة بحکم الجسم فکانها هو و من هذا المعنی يعبر بتجسد الارواح

الرابع قول اهل الحکمة المتعالیة شیعة صدر المتألهین قده من انها جسمانیة الحدوث وروحانیة البقاء وعلیه العرفاء الشامخون و يطابق مع ظواهر من الايات والاخبار كما لا يخفى علی من يتدبر الآیة المتقدمة اعنی قوله تعالی (ثم انشأناه خلقا آخر) الظاهر فی تحول الروح من اللحم والعظم و غیرهما المتحول من المضغة المتحولة من العلقة المتحولة من النطفة فالنطفة هی بعینها هی التي صارت علقة فهضغة فاکتست لحما و غیره فانشأت خلقا آخر والی ذلك يشير العارف الرومی فی قوله

اول هر آدمی خود صورت است بعد از آن جان کو جمال سیرت است
اول هر میوه جز صورت چی است بعد از آن لذت که معنی وی است
و در جائی دیگر گوید

این دراز و کوته اوصاف تن است رفتن ارواح نوع دیگر است
تو سفر کردی ز نطفه تا بعقل نی بگامی بود و منزل نی بنقل
و مرادش از این مسافر همان نفس است که از نطفه حرکت میکند
تا مقام عقل بالمستفاد که آخرین مراتب عقل نظری است و شیخ عطار
نیز گوید

(تن زجان نبود جدا عضوی از اوست)

و هذا القول هو مختار المصنف قده فی جمیع مسفوراته

« قوله - فالإضافة الى المادة داخلية فى وجودها - اعلم ان
الشيء اما لا يكون متقوماً بالاضافة لامن حيث الماهية اى لا تكون مهيته
مندرجة تحت مقولة المضاف اى لا يكون كالمضاف الحقيقى اعنى نفس
النسبة المتكررة بين الشئيين فانها من حيث مهيتها نفس الاضافة ولا من
حيث الوجود اى لا يكون بحسب وجوده له اضافة الى شئ ويعبر عن هذا
اى عن الذى لا يتقوم بالاضافة مهية ولا وجوداً بالذات المستقلة التى لم
تؤخذ الاضافة فى مهيتها ولا فى وجودها وانما يصير مضافاً بطريقتان الاضافة
المقولية اليه من الخارج وذلك كذات الاب والابن والبناء فان البناء مثلا
ذات مستقلة مهية وهى مهية الانسان و وجوداً لا يكون البناء مأخوذاً فى
مهيته او وجوده وانما يطرء عليه الاضافة ويجوز فرض خلوه عنها (وبعبارة
اخرى واصرح) ان البناء لمهيته من حيث هى وجوده ولكونه بناء وجود
آخر وليس هو من حيث كونه انسانا هو بعينه من حيث كونه بناء وكذلك
الاب ليس من حيث كونه انسانا هو بعينه من حيث كونه ابا والذى يدل
على ذلك هو ان البناء مثلا يزول عنه ما به يكون بناء لكنه بعد انسان و
ايضا للبناء من حيث كونه انسانا وجوده له حد يعرف به كالحىوان الناطق
وله من حيث انه بناء حد آخر وبازاء حده وجود ويكون حده من حيث
كونه انسانا من مقولة الجوهر اذ المأخوذ فى حده من حيث هو انسان
بجنسه اعنى الحىوان وفصله اعنى الناطق مندرج تحت مقولة الجوهر وحده
من حيث هو بناء من مقولة المضاف والمقولات متباينات بتمامها لا يدخل
شئ منها فى حد شئ آخر ولما كانت الحدود بازاء الوجودات فلا جرم
صحة انتزاع الحدود المتباينة كاشفة عن تعدد الوجود فثبت ان للبناء من
حيث هو انسان وجود ومن حيث هو بناء وجود آخر واما يكون متقوما

بالإضافة من حيث الوجود اى يكون وجوده من حيث هو وجوده مضافا الى شىء آخر بحيث يكون لوجوده الاضافة الى شىء لان له وجوداً مستقلاً يطرئه الاضافة حتى يكون وجوده شىء ووجود اضافته الى الاخر شىء آخر حتى يكون من القسم الاول بل يكون وجوده من حيث هو وجوده مضافا الى شىء آخر بحيث تكون ازالة اضافة وجوده الى شىء آخر عين ازالة وجوده وهذا الشىء لامحالة لو وجد وجد مضافا الى شىء آخر وليس مما وجد ثم طرئه الاضافة الى شىء آخر كما هو واضح وبعبارة اخرى الشىء اما يكون له وجود مستقل اعنى غير مضاف الى شىء آخر ثم بعد استقلاله وتحصله تعرضه الاضافة الى شىء آخر وذلك كالربان والملك فان لهما وجودا مستقلا تلحقهما الاضافة فبالقياس الى السفينة يصير ربانا والى المدينة يصير ملكا وظاهر ان هذه الاضافة طارئة عليهما لم تكن فكانت ثم تزول ثم تعود والمضاف من حيث هو انسان هو هو بعينه فحين يطلع من كتم العدم لم يكن مع هذه الاضافة و اما لا يكون له وجود مستقل بل وجوده الطارى عليه الذى به ملاك موجوديته و به تحول عن العدم الى الوجود يكون من حيث هو وجوده مضافا الى شىء آخر والنفس من هذا القبيل فالإضافة الى البدن مأخوذة فى وجودها وان لم تكن مأخوذة فى مهيتها فهى حين ما وجدت وجدت مضافة الى البدن فالنظر فى النفس من حيث هى نفس نظرفى البدن ولاجل ذلك يعد علم النفس من العلوم الطبيعية الناضرة فى احوال المادة وحركاتها نعم للنفس مع قطع النظر عن هذه الاضافة النفسية وجود آخر ولكنها بهذا الوجود لاتسمى بالنفس ويكون طريق معرفتها بذاك الوجود الاخر من ناحية مبدئها الفاعلى كالحق تعالى شأنه والعقول القادسة الفعالة لانه تعالى سبب لها وذوات الاسباب لاتعرف

الا باسبابها فيكون البحث عنها مع قطع النظر عن الاضافة النفسية من العلم الاعلى كما لا يخفى

« قوله - لا كالذوات المستقلة بل المجردة - قال الفاضل الهيدجى ره لاموقع لاتيان كلمة بل فى هذا المقام لا لفظاً ولا معنىً اما لفظاً فلان بل ككلمة لكن بعد النفى للاستدراك و اريد هنا الترقى و اما معنىً فلان الذوات المستقلة تشتمل المجردة وغيرها فلا وقع لهذا الترقى

« قوله - التى يطرء عليها الاضافة - كلمة التى صفة للمستقلة يعنى الذوات المستقلة التى يطرء عليها الاضافة من خارج (فان قلت) لو كانت الاضافة الى البدن ما خوذة فى وجود النفس ومقومة لوجودها يلزم ان يكون من مقولة الاضافة مع انها مندرجة تحت الجوهر (قلت) كلا لما ينيه صدر المتالهيمن قده فى الاسفار حيث قال فهذه الاضافة النفسية لها الى البدن مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهر بل عن حد العقلية فقط فهذه الاضافة كاضافة القابلية للمبولى و اضافة الصورية للصور الطبيعية و اضافة المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى و اضافة العرضية للسواد والبياض وغيرهما من مقولات العرض فان انحاء وجوداتها لا تنفك عن اضافة الى شىء ولها معان آحر غير الاضافة فان النفس على هذا لها ماهية جوهرية غير الاضافة كما ان للاعراض مهية عرضية غير العروض ولكن هوياتها الشخصية هويات اضافة (انتهى) و اوضحه المصنف قده فى حاشية منه فى ذلك الموضوع بما لفظه هذا قال قده الاضافة قسما - اضافة داخلية فى المهية بل المهية عين الاضافة وهذه هى المقولة و اضافة داخلية فى هوية الشىء مثل ان يكون

الشيء بحسب المهية من مقولة الجوهر وبحسب الوجود مضافاً كالهيوولي وقد يكون بحسب المهية عرضاً وبحسب الوجود مضافاً كالسواد فان وجوده محض الاضافة الى الموضوع وربما لا يكون بحسب المهية تحت مقولة لانتفاء المهية عنه كالحق تعالى ويعرضه الاضافة كالمبدعية والقادرية وهذا نظير عدم القرار فان من الاشياء ما عدم القرار مأخوذ في مفهومه كالحركة والزمان ومنها ما عدمه مأخوذ في وجوده كالكيف ونحوه بل في الكيف يعتبر القرار في مفهومه حيث يقال انه مهية قارة واما وجوده فهو سيال غير قرار انتهى بمعناه

قوله - واستغربت كون الطبيعة - اعلم ان الاضافة بين النفس والبدن انما هي بكون النفس صورة للبدن والبدن مادة لها فالاضافة بينهما بالحالية والمحلية بكون النفس حالة في البدن والبدن محلاً لها لكن حلولها في البدن ليس حلول المحتاج في المحتاج اليه كحلول العرض في معروضه بل حلول المقوم في المتقوم فاضافة النفس الى البدن اضافة التقويم والتكميل نحو اضافة الصورة الى المادة بل هي هي فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني الى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قرباً وبعداً من نشاتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة وضعفاً وكمالاً ونقصاً من مطلع وجودها بعد ان لم يكن شيئاً مذكوراً الى عالم الهيوولي ثم الى عالم العناصر ثم الى عالم النبات حتى ترتقى الى النطفة الى العلقة الى المضة الى ان يصير خلقاً آخر فتصل الى مرتبة العقل الهولاني ثم الى العقل بالملكة حتى تنتهي الى مرتبة العقل بالمستفاد فلها مراتب طويلة من اول نشوها الى ان تنتهي الى آخر مراتبها وفي جميع تلك المراتب هي صورة والمحل الذي

هى حالة فيه مادة لها وقد مر غير مرة ان الفرق بين الصورة والفصل و بين المادة والجنس بنحو اللابشرط وبشرط لانفس الحقيقة التى تسمى صورة تارة وفصلا اخرى او مادة تارة وجنسا اخرى من حيث هى و مع قطع النظر عن اعتبارها لابشرط وبشرط لا لا تسمى باسم وهذه الحقيقة الحالة فى محلها بالتقويم من حيث اعتبرت لابشرط تكون فصلا ومحلها المعتبر كذلك يكون جنساً و من حيث اعتبرت بشرط لا تكون صورة و محلها المعتبر كذلك مادة فالنفس والبدن من حيث اعتبارهما لا بشرط متحدان يحمل احدهما على الاخر وصحة حملهما كاشف عن اتحادهما فى الوجود لان اتحاده هو المصحح للحمل وانما التباين بينهما عند اعتبارهما بشرط لا فلا استغراب فى كون النفس هى الطبيعة اعنى الصورة الجسمية او الجسم المطلق او الهيولى الادلى او الصورة النوعية او الجسم الخاص الذى هو الجسم بشرط شىء بعد اعتبارهما لابشرط والمراد باعتبار اللابشرطية فى المقام هو اعتبار كون الشىء فى الحركة والاستهلاك وعدم المحدودية بحد دون حد وباعتبار بشرط لا هو الوقوف على حد محدود وعدم وقوف الانسان على حد بل كسره كل حد يرد عليه وتجاوزه عنه الى ان يبلغ الى مرتبة لا يدركها الوهم آنچه اندر وهم آن شوم هو مقام ظلومية الانسان الذى هو عين العدل ومقام ضعفه الذى هو عين القوة

| | |
|-----------------------------|---------------------------|
| ظلم او آنكه هستى خود را | ساخت فانى بقاء سرمد را |
| جهل او آنكه هر چه جز حق بود | هستى او زلوح دل بزود |
| نيك ظلمى كه عين معدلت است | نغز جهلى كه مغز معرفت است |

« قوله - والعبارة الادلى - اى الاحق والاصوب ان يقال ان

النفس علة وتلك المراتب اشراقاتها لا انها مراتب لها بل لاشراقها و معلولها كما في كل علة بالقياس الى معلولها

« قوله - وقد شبهوا النفس - والفحم في المقام هو الجسم والحرارة الحادثة فيه هي النفس في اول تكوينها والنار المشتعلة في مجاور الفحم هي العقل المفارق المفيض اشراقه على البدن باذن بارئه واشتداد تلك النار بالتحمر والتشعل والتنور هو المراتب المتعددة التي تحصل للنفس الى ان تبلغ الى مرتبة التجرد والفرق بين التشعل والتنور ان الاول هو صيرورة الفحم ذا شعلة والثاني انبساط شعلته على ما حوله واضافته له فنكون مرتبته باعتبار احاطته لما حوله بعد التشعل

« قوله - كمن يقول ان النفس جسم - وقد تقدم بعض القول في تعديد الاقوال في حقيقة النفس عند قوله قد النفس في الحدوث جسمانية فراجع

ص ٢٩٩ قوله - فقد حدودها بمرتبة خاصة - مع ان النفس

لاحد لها كما عرفت من ان لاحديتها هو ظلوميتها

قوله - وحدة حقة ظلوية - لما كان وحدة الشيء اعنى المهيمة بوحدة وجوده وبكون وجوده ما يكون هو به واحدا فلا جرم يجب ان تكون وحدة وجوده بنفسه لا بامر طار عليه فالشيء يقال عليه انه واحد ووجوده ايضا يقال عليه انه واحد لكن وحدة الشيء بالوجود فتكون عارضة عليه زائدة عنه ووحدة وجوده بالذات فتكون ذاتيا له وهذه الوحدة التي هي مصداق الوحدة بنفسها من غير لزوم عروض امر زائد عنها عليها تسمى بالوحدة الحقة وهي اما نفس الوجود الواجبي عظمت آلامه فتسمى بالوحدة الحقة الحقيقية الوجودية واما الوجودات الخاصة الممكنة

فتسمى بالوحدة الحقه الظلية ووجه تسميتها بالوحدة الحقه لكون الوحدة لها بنفسها وبعبارة اخرى تكون ذاتيا لها بمعنى انها ليست خارجه عن ذاتها بل هى نفس ذاتها وبالظلية لكونها ظل الوحدة الحقه الحقيقيه الوجوبية (الم ترالى ربك كيف مد الظل)

« قوله - بل هو الاصل المحفوظ - كون النفس اصلا محفوظا وجامعا وجوديا لامفهوميا فقط لمراتبها من اول كونها نطفة بل ترابا الى ان تصير عقلا بالمستفاد باعتبار قبولها الحركة الجوهرية والاشتداد ومنه يتطلع كونها عين الوجود الذى ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز و عليه يترتب ايضا كون تعاليها وتدرجها فى مدارجها وحركتها الصعودية على نحو اللبس بعد اللبس لا اللبس بعد الخلع فافهم واغتنم

« قوله - وفى مراتبها التى - الجار والمجرور فى قوله وفى مراتبها ظرف لغو متعلق بقوله بقاء الموضوع يعنى وقد عرفت كيفية بقاء الموضوع فى مراتبها التى يجوز على النفس الحركة فى تلك المراتب

« قوله - وان بوجه - لان كل مرتبة من مراتب النفس اذا قيست الى مرتبة اخرى منها تكون غيرها لكن النفس اسم للاصل المحفوظ لتلك المراتب وناظم شتاتها فتكون فى طول تلك المراتب لافى عرضها فكانت المراتب صور او النفس معناها وقشورا هى مغزاها

« قوله - فى ذكر الادلة على تجرد النفس الناطقة - المراد بتجرد النفس هو عدم كون تعلقها بالمادة تعلقا حلوليا كتعلق البياض بالجسم او الصورة الجسمية بالهوى بل لها نحو تعلق آخر كتعلق الربان بالسفينة والملك بالمدينة وقد عرفت ان هذا النحو من التعلق لها الى البدن ايضا فى حدوثها واول وجودها والافهى فى البقاء روحانية اى لا تعلق لها الى

البدن بهذا النحو من التعلق ايضا

ص ٣٠٠ قوله - الاول قولنا حضور ذاتنا - تنظيم هذا البرهان بصورة القياس المنطقي انما هو بتشكيله على صورة الشكل الثاني التي يكون الحد الوسط فيها موضوعاً في الصغرى والكبرى معا هكذا ذاتنا حاضرة لذاتنا وهذا صغرى، وكل ذات حاضرة لذاتها لم تكن حالة في المادة وهذا كبرى فذاتنا ليست حالة في المادة وهذا هو النتيجة ولا بد في اثبات الصغرى والكبرى من بيان امور

الاول لاشبهه في انا نعقل ذاتنا بل يمكن ان تغفل عن كل شيء سوى ذاتنا ولكن غفلتنا عن ذاتنا محال كما قال الشيخ ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها هل تغفل عن وجود ذاتك ما عندى ان هذا يكون للمستبصرين

الثاني ان المعقول اما معقول بالذات او معقول بالعرض والمراد بالاول ما كانت المعقولة صفة له من حيث نفسه بان لا تكون له في عروض المعقولة واسطة في العروض وذلك كالصورة المعقولة من الموجود الخارجى حيث انها معقولة بالذات وبالثاني ما كانت المعقولة عارضة عليه بواسطة في العروض فزيد الخارجى معقول والصورة الحاصلة منه لدى الذهن ايضا معقولة لكنه معقول بصورته وصورته معقولة بذاتها لا بصورة اخرى فالعلم بزيد الخارجى حصولى صورى وبصورته الحاصلة حضورى ذاتى

الثالث ان المعقول بالذات بل كل مدرك بالذات ولو كان محسوسا وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه بمعنى انه موجود بوجود مدركه اى لهما وجود واحد يستند اليه والى مدركه لكنه يسند الى مدركه

اولاً وبالذات واليه تانياً وبالعرض على ما هو حقيقة اتحاد العاقل والمعقول بل الحساس والمحسوس

الرابع ان علمنا بذاتنا حضوري لا حصولي وذلك لوجهين (الاول) انه لو كان بحصول صورة مساوية لذاتنا في ذاتنا للزم اجتماع المثليين احدهما ذاتنا والاخر صورة ذاتنا وهو محال و اورد على هذا الوجه بان الممتنع اجتماع المثليين في موضوع واحد واللازم هنا حصول احدهما في الاخر مضافا الى ان اجتماع المثليين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما و هنا الامتياز باق لان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى بوجود عقلي (والثاني) ان الصوري الذي هو معلوم بالذات انما هو نفس الصورة الحاصلة وهو غير ذاتنا بل مثل ذاتنا ونحن نعلم ذاتنا بما هو ونحن اى نراه عين ذاتنا لامائل لذاتنا

الخامس ان علمنا الحضوري بذاتنا كاشف عن حضور ذاتنا لذاتنا اى ليست موجودة للمادة اذ الوجود للمادة يكون حاضراً للمادة ولا يكون حاضراً لنفسه ولو كانت المادة شاعرة لكانت عاقلة لما هو حاضرة لديها وكان الحاضر لديها معقولا لها اذا تبين هذه الامور فنقول ان ذاتنا تعقل ذاتنا وكلما يعقل ذاتنا فذات المعقولة حاصلة لديه فذاتنا حاصلة لذاتنا اما الصغرى فلما مرفى الامر الاول واما الكبرى فلما تبين فى الامر الثالث ثم نقول ذاتنا حاصلة لذاتنا وكل ما حاصلة لذاته لا تكون حاصلة للمادة فذاتنا لا تكون حاصلة للمادة وهذا هو المطلوب وبهذا البرهان عول الشيخ فى كتاب المباحثات واعتقد انها اجل ما عنده فى هذا الباب واليه يشير المعلم الاول ارسطو فى قوله كل من راجع الى ذاته فهو روحانى

« قوله - وكل مشترك بين كثيرين - اى كل امر يكون قدراً

مشتراكا بين كثيرين يجب ان يكون مجرداً من المادة ولواحق المادة من المقدار والشكل والوضع والايين والكيفيات الانفعالية الطارئة على الشيء من قبل المادة القابلة لها و هذه الامور هي الامور المسماة بلواحق المادة ووجه وجوب تجرد القدر المشترك بين كثيرين عن المادة ولواحقها هولزوم صدقه على الكثيرين والا لم يكن مشتركاً بينها واذا كان مادياً طارياً عليه لواحق المادة من الكم والكيف والوضع والايين لم يصدق على كثيرين اذ المتعين بتعين لا يصدق على المتعين بتعين آخر والصادق على الكثيرين يجب ان يكون عارياً عن التعينات ويكون لا بشرط بالنسبة اليها حتى يصدق عليها

« قوله - ومعلوم ان هذه الصور المجردة موجودة في النفس - كما مر في مبحث الوجود الذهني من انا نتصور مفهومات مثل الانسان والحيوان تنصف بالكلية والعموم والتصور اشارة عقلية والمعدوم المطلق لا يشار اليه مطلقاً فهي بنحو الكيفية موجودة واذا ليس في الخارج لان كلما في الخارج فهو جزئي فلا بد من ان تكون موجودة في الذهن

« قوله - فلا محالة ما تقوم - قال في الحاشية ما حاصله ان التعبير بالقيام للاشارة الى تمامية البرهان بناء على جميع المشارب في باب التعقل اذ فيه مشارب (الاول) ان يكون التعقل بطريق حلول الصور العقلية في النفس وقيامها بها قيما محلوليا (الثاني) ان يكون بطريق اتحاد العاقل والمعقول على مسلك المشائين (الثالث) ان يكون بطريق قيامها بالنفس قيما صدوريا بان تكون معلولة للنفس والنفس علة لها فعلى الاول يكون تجرد العارض مستلزماً لتجرد معروضه اذ لا يعقل ان يكون المعروض مادياً ذا ايين وكم وكيف ومتى والعارض مجرداً عنها

والاشكال عليه بان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف الحال فيه بها كما
في الجسم المتصف بالبياض اذا عرضه الحركة فان الحركة لا تصير ابيض
بواسطة عروض البياض لموضوعها مدفوع بان اتصاف المحل بالمادة
الذي هو عبارة عن الكون فيها وبلواحق المادة من الشكل والمقدار
والاين والجهة مستلزم لاتصاف الحال بها وان لم يستلزم اتصاف الحال
بكلما يتصف به المحل مع ان المراد بالاتصاف هنا مطلق المقارنة ولا
شك ان مقارنة الجسم بالحركة مستلزمة لمقارنة البياض الحال فيه بها
وعلى الثاني اعنى كون التعقل على نحو الاتحاد يكون الامراضح
لان تجرد احد المتحددين عين تجرد الاخر على ما هو مقتضى العينية
وعلى الثالث اعنى كون التعقل بقيام الصور المعقولة بالنفس قياماً
صدورياً فكذلك ايضا لان تجرد المعاول مستلزم لتجرد العلة والايلازم
ان يكون وجود المعلول اقوى من علته لان وجود المعجرد اقوى و اشد
من وجود المادى كما لا يخفى

« قوائه - والقرنية على ان المراد بالذوات - اعلم ان المفهوم
والذات والحقيقة والمهية اسامى لمعنى واحد باعتبار اعتوار الاحوان
المختلفة حتى لاتصير تلك الالفاظ مترادفات فمن حيث يصير ذاك المعنى
معقولا يسمى بالمفهوم ومن حيث وجوده فى الخارج يسمى بالذات والحقيقة
ومن حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه موجوداً بالوجود الخارجى او
الذهنى يسمى بالمهية فالمهية اعم من الذات والمفهوم و بين الذات
والمفهوم التباين اذا عرفت ذلك فاعلم ان الذوات المذكورة فى المتن
يمكن ان يراد بها المفاهيم فاطلق لفظ الاخص واريد منه الاعم والقرنية
عليه كلمة المرسله لان الارسال عبارة عن الكلية والاطلاق الا ان استعمال

الكلى والمطلق في المفاهيم اكثر واستعمال المرسل في الوجود السعى الخارجى المعبر عنه بالكلى العرفانى اشيع ويمكن ان يراد بها الوجود السعى الخارجى ويكون ادراكه بمشاهدة النفس اياه على طريقة صدر المتألهين فى باب ادراك الكليات (فان قلت) الكلام فى تجرد الصور المعقولة وان تجردهما مستلزم لتجرد محلها والكلى السعى المعبر عنه بارباب الانواع ليس الا فى الخارج وتجرده لا يستلزم تجرد النفس اذ هو لا يكون قائما بالنفس لاعلى نحو الصدور ولاعلى نحو الحلول ولاعلى نحو الاتحاد (قلت) ليس الاستدلال بوجود رب النوع فى نفسه بل الاستدلال بوجوده للنفس وجوداً رابطياً وتجرده كذلك يستلزم تجرد النفس

« قوله - من ان ادراك الكليات مشاهدة النفس - اعلم ان

للقوم فى ادراك النفس للكليات مسالك

الاول ما ذهب اليه المتكلمون من المعتزلة وهو كون ادراك الكليات بانتزاع مفهوم عام من الجزئيات المشتركة المندرجة تحت معنى كلى ويكون حصول ذلك المعنى الكلى فى النفس على نحو التولد مثل تولد العلم بالنتيجة عن العلم بالصغرى والكبرى حيث انهم يجعلون العلم بالمقدمتين فى القياس علة تامة لحصول العلم بالنتيجة لا من العلى المعدة لحصوله ويرد على هذا المذهب بما ثبت واتضح من انحصار العلة المؤثرة فى الحق تعالى وكون الوسائط عللاً معدة وشروط للتاثير لاعللاً حقيقية وبعبارة اخرى يكون بطلان مذهبهم بعين ما يبطل به التفويض حيث ان القول بكون شىء غير الحق تعالى علة فاعلية مؤثرة مستقلة من صغريات القول بالتفويض كما لا يخفى

الثانى ما ذهب اليه المشائون وهو عين المذهب المتكلمين من

كون ادراك الكليات بالانتزاع عن الجزئيات الا انهم يقولون بحصول ذلك المعنى المنتزع في النفس من قبل اتصالها بخزانتها وهي العقل الفعال الذي هو خزانة للعلوم و مرادهم من الاتصال تحقق ارتباط بين النفس و بين العقل الفعال الموجب لاطلاعها على ما فيه من صور الكليات بقدر ما يحصل لها الارتباط به من الشدة والضعف مع حفظ الانينية بين النفس و بين العقل الفعال من حيث الوجود كما هما متغايران من حيث المفهوم واستدلوا على ثبوت هذا المعنى اى كون العقل الفعال خزانة للنفس بالتفاوت الحاصل بين غفلة النفس عن الكليات وذهولها عنها وبين نسيانها في عدم الحاجة الى اكتساب جديد في الاول دون الاخير وهو الشاهد على وجود تلك الكليات في مخزن للنفس في الاول بعد غفلة النفس عنها والا لكان محتاجا الى تعشم جديد كما لا يخفى

الثالث ما ذهب اليه الاشراقيون وهو ان ادراك الكليات انما هو بمشاهدة ارباب الانواع والاتحاق الى المثل النورية الابداعية على ما نقله الشيخ عنهم حيث يقول انهم جعلوا الكل واحداً من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وايها يتلقى العقل وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحوها وايها تتناول

الرابع ما سلكه صدر المتألهين قده وهو المسلك الثالث بعينه مع زيادة كون المشاهدة عن بعد وتوضيح المسلكين ان معنى مشاهدة النفس للمثل النورية عبارة عن فنائها واتحادها معها وجوداً اى صيرورة النفس موجوداً بوجود المثل النورية وفنائها عن وجودها وبهذا يقترب المسلكين عن مسلك المشائين حيث انهم يقولون بالاتصال مع العقل الفعال ومعنى الاتصال هنا كما عرفت هو الارتباط بين الشئيين مع حفظ

انينيتها وجوداً واما الاتحاد فهو صيرورة الموجودين موجوداً بوجود واحد نظير موجودية الصور العلمية بوجود النفس فبعد فناء النفس عن وجودها وصيرورتها موجودة بوجود الكلى العقلى والرب النوع يكون وجود رب النوع والمثال العقلى منسوباً الى النفس كما انه منسوب الى مهية المثال العقلى فالمهبتان موجودتان بوجود واحد الا ان نسبتته الى مهية العقل بالاصالة والى مهية النفس بالتبع وعلى كلا المسلكين اعنى مسلك الثالث والرابع مشاهدة الرب النوع تكون بالاشراق والاضافة الاشرافية التى فى المقام تتحقق بين الشئ ونفسه بالعلم الحضورى اذ هى اما تتحقق بين العلة ومعلولها او بين الشئ ونفسه وحيث ان النفس ليست علة لرب النوع بل الامر بالعكس فلا جرم تصوير الاضافة الاشرافية انما هو باشراق النفس الى العقل بعد صيرورتها عقلاً فروح الاضافة الاشرافية فى المقام انما هو بمشاهدة النفس ذاتها بعد صيرورتها مثلاً عقلياً وعلى هذا فادراكها الكلى يكون بصيرورتها بنفسها كلياً على قاعدة اتحاد المدرك والمدرك و يفترق مسلك الاشراقيين عن مسلك صدر المتألمين بكون المشاهدة على المسلك الاخير عن بعد دون مسلك الاشراق و انما اعتبر كون المشاهدة عن بعد لتصحيح الكلية اعنى الانطباق على الكثيرين و قد مثل لتصوير مسلكه بشئ مرئى عن بعد اوفى هوا مغبر حيث انه لما لم يكن متميزاً بتمام حقيقته يكون محتمل الانطباق على الكثيرين ووجه كون المشاهدة عن بعد امران (احدهما) من ناحية النفس وهو احتجابها بالشواغل وعدم حصول الانقطاع لها الى عالم العقل بالكلية بواسطة اشتغالها بتدبير البدن (وثانيهما) من ناحية المثل العقلية وهو قاهرتها المانعة عن مشاهدتها عن قرب كما فى الشمس التى تحتاج رؤيتها الى وساطة زجاجة ملونة او هوا مغبر والا يحصل العمى للباصرة

المسلك الخامس ما سلكه المصنف قده وهو مسلک صدر المتألهين لكن مع جعله المدرك ظل المثال العقلي ووجه رب النوع وعنوانه و مراده من الظل هو الوجود النسبى عن المثال العقلي على معلولاته الذى هو وزان النفس الرحمانى والمشية الالهية فى ايجاده سبحانه تعالى و معلوم انه عنوان عن المثال العقلي اى حاك عنه حيث ان كل معلول حاك عن علتة ووجه جعله المدرك هو ظل رب النوع وعنوانه بالمعنى المتقدم لانه نفس ان مشاهدة نفس رب النوع باتحاد النفس معه وحصول الاضافة الاشراقية بين النفس وبينه بالتصوير المتقدم لا يحصل فى الاوائل ومعلوم ان ادراك الكليات لا يتوقف على بلوغ النفس الى مرتبة العقل بالمستفاد واتحادها بالعقل المتكافؤ وصوررة النفس المدبر نورا قاهراً وعقلاً كلياً ولذلك كلما ذكره صدر المتألهين من جعل الاتحاد بين النفس وبين المثال العقلي جعله المصنف بينها وبين ظله لكن فيمن لم يبلغ الى مرتبة العقل وقد قال قده فى اسرار الحكم بهذه العبارة واين بر حسب اوائل نيل عقل است آنها را كه هنوز نفس در مرتبه نفسية باقى است واز انوار قاهرة نگرديده (وباز گويد) در اوائل نيل عقل آنها را اشعه انوار قواهر ادنون است هستند ورقائق مثاليه اظله اشعه پس قاب آدميين و صدور من شرحه ايشان در اوائل مطارح الاشعة والاضالة اند تا در اواخر بانها بيوندند و متحد شوند وانوار مدبره انوار قاهره گردند انتهى (اقول) ولعل اعتبار صدر المتألهين قده ككون مشاهدة الانوار القاهرة يكون من بعد وتمثيله بمشاهدة صورة فى هوا مغبر يكون لاجل هذه النكته وبالجملة فليس فى ما حققه المصنف وما افاده صدر المتألهين كثير مخالفة كما لا يخفى

« قوله - و اياها يتلقى العقل - قال المصنف فى حاشيته على

الاسفار اى هذه المثل الالهية ينال العقل حين ادراكه للمكليات كما مر
في مبحث الوجود الذهنى ان ادراك الكليات مشاهدة النفس هذه المثل
النورية لكن عن بعيد

ص ٣٠١ قوله - وجعلوا العلوم والبراهين - المراد بالعلوم هو

العلوم التصورية كالحدود والرسوم وبالبراهين المبادئ التصديقية

قوله - تنحونحو هذه اى - اى نحو مشاهدة الصور المفارقة

وحاصل كلامه انهم اعتقدوا ان العلوم الكلية والبراهين اليقينية تؤم نحو
هذه الصور وتنالها والمقدمات الكلية تقام على الكلى والجزمى لا يكون
كاسيا ولا مكتسبا وعلى الامر الدائم لا الدائر وهذه المثل واحوالها هى
الكليات الوجودية الدائمة التى تنال بالحدود والرسوم والبراهين ذواتها
وصفاتها ولكن مع تفاوت مراتب النيل

« قوله - وايها تتناول - يعنى انها تتناول الصور المفارقة لا

الامور المحسوسة

« قوله - بياها ان العاقلة تقوى على افعال غير متناهية - وحاصله

ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية ولا شىء من القوى
الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية فلا شىء من القوى العاقلة جسمانية
اما الصغرى فقد قال فى الاسفار بان النفس تقوى على ادراك الاعداد ولا
نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة العاقلة انتهى واما
الكبرى فلما ثبت من ان افعال القوى الجسمانية متناهية من حيث الشدة
والعدة والمدة كما مر فى مبحث العلة والمعلول من قول المصنف قد
(قد انتهى تأثير ذات مدة) (فى مدة وعدة وشدة) واورد على هذا البرهان
بهذا التقريب بوجوه (الاول) المنع من تقوى النفس الناطقة على ادراك

امور غير متناهية دفعة بل انما تدرك ادراكا لا ينتهي الى حد الا و تقوى بعد ذلك على ادراك شيء آخر ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولكن يستحيل ان يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل وكما ان العدد ايضا لا ينتهي الى حد يقف عنده بل ما من مرتبة من العدد تتحقق في الخارج الا ويمكن ان تتحقق مرتبة اخرى فوقها باضفاف واحد عليها لكن لا يمكن ان تتحقق جميع مراتبه الغير متناهية في الخارج والحاصل ان المراد من المعقولات الغير المتناهية التي تقوى النفس على ادراكها ان كان الغير المتناهية بالفعل بحيث كان لها الاطلاع على المعقولات الغير المتناهية بالفعل دفعة فهو ممنوع و ان كان المراد منها الغير المتناهية اللابقيية فهو مسام ولكنه لا يثبت المطلوب قال الشارح القوشجي ان كان المراد من ان النفس تقوى على معقولات غير متناهية انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالتقوى الجسمانية ايضا كذلك فان التقوى الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان كان المراد به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريدوا انها تصور مفهوماً كلياً وبلا حظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالاً والتقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك لكن الاستدلال به (ح) يرجع الى الدليل الثاني اعني اثبات تجرد النفس من ناحية ادراكها الكليات واجاب عن هذا الاشكال في الاسفار بانه لا شك ان الناطقة لا تنتهي الى حد الا وتقوى على ادراك امور آخر وقد قام البرهان على ان التقوى الجسمانية لا يمكن ان يكون كذلك وقد حصل الغرض (انتهى) وقال المصنف قده في حاشيته على الاسفار

فيما كتبه عند هذا الجواب بما لفظه قد سلم ان المراد باللا نهاية في الاستدلال اللاحقة لكن القوى الجسمانية لا تقوى عليها ايضاً (اقول) ولعل ما اجاب به في الاسفار يرجع الى ما حققه الشيخ في الشفاء من ان النفس يقدر على ادراك ما لا يتناهى بالقوة اي فيها قوة ادراك الغير المتناهي ولا شيء من الجسمانيات كذلك ولا يخفى انه لا يرد عليه الايراد المذكور في شيء قال في الشفاء قد صح لنا ان المعقولات المفروضة التي من شأن القوة الناطقة ان تعقل بالفعل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوة وقد صح لنا ان الشيء الذي يقوى على امور غير متناهية بالقوة لا يجوز ان يكون جسماً ولا قوة في جسم مذبرهن على هذا في الفنون الماضية فلا يجوز ان يكون ان يكون الذات المتصورة للمعقولات قائمة في جسم البتة ولا فعلها كائناً في جسم ولا بجسم وليس لقائل ان يقول كذلك التخيلات فذلك خطأ فانه ليس للقوة الحيوانية ان يتخيل اي شيء اتفق مما لا نهاية له في اي وقت كان ما لم يقرب بها القوة الناطقة انتهى ولكن المصنف قد اتعب نفسه الشريفة في الجواب بوجه آخر وقال في ادراك كل معقول كلي يحيط بجميع افراده الغير المتناهية واستدل له بان ذلك المعقول وان كان من حيث المفهوم مغايراً مع مفاهيم مصاديقه ولذا يكون حمل الكل على الفرد من قبيل حمل الشايع الصناعي الذي يعتبر فيه تغاير الموضوع والمحمول مفهوماً لكنه من حيث التحقق عين تمام المشترك النوعي لو كان المعقول مهية نوعية او الجنسي لو كان مهية جنسية او غيرهما من المفاهيم العرضية كالماشى والضاحك بالقياس الى الانسان وكيفما كان فهو متحد وجوداً مع الافراد ولذا يصح حملها عليها بالحمل الصناعي المعتبر فيه اتحاد الموضوع مع المحمول وجوداً وقال في اسرار الحكم ما حاصله ان المراد

انبات تجرد النفس باذراك المعقولات الغير المتناهية في كل معقول بالنسبة الى افراد الغير المتناهية المدركة باذراكه اجمالا على ما عليه المشهور وتفصيلا (١) بالتفصيل المناسب لعالم العقل بحيث يكون جميع الافراد مدركة باذراكه دفعة واحدة دهرية لازمانية ففي ادراك (كل علة متقدم على معلولها) يدرك تقدم العلة المجردة والمادية وفي المجردة من العقول المترتبة والمتكافئة والنفوس السماوية والارضية وفي المادية هذه القوة و تلك القوة وهذه الطبيعة و تلك الطبيعة و نحوها والحاصل ان للنفس معقولات غير متناهية وهذا ظاهر في علمها بمعقول واحد كلي فضلا عن معقولات متعددة و ان معقولاتها حاضرة عندها لانها موجودة بوجودها على ما هو التحقيق في الوجود الذهني من كون الصور العلمية موجودة بعين وجود النفس وهذا المعنى عند توجه النفس اليها والالتفات اليها و عند العلم بها الذي هو العلم بالعلم اظهر كما لا يخفى اقول ما افاده تحقيق بالتحقيق الا ان الذي افاده الشيخ في الشفاء و عليه نزلنا ما في الاسفار يكون اسهل

الوجه الثاني من وجوه الاشكال ان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال والامر الجسماني يقوى على انفعالات غير متناهية كما في الهيولي الاولى القابل للصور الغير المتناهية واجيب عنه اولا بان الادراك فعل لا انفعال وهذا ما اشار اليه المصنف قده بقوله وكون التعقل فعلا ليس فيه كثير اشكال

(١) ولعل هذا مبني على مختاره ومختار صدر المتألهين في ادراك الكليات من اتحاد النفس مع المعقول الذي هو المثال العقلي او شعاعه و نوره وان تمام افراد الطبيعة موجودة بوجود المثال النوري بوجود واحد جمعي لفي نحو موجودة كل معلول بوجود عاتنه (فافهم)

وثانياً هب ان الادراك نفسه انفعال ولكن فعل النفس فى تركيب المقدمات وتحليلها كاف فى اثبات المطلوب والى هذا يشير ما فى الشفاء حيث يقول بعد العبارة المتقدمة ولالقائل ان يقول ان هذه القوة اى العقلية قابلة لافاعلة واتم انما اثبتتم تناهى القوة الفاعلة والناس لا يشكون فى جواز وجود قوة قابلة غير متناهية كما للمهيولى فنقول انك ستعلم ان قبول النفس الناطقة فى كثير من اشياء لانهاية لها قبول بعد تصرف فعلى انتهى

وثالثاً بالمنع من قبول الامور الجسمانية للانفعالات الغير المتناهية فان جهة انفعالات القوى غير منفكة عن جهة افاعيلها وان كانت الجهتان مختلفتين فان الشئ ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شئ آخر فالقوة الجسمانية كما لا تقوى على افعال غير متناهية كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهية واما التقض بالمهيولى فمندفع بان الهيولى ضعيفة الوحدة مبهم الوجود شبيهة بالعدم وتكون فعليتها بعين كونها قوة

الوجه الثالث التقض بالنفوس المنطبعة الفلكية فانها جسمانية مع ان افعالها وهى الحركة الدورية غير متناهية والجواب عنه ان النفوس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة فى افعالها من التحريكات فهى فى ذاتها وان كانت متناهية القوة الا انها بما يسنح عليها من انوار العقل صارت غير متناهية

« قوله - كالوحدة الحقيقية - وهى نفس الوحدة ومصداقها و التى بها يكون الواحد واحداً وهى الوجود غير انه فى الوجودات الامكانية وحدة حقة ظلية وفى الوجود الواجبي وحدة حقة حقيقية

« قوله - وكعلة العلل - هذا مثال للعلة المحيطة

« قوله - كمقدار او منطبعة فى مقدار - المراد بالمقدار اما

الجسم نفسه فىكون مثالا للجسم والمنطبعة فى المقدار مثالا للجسمانى
واطلاق المقدار على الجسم نفسه جائز كما اطلقه عليه فى الشفاء واما
المقدار بمعناه المصطلح اعنى ما هو من مقولة الكم وعليه فىكون الكاف
فى قوله كمقدار للتشبيه وىكون المقصود تشبيه الجسم بالمقدار والجسمانى
بالمنطبعة فى المقدار

ص ٣٠٢ قوله - بل غير متناهية الانقسام - لانها (ح) حالة فى
محل غير متناهية الانقسام وهو الجسم الذى لا يقف انقسامه الى حد والحال
فى المحل الغير المتناهى الانقسام غير متناهى الانقسام

« قوله - ففى بعض تجردها - وهو الدليل الاول
« قوله - وفى بعض عدم نهاية افرادها - وهو الدليل الثانى
« قوله - وفى بعض بساطتها - وهو الدليل الثالث
« قوله - بل فى هذا ما خصصت - لانه كما عرفت استدلال
بالمعقولات البسيطة التى هى بعض المعقولات

« قوله - مرة من امكانه - كما هو طريقة الحكماء فى
اثبات الصانع

« قوله - ومرة من حدوته - كما هو طريقة المتكلمين
قوله - ومرة من حركته - كما هو طريقة الطبيعيين ثم لا
يخفى ان تنظيم هذا البرهان على القياس المنطقى ينحل الى قياسين اولهما
بالشكل الاول هكذا . النفس الناطقة محل للعلم البسيط وهذا صغرى و
كلما هو محل للعلم البسيط فهو ليس بمنقسم وهذا كبرى فىنتج ان النفس
الناطقة ليست بمنقسم وثانيهما بالشكل الثانى يجعل النتيجة المذكورة
صغرى وينقسم اليها كبرى هكذا وكل جسم وجسمانى فهو منقسم فىنتج

ان النفس ليست بجسم ولا جسمانى وهو المطلوب
 قوله - اى فى الجملة وفى بعض الافعال - قيد غناء النفس
 عن المادة ببعض الافعال لئلا يرد انها محتاجة فى الفعل الى المادة كيف
 وبذلك تمتاز عن العقل الذى هو فى ذاته وفعله غنى عن المادة وحاصل
 دفع الايراد ان غنائها فى فعلها عن المادة كاحتياجها اليها يكون فى
 الجملة اى فى بعض الموارد ومن المعلوم ان تحقق الطبيعة انما هو بتحقيق
 فرده فيكفى فى اثبات غنائها عدم احتياجها فى بعض الموارد كما انه
 يكفى فى نبوت حاجتها الى المادة احتياجها اليها فى بعض موارد آخر
 < قوله - اما الصغرى فكما فى الامثلة المذكورة - وهى درك

النفس ذاتها ودركها لادراك ذاتها ودركها آلتها

< قوله - وهما حضوريان ليسا زائدين - اما ادراك النفس
 ذاتها حضورى فلان مرجعه الى عدم غيبوبة الذات عن الذات واما ادراكها
 ادراك ذاتها فلان مرجعه ايضا الى ادراك الذات حيث ان ادراك ذاتها
 ليس امرا زائداً على ذاتها واما ان ادراكها لا لآلتها حضورى فلانه لولم
 يكن كك لاحتاج فى ادراكها الى توسيط آلة فلو كانت نفسها آلة لادراك
 نفسها يلزم ان تكون آلة لنفسها وذى آلة وهو محال ولو كان لادراكها
 آلة غير نفسها يلزم التسلسل

قوله - الا انهما اختلفا مفهوماً - يعنى ادراك النفس ذاتها و
 ادراكها لادراك ذاتها عين ذاتها مصداقاً ولو كان المقصود الاستدلال بكونها
 فعل النفس مصداقاً لكانت مصادرة لكن الغرض اثبات تغايرهما مفهوماً
 والاحكام تختلف باختلاف توارد العنوانات فيصح الحكم بانها من حيث
 ذاتها فاعلة ومن حيث ادراك ذاتها فعل لذاتها وان كانت ذاتها وادراكها

لذاتها متحدة مصداقاً ولا ينافى اتحاد ذاتها مع ادراك ذاتها او ادراكها
لادراك ذاتها مع كونهما متحدة مصداقاً لان العلية على ما هو التحقيق هى
التشأن ولا تستدعى التعدد والتغاير فالوجود من حيث هو علة و من حيث
تعينه باى تعين كان معلول وهو بعينه وهذا معنى ما يقوله فى العاشية
والعلة هى الشأن والوجود سابق على كل التعينات

« قوله - فلانه لو احتاج فى ذاته لاحتاج - قال فى الاسفار لان
كون الشىء فاعلامتقوم بكونه موجودا فلو كان الوجود متقوما بالمحل
لكان الفعل متقوما به ايضا لان اليجاد فرع الوجود والفعل بعد الذات
فحاجة الذات والوجود الى شىء يستلزم حاجة اليجاد والفعل اليه من
غير عكس ولهذا لا يفعل شىء من القوى الجسمانية الا بمشاركة الجسم

ص ٣٠٣ قوله - واما بيان الملازمة - وبعبارة اخرى فى بيان
الملازمة ان تعقل النفس لذلك الجسم الذى هى حالة فيه لا يخلو اما
يكون لاجل ان صورته الموجودة فى الخارج التى هى حاضرة عند العقل
لكونها محلا له كافية فى تعقل ذاك الجسم او انها ليست كافية بل يحتاج
الى صورة اخرى من تلك الالة تحصل للقوة العاقلة فعلى الاول وجب ان
تكون دائمة التعقل لتلك الالة وعلى الثانى يلزم اجتماع المثليين فى محل
واحد احدهما الصورة المنطبعة العاقلة والاخر الصورة المنطبعة المعقولة
لا يقال الصورة الثانية اعنى المنطبعة المعقولة حالة فى الاولى اعنى المنطبعة
العاقلة فلا يلزم اجتماع المثليين فى محل واحد لانه يقال تمامية هذا البرهان
متوقفة على مقدمتين وهما ان المدرك بالالة تكون صورته المدركة
فى الالة ادراكه وان الجسم الذى محل للقوة العاقلة آلة لادراكها ومع
تمامية هاتين المقدمتين يندفع السؤال لكن الشأن فى اتمام المقدمة

الأولى منهما قال صدر المتألهين وهي غير مسلمة عندنا لان القوة الباصرة مثلاً تدرك المبصرات لا بارتسام صورها في العين وكذا قوة الخيال تدرك الصور والاشباح الجسمانية لا بانطباعها في الدماغ قال قده فهذه الحجة مقدوحة لاجل اختلال تلك المقدمة

« قوله - يانه ان النفس مستكفية بذاتها - وحاصل هذا البرهان ينتظم بصورة قياس على هيئة الشكل الثاني هكذا النفس مستكفية بذاتها وباطن ذاتها في استرجاع ما حصلته من الصور العلمية ولا شيء من المنطبعات كالجسم والجسماني بمستكف بذاته فالنفس ليست منطبعة في جسم او جسماني وهو المطلوب

« قوله - والنفس استرجعتها من غير استيناف سبب حصولها - فان كثيراً ما يحدث فينا صورة علمية بسبب فكر او تعليم معلم ثم يزول عنا تلك الصورة عند الذهول ويمكننا استرجاع تلك الصورة بذاتنا من غير استيناف ذلك السبب

« قوله - والكلام في الصفة الطارية - قال في الاسفار كلامنا في الصفة الطارية للشيء لاجل سبب خارج عن ذات الموصوف و برودة الماء صفة ذاتية علتها طبيعة الماء بشرط عدم القاسر ثم اذا عادت البرودة اليه ما عادت الامع سببها اعنى مجموع الطبيعة وعدم المانع انتهى

قوله - لان الظلمة عدم لا يحاذيها شيء - فلو كان النور الحسى مركباً مشوباً بالظلمة يلزم ان يكون مركباً من امر وجودي و هو النور وعدمي وهو الظلمة والمركب الموجود في الخارج يجب ان يكون بجميع اجزائه موجوداً في الخارج والا لم يكن المركب موجوداً في الخارج اذا المركب ينتفى بانتفاء احد اجزائه لكن الجزء العدمي ليس

موجوداً في الخارج اذ العدم لا يحاذيه شيء في الخارج بل هو عدم شيء في الخارج مع ان النور لو كان مركباً لكان مركباً من نفسه الذي هو النور والظلمة التي هي نقيضه فيلزم تقوم الشيء بنفسه و نقيضه وهو غير معقول وهذا كما ان الحركة البطيئة مثلا ليست مركباً من حركة وبطوء وهو عدم الحركة وكما ان مراتب الاعداد ليست مركبة من امر وجودي و هو نفس تلك المرتبة و عدمي وهو عدم المراتب اللاحقة فالخمسمة مثلا عبارة عن مرتبة بسيط من مراتب العدد لا انها مركبة من تلك المرتبة و عدم المرتبة السادسة مثلا وهكذا فالانوار الحسية كالحر كات والاعداد كلها بسائط في الخارج

« قوله - فضلا عن الانوار الحية - المراد بالانوار الاسفهبديّة هو النفوس وبالانوار القاوهة هو العقول الكلية من القواهر الطولية المعبر عنها بالقواهر الاعلين والعرضية المعبر عنها بالقواهر الادنين والمراد بنور الانوار هو الواجب تعالى شأنه العزيز

قوله - لان التجرد الذي نحن بصدده اثباته - اعلم ان المركب على اقسام وكل قسم منه مقابل للبسيط الذي يقابله واولى الاقسام من المركبات هو المركب من الاجزاء المقدارية اعني الاجزاء التي لها مقدار اذ هو جسم لامحالة ضرورة ان المقدار من لوازم الجسم واذا كان جسماً فهو مركب من المادة والصورة لكون الجسم متقوماً بهما فيلزم ان يكون مركباً من الاجزاء العقلية التحليلية ايضا اعني الجنس والفصل لكون الجنس والفصل في المركب من المادة والصورة مأخوذين منهما واما التفاوت بينهما بالاعتبار فالموجود منه مركب من المهية والوجود و ان لم يكن الوجود جزء خارجياً منه فالمركب من الاجزاء المقدارية داخل

فى جميع اقسام المركبات اذ هو مركب خارجى من المادة والصورة
ايضا ومركب من الجنس والفصل ومن الوجود والمهية ايضا لكن كل
مركب من المادة والصورة لا يجب ان يكون مركباً من الاجزاء المقدارية
كما فى العناصر البسيطة حيث انها مركبة من المادة والصورة الا انها
ليست لها اجزاء مقدارية بالفعل كما ان كل مركب من الجنس والفصل
لا يكون مركباً من المادة والصورة كما فى الاعراض حيث انها مع كونها
بسايط خارجية مركبة من الجنس والفصل وكما ان كل مركب من المهية
والوجود لا يجب ان يكون مركباً من الجنس والفصل كما فى الاجناس
العالية والفصول الاخيرة حيث انها مهية من المهيئات لكنها بسيطة اى
ليست مركبة من الجنس والفصل بل هى نفس الجنس او الفصل لكنها
عند وجودها موجود مركب من المهية والوجود وان كان وجودها بعين
وجودها بنضم اليها من الجنس او الفصل فاخص مراتب البسيط هو البسيط
الذى لا يكون مركباً من المهية والوجود اذ يلزم سلب كافة التراكيب
عنه لانه اذا لم يكن له مهية فلا يكون مركباً من الجنس والفصل لان
المركب منهما هو المهية واذا لم يكن مركباً من الجنس والفصل فلا يكون
مركباً من المادة والصورة لان المركب منهما مركب من الجنس والفصل
جزماً كما عرفت واذا لم يكن مركباً من المادة والصورة فلم يكن مركباً
من الاجزاء المقدارية ايضا كما ان غير المركب من المهية والوجود اخص
مراتب البسيط يكون المركب من الاجزاء المقدارية اخص مراتب المركب
اذا عرفت ذلك تبيين لك معنى قول المصنف قده والتجرد عن المهية فوق
التجرد عن المادة فان التجرد عن المهية يستلزم التجرد عن الجنس
والفصل والتجرد عنهما يستلزم التجرد عن المادة كما بيناه

ص ٣٠٤ قوله - كما انه فوق الجوهرية - لان الموجود المجرد عن المهية هو الوجود والوجود لا يكون جوهرًا ولا عرضًا بل هو فوق الجوهر والعرض

« قوله - انه لا حد لها في الكمال تقف دونه - اعلم ان لقولهم هذا (النفس وما فوقها انيات بحتة ووجودات صرفة لامهية لها) معنيين احدهما مارامه المصنف قده في هذا المقام ووضحه في اسرار حكمه و في حاشيته على الكتاب في المقام وحاصله ان المهية بمعنى القول الشارح والجامع المانع منتفية عنها وان كان لوجودها حد وهو كون وجودها دون العقول الا ان هذا الحد بمعنى نفاذ الشيء وفاقديته لمرتبة شيء آخر فالنفس لا حد لها بمعنى ولها حد بمعنى آخر فالحد بمعنى الجامع المانع ليس لها اذ لا حد لها في الكمال تقف عنده بل كل حد تصل اليه تتجاوزه وتكسره وتترقى عنه على ما هو مقتضى ظلميته (اين چه ظلم است كه عين معدلت است) والحد بمعنى كون مرتبته دون مرتبة العقول كما ان مرتبة العقول دون مرتبة نور الانوار ثابت له ولا يخفى عدم استقامة هذا المعنى في شيء وذلك لان المهية ليست شيئًا بل هي امر اعتباري يعتبرها الذهن من منشأ خارجي وهو فاقدية وجود الشيء لمرتبة شيء آخر كما قال المصنف في الحاشية بقوله نعم هو اسم المهية في الذهن ومع الاعتراف بكون وجود النفس محدودًا بحد ناقص عن مرتبة الانوار القاهرة ينتزع من حد وجودها ذلك المهية ويصح اعتبار المهية لها في الذهن وان لم يكن لمهيتها ما بازاء في الخارج بل يجب ان لا يكون كك اذ المهية ليست متصلة في الخارج في قبال الوجود وهل مريمات الاشياء الاخر مثل الجسم ونحوه الاكك والمعنى الثاني لنفى المهية عن النفس والعقل ان احكام الوجود عليهما

غالبية واحكام المهية عليهما مغلوبة حتى من جهة مغلوبة احكام المهية فيهما كانه لامهية لهما اصلا اذ المهية فيما لا تبرز آتارها كانها معدومة ضرورة ان الشئ الذى لا يترتب عليه آتاره فى حكم المعدوم لانه مثله فى عدم الانار فلما كانت آتار الوجود على النفس والعقل غالبية قيل انهما وجود بعث وهذا هو الحق الحقيق بالتحقيق لكن العبارة المنقولة عن التلويحات فى اسرار الحكم يلائم المعنى الاول فراجع

« قوله - فى مقام العاقلة - وهذا اشارة الى ان المدرك فى جميع المراتب هو النفس فالنفس هو العاقل لكن فى مرتبة العاقلة وهو المتخيل لكن فى مرتبة الخيال وهو المنوهم فى مرتبة الواهمة وهو الحاس فى مرتبة الحواس

« قوله - للصور الغير الادراكية - المراد بصور الغير الادراكية هو الصور الغير الاحساسية وللادراك اطلاقان (احدهما) الصورة الحاصلة من الشئ عند المدرك مطلقا سواء كانت من الاحساسية او من المعان الجزئية ويقال له الادراك بالمعنى الاعم (وثانيهما) الصورة الاحساسية و هذا ادراك بالمعنى الاخص

« قوله - وهذا الدليل يثبت تجرد الخيال ايضا - لان الخيال بالنسبة الى الصور الجزئية المحسوسة بالحواس الخمس و حفظ جميع المتخالفات والمتقابلات كك فيكون طريقاً فى اثبات تجرده

« قوله - اى بدنها - تفسير الجسم بالبدن للاشارة الى ان البدن يسمى بالبدن ما دامت النفس متعلقة به و عند زوال تعلقها يسمى بالجسم كما ان نفسية النفس اى تسميتها بالنفس انما هى عند تعلقها بالبدن وعند زوال تعلقها عنه لا تسمى بالنفس وبالجملة فالنفس والبدن

كلاهما متشابهان في كونهما نفساً وبدناً مع التعلق وعند زواله لا يتكون النفس نفساً ولا البدن بدناً

« قوله - الفكر بدل من كمالها - فيصير في حكم المبتداء لقوله كلال جسمها فحاصل الكلام (ح) هكذا كمال النفس او الفكر كلال البدن

« قوله - وهذه الجملة ايضاً خبر بعد خبر - يعنى كما ان الجملة المتقدمة وهى قوله لها بالاتزاحم كل الصور كانت خبراً بعد خبر لقوله وانها الخ كك جملة كمالها كلال جسمها ايضاً خبر بعد خبر

« قوله - بيانه ان الفكر كمالها - اما ان الفكر كمال للنفس فلخر وجهها بسبب الفكر و تعلقاتها عن مرتبة العقل الهولانى الى مرتبة العقل بالفعل ولاشك في ان وصولها اليها كمال لها واما انه كلال للبدن فلانه سبب جفاف رطوبة الدماغ لاجل نوران الحرارة المجففة حتى قد ينتهى الى الجنون وذلك معلوم بالتجربة

مردن تن در رياضت زندگى است رنج اين تن روح را پايندگى است

« قوله - لما اتجه الثالث - يعنى يترتب القياس على ترتيب الشكل الثالث بجعل الحد الاوسط موضوعاً فى الصغرى والكبرى هكذا الفكر كمال النفس والفكر لا يكون كمال البدن فينتج ان ما يكون كمال النفس لا يكون كمال البدن فنقول لو كانت النفس بدناً او بدنياً لكان كمالها كمال البدن لكن ليس كمالها كماله بحكم انتاج القياس المذكور فالنفس ليست بدناً ولا بدنياً وهو المطلوب هذا و فى الاسفار قرر هذا البرهان هكذا كثرة الافكار والتعمق فيها سبب لتجفيف الدماغ وذبول البدن وسبب

لاستكمال النفس والشىء الواحد لا يكون سببا لكمال شىء ونقصانه فلو كان موت البدن يقتضى موت النفس لكانت الافكار التى هى سبب لنقصان البدن او موته سببا لنقصان النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فعلمنا ان النفس غير البدن ثم اورد عليه بقوله ولتائل ان يقول ان الممتنع كون شىء واحد سببا لكمال شىء واحد ونقصانه من جهة واحدة وفى وقت واحد واما ان يكون ذلك فى وقتين وبحسب اعتبارين فغير ممتنع انتهى ولاجل ذلك الاشكال الوارد على هذا التقرير لم يذكره المصنف و عدل عنه الى ما ذكره

« قوله - او تقرره على هيئة الثانى - بجعل الحد الوسط محمولا

فى الصغرى والكبرى

« قوله - كما دل عايبها الجمع المعرف - اى يدل على كثرة الفكر كون الفكر جمعامعرفا باللام فتدل على العموم لكون الجمع المعرف باللام مفيدة لها

ص ٣٠٥ قوله - ان النظرية هى التى بها يجوز الانسان -

اعلم ان القوة العالمية والقوة العاملة كلتا هما من مراتب العاقلة وهى حالة لنفس من حيث هى تدرك الاشياء لكن مدر كاتهما مختلفة ومن ناحية اختلافها قسمت القوة المدركة بالعالمية والعاملة والعقل النظرى والعملى والا فهى قوة عالمية على التقديرين فالاحسن ان ينقسم العلم كما فى كتب الاخلاق بعلم المكاشفة و علم المعاملة والمراد بالاول هو العقل النظرى بهذا الاصطلاح وهو الذى يكون مطلوباً لذاته لان يترتب عليه العمل كالعلم بان الله سبحانه موجود او واحد او عالم او قادر ونحو ذلك وبالثانى وهو العقل العملى بهذا الاصطلاح وهو الذى يكون مطلوباً لما يترتب

عليه من العمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح والصلوة واجبة والزنا حرام و نحو ذلك وقد حقق في محله ان علم المكاشفة افضل من العمل كما ان العمل افضل من علم المعاملة وذلك لان علم المعاملة مطلوب لما يترتب عليه من العمل فيكون مطلوباً للعمل فلو لم يترتب عليه العمل لكان الجهل منه افضل واما العمل فهو لمكان مطلوبة ما يترتب عليه من احوال القلب وتطهيره من الادناس والارجاس وتزكيتة لان يحصل فيه جليلة الحق من العلم بذاته وجلاله وجماله فعلم المكاشفة هو منتهى الغايات و نهاية الطلبات والى ما ذكرناه من كون العقل النظري والعملي كلاهما من اقسام الادراك ينظر كلام الفارابي حيث عرف العقلي النظري بالقوة التي بها يجوز الانسان علم ما ليس من شأنه ان يعمله والعقل العملي بالقوة التي بها يجوز الانسان علم ما من شأنه ان يعمله

ص ٣٠٦ قوله - فما هو استعداد المعقول الاولي - المراد بالمعقول

الاولى هو الابد依يات باقسامها الستة و هي (١) الاولييات (٢) والتجربيات (٣) والمشاهدات (٤) والمتواترت (٥) والفطريات (٦) والحدسيات

« قوله - سمي بالعقل الهيولاني - وانما سمي عقلاً مع خلوه

عن كافة المعقولات لانها قوة قبولها كافة بحيث لا استثناء لها في قبول شيء منها فاذا قيست الى القوة التي في الحيوانات يستبان انها عقل اذ الاشياء تستبان بمقابلاتها كما ان الهيولي الاولي وان كانت بالقياس الى الصور عدم لكنها مقيسة الى عدم البحث وجود فكانها برزخ بين عدم المحض والوجود الصرف كما قال المصنف قوة الوجود وجود ان ترب في ذلك فقس تلك القوة الى عدم حتى تدعن انها وان لم تكن فعلية صورية لكنها بالقياس الى عدم الصرف وجود كما ان الظل نوران

تزنه مع الظلم

« قوله - والمراد بالملكة هنا ما يقابل العدم - سميت النفس

في تلك المرتبة بالعقل بالملكة لوجهين

والاول منهما مبين على ان يكون المراد من الملكة هو الوجود

في مقابل العدم وسميت النفس بها لتلبسها في هذه المرتبة بالوجوديات

التي هي العلوم البديهية في المقابل المرتبة الاولى التي كانت النفس فيها

عارية عنها كافة

والثاني منهما مبين على ان يكون المراد من الملكة الحالة

الراسخة في مقابل الحال ووجه التسمية بها لرسوخ استعداد الانتقال

الى المعقولات في هذه المرتبة وكون النفس عقلا في هذه المرتبة واضح

لكون العلوم البديهية موجودة بوجود تجردى احاطى وبذورا لثمار هي

العلوم النظرية كما لا يخفى

« قوله - ان الاستعداد اما استعداد الاكتساب - الاحسن ان

يقال كما قال في اسرار الحكم الاستعداد اما استعداد الاستحصال واما

استعداد الاحكتساب واما استعداد الاستحضار فالاول هو العقل الهولاني

والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والمرتبة الرابعة هي الكمال

المحض وهو العقل بالمستفاد

ص ٣٠٧ قوله - وقد يعتبر بالقياس الى كل مدرك - وهذا مما

اعتبره الاكثر ولاشبهة في وقوعه في هذه النشأة

« قوله - وقد يعتبر كما اشرنا اليه في النظم - يعنى عند قوله

ذوا استعداد الاستحضار للنظريات وعند قوله واستحضر العلوم حيث اتى

فيهما بلفظ الجمع المعرف باللام المفيد للعموم ووجه تسمية النفس في

تلك المرتبة بالعقل بالمستفاد لكونها مستفاداً من العقل الفعال المسمى بروح القدس فى لسان الشرع و هو المعلم الشديد القوى والمؤيد بالقاء الوحى للانبياء وبعضهم سمي المرتبة الثالثة بالعقل بالمستفاد وهذه المرتبة اعنى (المرتبة الرابعة) بالعقل بالفعل و وجه تسمية الثالثة بالمستفاد هو استفادة النفس معرفة الانتقال من العلوم الضرورية الى تحصيل العلوم النظرية منها بترتيبها و تأليفها لتصير مستعدة لقبول فيض المعارف عليها ووجه تسمية هذه المرتبة بالعقل بالفعل لان العلوم النظرية فى تلك المرتبة تحصل للنفس بالفعل و انتقاشها بها هو المطلوب الاعلى والمقصود بالذات وليس ورائه الامقانات المكاشفات

« قوله - بان يصير جميعاً - انما فسر اعتبار العقل بالمستفاد بالقياس الى جميع المدركات بان يصير الجميع حاضراً مشاهداً دفعة بحيث لا يغيب عنه شىء منها لما يورد من الاشكال فى امكان اعتباره بالقياس الى جميعها فى هذه النشأة على سبيل التلاحق وذلك لاستحالة حصول المعلومات الغير المتناهية المتلاحقة بتلاحق الافكار فى هذه النشأة لاستلزامه احاطة النفس بالامور الغير المتناهية على سبيل التلاحق ولذا اعتبره بعضهم بالقياس الى جميع المدركات فى دار القرار والمصنف اراد اعتباره بالقياس اليه فى هذه النشأة لكن لامتلاحقة متعاقبة لكى يستلزم احاطة النفس على الامور الغير المتناهية على سبيل التعاقب بل دفعة واحدة وقال بان يصير الجميع حاضراً مشاهداً بحيث لا يغيب منها شىء ولكن هذا فى النفوس القوية التى لا يشغلها شأن عن شأن ولا يخفى ان النفس القوية كك نفسها من دار القرار لمكان كونها من عالم الجبروت الذى هو عالم العقول المفارقة والنفوس القوية فى السلسلة الصعودية بازاء العقول فى السلسلة النزولية

بل هي هي بناء على ان ادراك المعقولات باتحاد النفس بالعقل الفعال بل النفوس القوية المتخلقة باخلاق الله فوق عالم الجبروت و تكون من عالم اللاهوت

« قوله - والاول هو المشكوة - يعنى العقل الهولانى كالمشكوة فى كونه عارياً عن كل نور اى صورة علمية قابلاً له كما ان المشكوة اى الكوة الغير النافذة التى يوضع فيها المصباح مظلمة فى نفسها قابلة للنور
« قوله - والثانى علم زجاجة - يعنى العقل بالملكة كالزجاجة فى كونه محلاً للعلوم البديهية التى بها تحصل النظريات كما ان الزجاجة شفافة قابلة للنور من المصباح

« قوله - والثالث المصباح - يعنى العقل بالفعل كالمصباح فى كونه منيراً بذاته لايحتاج فى تنوره الى اكتساب نور كما ان المصباح كذلك

« قوله - الرابع نور على نور سما - يعنى العقل بالمستفاد كالنور على النور حيث ان النفس نور والصور العلمية الحاضرة عندها لمكان تجردها ايضا نور فيكون نوراً على نور ثم فى تطبيق المفردات التى فى القرآن الكريم اعنى المشكوة والزجاجة والمصباح ونور على نور على المراتب الاربع من النفس اعنى العقل الهولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل بالمستفاد نوع خفاء ينبغى ايضاحه اذ لا شكل ان المصباح فى الزجاجة والزجاجة فى المشكوة فينبغى ان يكون العقل بالفعل فى العقل بالملكة والعقل بالملكة فى العقل الهولانى ولا بد له من بيان فتقول قد عرفت ان الاستعداد اما استعداد الاستحصال و هو الاستعداد المحض و اما استعداد الاكتساب و اما استعداد الاستحضار ولا

شك ان استعداد الاكتساب يترتب على الاستعداد المحض كما ان استعداد الاستحضار مترتب على استعداد الاكتساب فيكون العقل بالملكة فى العقل الهيمولانى كما ان العقل بالفعل فى العقل بالملكة فصار العقل بالملكة كالزجاجة التى فى المشكوة كما ان العقل بالفعل كالمصباح الذى فى الزجاجة والعقل بالفعل يحصل باعتبار العقل بالملكة والعقل بالملكة يخرج من القوة الى الفعل اما بالفكر او بالحدس والشجرة الزيتونى اشارة الى الفكر وزيتها اشارة الى الحدس وقوله تعالى (يكاد زيتها يضىء) اشارة الى القوة القدسية

« قوله - ثم ان للحدس مراتب - كما يشاهد ان الناس مختلفون فيه فمنهم البليد الغبى الذى لا حدس له اصلا ومنهم من زاد فيه كما وكيفا الى ان يشتد فى الغاية الحاصل اشتداده من قوة الاتصال بعالم العقل بسرعة بحيث يكاد ان يحصل له النظريات باسرها بدون الحركات الفكرية ومن دون معلم بشرى كما للانبياء

نكار من كه بمكتب نرفت وخط ننوشت

بغمزه مسئله آموز صد مدرس شد

ويعبر من كماله بالقوة القدسية لتقدسه عن لوث العلائق الطبيعية

والعوائق الجسمية

« قوله - اى قوله تعالى يكاد النخ آتياها - يعنى قوله تعالى يكاد زيتها يضىء اشارة الى القوة القدسية وهى مشار اليها بقوله تعالى يكاد النخ فكلمة مأتية فى قوله يكاد زيتها يضىء مأتية بمعنى المشار اليها وتكون صفة لقوله قوة قدسية فالقوة القدسية مشار اليها فحاصل المعنى

ان كمال الحدس هو القوة القدسية التى يشار اليها فى القرآن الكريم بانها يكاد زيتها يضىء

ص ٣٠٨ قوله - مرتبة السر من القلب - وهى المرتبة الخامسة من اللطائف السبعة المعدودة فى النفس اعنى بها (١) الطبع (٢) النفس (٣) والقلب (٤) والروح (٥) والسر (٦) والخفى (٧) والاخفى والسر هو وصول النفس الى مرتبة اتحادها بالعقل الفعال وفنائها فيه فيكون ايناسه النار من جانب الطور بلوغه الى مرتبة السر اعنى فنائها فى العقل الفعال و صيرورته هو هو

قوله - اشرنا الى تنزيله - يعنى تنزيل التمثيل المذكور فى القرآن الكريم الى انواره الافاقية فالانوار الحسية اعنى عالم الاجسام من الفلكية والعنصرية هو المشكوة لانظالمها وكدورتها من جهة توغلها فى المادة واختلاطها بها والانوار الاسفهبديية اعنى عالم النفوس من الفلكية والعنصرية الزجاجية لصقاتها وصفائها مع رسوبها بنوع تعلق بالمادة كما ان الزجاج شفاف و ان كان لا تخلو عن نوع من الكدرة والانوار القاهرة اعنى عالم العقول من العقول الطولية والمتكافئة العرضية المصباح لتجردها عن المواد وعدم اشتباكها بالظلام كالمصباح والهوية الصرفة المسماة بغيب الغيوب والحضرة الاحدية والكنز الخفى نور على نور وهذا ظاهر وعلى هذا التنزيل فالشجرة المباركة هى عالم الاسماء كما قال قدس فعالم الاسماء روح الشجرة اعلم ان المراد بعالم الاسماء هو ظهور الذات وتعيينه بتعينات الاسماء والصفات الملزوم للاعيان الثابتة وهذا الظهور هو الظهور الاول والذات الظاهر بهذا التجاى يسمى بالحضرة الواحدية فى مقابل الهوية الصرفة المسماة بالحضرة الاحدية ويسمى ايضاً بعالم الاسماء

لان الاسم عندهم هو تجلى الذات بذاك التعين واما الفاظ الاسماء كالعلم والحكيم ونحوهما فهى اسم للاسم ويسمى ايضاً ببرزخ البرازخ لكونه متوسطاً بين المرتبة الاحدية التى هى مرتبة الوحدة الصرفة وبين مرتبة الاعيان الثابتة التى هى لازمة له وما يعطف على الاعيان الثابتة من عوالم العين من الجبروت والملكوت والناسوت ويسمى بمقام الجمع لاجامعيته لما يتلوه من المراتب العلمية (اعنى الاعيان الثابتة التى لها وجودات علمية) والعينية ويسمى بالتجلى الاسمائى لكون الاسم اسماً لتلك المرتبة وبالفيض الاقدس لكونه نوراً محضاً و بريئاً عما يدنس منه من احكام المواد والمهيات وبالصبح الازل لانه كما عرفت هو الظهور الاول فهو اول ما يسفر من مرتبة الاحدية وبالنشأة العلمية لكونه من عالم العلم ولا يخفى انه اعنى عالم الاسماء معدود من العالم الربوبى ثم اعلم ان لفظ العالم يطلق على معنيين (احدهما) الاخص وهو ماسوى الله سبحانه وقد سمي بالعالم لكونه علامة له تعالى وعلى هذا فعالم الاسماء المعدود من عالم اللاهوت لا يكون من العالم اى ماسوى الله (وثانيهما) العالم بالمعنى الاعم من الاول وعليه يقال عالم الربوبى وعالم اللاهوت فاطلاق العالم على عالم الاسماء بالمعنى الاخير ظاهر من غير تكلف وبالمعنى الاول يجب ان يكون باعتبار ما يانزه الذى هو الاعيان الثابتة اللازمة لظهور الذات بتعينات الاسماء لانفس ذلك الظهور ثم كون عالم الاسماء الشجرة المباركة ظاهر لكثرة ما يتفرع عليه حتى قيل جاءت الكثرة كم شئت من غير انتهاء الى حد وكونه زيتوناً من جهة توقد عوالم العقول والنفوس والاجسام منه

ص ٣٠٨ قوله - قده التى هى البرزخية الكبرى - لما عرفت من ان عالم الاسماء هى برزخ البرازخ وليس فوقه الا مرتبة غيب الغيوب

والهوية الصرفة ومقام الاحدية التي لا اسم لها فالى عالم الاسماء ينتهى
البرازخ كما ان منه تبته البرازخ فاليه ينتهى مسير الكل ومنه يتبدء
هبوطهم فلهذه المرتبة اسمان شجرة المباركة الزيتونة و شجرة سدرة
المنتهى: زيتونة باعتبار انارتها ما دونها فى مقام الهبوط والسلسلة النزولية
وقد عرفت توقة الانوار الثلاثة منها و سدرة المنتهى باعتبار انتهاء
استكمالات الكمل وترقياتهم فى السلسلة الصعود اليها

ص ٣٠٨ قوله - قد اشار الى الخلو عن الجريزة والبلاهة على

الاول - يعنى على تنزيل التمثيل على نوره تعالى فى الانفس

ص ٣٠٨ قوله - قد وانه لاوحدة صرفة ولاكثره محضة او انه

لاهو ولاغيره على الثانى - اى على تنزيل التمثيل على نوره تعالى فى
الافاق وكونه لاوحدة صرفة ولاكثره محضة هو منشاء كونه برزخاً اى
متوسطاً بين صرافة الوحدة ومحوضة الكثرة والمراد بانه لاهو ولاغيره
انه لاالهوية الصرفة ولاغيرها

ص ٣٠٩ قوله - قد بنور الشمس بوجه - اتى بكلمة بوجه

للاشارة الى الفرق بين استهلاك انوار الكواكب فى النهار بنور الشمس
فانه حقيقى حيث ان انوارها لا تتميز فى الابصار حقيقة و بين استهلاك
الوجودات و خفائها بنور الله سبحانه فانه بنظر العارف السالك و صرف التفاته
عنها فى جنب وجوده تعالى والفرق بين الاستهلاك والهالك ان الاول
عبارة عن ارتفاع حكم انبية الغانى مع بقاء ذاته كاستهلاك الكواكب
بنور الشمس والثانى عبارة عن فناء ذات الغانى فى جنب وجود القاهر
كفناء الامواج عند سكون البحر

ص ٣٠٩ قوله - قد بفعله الافعال بمحو الحق - يعنى بمحو الافعال

في فعل الحق

ص ٣٠٩ قوله - قده فلا حول ولا قوة - كلمة لاحول ولا قوة -
 اشارة الى توحيد الافعال وفي معنى لاحول ولا قوة الا بالله وجوه
 الاول ان يكون الحول بمعنى الحركة والقوة بمعنى الاستطاعة
 فالمعنى لاحركة ولا استطاعة لنا على التصرف الا بمشيئة الله سبحانه
 الثاني ان يكون الحول بمعنى القدرة فالمعنى لا قدرة لنا على شئ
 ولا قوة الا باعانة الله سبحانه

الثالث ان يكون الحول بمعنى التحول والانتقال فالمعنى لاحول
 لنا على ترك المعاصي الا بعون الله ولا طاقة لنا على الطاعات الا بتوفيقه
 الرابع ان يكون الحول بمعنى الحيلة كما قيل ان الحيلة هي
 الحول قلبت واوهيا، لانكسار ما قبلها فالمعنى لا يوصل الى تدبير امر
 وتغير حال الابارادة الله سبحانه ومشيته وكيف كان فعلى جميع المعاني
 المذكورة الكلمة المباركة ناظرة الى توحيد الافعال ولا اله الا الله اشارة
 الى توحيد الصفات لكون كلمة الله اسماً للذات المستجع لجميع صفات
 الجمال والكمال فجميع الصفات مستهلكة في صفاته ولا هو الا هو اشارة
 الى توحيد الذات يعني لا ذات الا لمذوت الذوات (الا كل شئ ما خلا
 الله باطل)

ص ٣٠٩ قوله - قوله قده التي هي ظل الوحدة الحققة - قد
 تقدم منا ان الواحد قد يكون صفة للشئ الذي عرضه الوحدة مثل الانسان
 الواحد والثوب الواحد ونحوهما وقد يكون صفة لوحدة المعارضة على
 الشئ التي بها يصير الشئ واحداً مثل ان تقول وحدة المعارضة على الانسان
 واحد فهو باعتبار الاول صفة للشئ، باعتبار حال متعلقه لامن حيث نفسه

فان الانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا متعدد بل هو انسان وبعروض الوحدة عليه يصير واحدا كما انه من حيث نفسه لا ابيض ولا اسود بل ولا لا ابيض ولا لا اسود و بعروض البياض مثلا يصير ابيض وبالاعتبار الثانى صفة للمشى باعتبار نفس موصوفه لان الوحدة العارضة على الانسان باعتبار ذاتها ومن حيث نفسها واحدة فالاول واحد غير حقيقى والثانى واحد حقيقى ثم الثانى ينقسم الى الوحدة الحققة الحقيقية وهى الوحدة الجمعية التى فى الواجب تعالى والى الوحدة الحققة الظلية وهى وحدة الجمعية التى للوجود المنبسط والنفس الرحمانى ووحدة النفس من هذا القبيل فالنفس بوحدتها جامعة لكل القوى لا يشذ عن حيطة وجودها شئ منها بل الكل موجودة بوجودها لكن مع انحفاظ مقامها العالى وعدم تجايفها عن مقامها المجرى على ما ياتى شرحه

قوله - قد ه فى مقامين مقام الكثرة فى الوحدة - المراد باتحاد النفس مع القوى وكونها كلها فى مقام الوحدة فى الكثرة هو اتحاد القوى مع نور المنبسط من النفس على القوى وظلها المترشح منها اذ القوى كلها معلولة للنفس فالصادر عن النفس هو الوجود الواحد البسيط الذى له مراتب متعددة وفى مرتبة يكون قوة عاقلة و فى مرتبة اخرى قوة مفكرة وفى مرتبة ثالثة قوة متخيلة وهكذا وهذه المراتب مراتب حقيقة واحدة وهى ذاك الوجود الظلى الصادر من النفس الذى هو عين الربط بالنفس لاشئ له الربط بها فالمتحد مع القوى هو هذا الوجود الظلى لا النفس فى مقام كونها علة له لكن لما لم يكن لهذا الوجود المعلولى نفسية اصلا بل هو عين الربط بالنفس كما هو الشأن فى كل معلول بالقياس الى علته قيل النفس كل القوى والمراد منه ان الوجود الواحد المنبسط

منها هو كل هذه القوى وبالحقيقة تكون الوحدة التي في الكثرة ظلها
ومعلولها لانفسها والمراد باتحادها مع القوى في مقام الكثرة في الوحدة
هو اتحاد تلك القوى معها في مقامها الشامخ كانبساط المدركات في وجود
المدرک في مقامه الشامخ وانبساط العقول التفصيائية في العقل البسيط
الاجمالي وانبساط تفاصيل الشجر من الاغصان و الاوراق وغيرهما في
وجود البذر حيث ان البذر هو وجود الاجمالي من الشجر والشجر وجود
تفصيلي للبذر والنسبة بينهما نسبة الشرح الى المتن اللذين يكون التفاوت
بينهما بالاجمال والتفصيل كالتفاوت بين الانسان وبين الحيوان الناطق

قوله - قده مقام شهود المفصل في المجمع - مثل شهود

الحيوان والناطق في مفهوم الانسان وشهود الشجر في البذر

قوله - قده ومقام شهود المجمع في المفصل - يعنى مقام

شهود ظل المجمع في المفصل وشعاعه ومعلوله كما عرفت

قوله - قده وفعلها في فعله قد انطوى - اعلم ان في اسناد

الافاعيل الى القوى والى النفس احتمالات (احدها) ان تكون الافعال مستندة
الى القوى بالحقيقة مثل بنى البناء المدينة والى النفس بالعرض والمجاز
مثل بنى الامير المدينة وهذا شئ يكذبه الوجدان اذ الضرورة قاضية
بانافى اسناد افعالنا الى انفسنا في مثل قولك ابصرت و سمعت و ذقت و
شممت ونحوها لانتحمل مؤنة المجاز بل نرى نفسنا مبصراً شامماً ذاتماً
لامسا

وثانيها ان تكون الافعال مستندة الى النفس بالحقيقة مثل كتب

الكاتب وقطع الجزا والى القوى بالعرض والمجاز مثل كتب القلم وقطع
المقراض وهذا ايضاً مما يكذبه الوجدان اذ المعلوم بالضرورة هو صفة

اسناد الفعل الى القوى حقيقة مثل ابصر بصرى و سمع اذنى ونحوهما
وليس فى اسناد الافعال اليها ارتكاب مؤنة اصلا مثل ما يكون فى اسناد
الكتابة الى القلم وهذا ظاهر

ونالها ان تكون الافعال مستندة الى النفس والقوى كليهما على
نحو الحقيقة وهذا على نحوين (احدهما) ان يكون فعل واحد مستنداً الى
كل واحدة منها بالاستقلال بحيث يكون الابصار من البصر فى عرض
كونه من النفس مع بينونة النفس عن البصر وكونها بالنسبة اليه (اين هو
من صاحبه) وهذا مع انه مخالف للموجدان محال بالضرورة للزوم توارد
العلل المستقلة على معلول واحد

وثانيهما ان يكون مستنداً الى النفس بعين استناده الى القوى من جهة
عدم تباين القوى عن النفس وكون النسبة اليها عين النسبة الى النفس وهذا
هو الحق الذى لامحيص عنه

قوله - قده وهى الاصل المحفوظ فى القوى لاقوام لها الابهى -
لكون القوى معلولة للنفس ومن المعلوم انه لاقوام للمعلول الابهى

قوله - قده احدهما من ناحية المدرك - وهذا الاستدلال
يقرر على وجوه منها ان يقال انا يمكننا ان نحكم على شىء باحكام المحسوسات
والموهومات والمعقولات بان نقول مثلاً الذى له لون كذا له طعم كذا او
الذى له صوت كذا له رائحة كذا والحاكم بين الشئين لا بد وان يدركهما
والمصدق لا بدله من تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة تدرك لكل
المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بان هذا اللون هولذا المعطوم
(ومنها) انا اذا تخيلنا صورة ثم ادركناه بالبصر نحكم بان تلك الصورة
المتخيلة هى بعينها تلك الصورة المبصرة فيحتاج الى قوة واحدة تدرك

المتخيلة والمبصرة لكي تتمكن من الحكم بانها هي (ومنها) انا اذا ادركنا
 عداوة زيد او صداقة عمر و مثلاً فقد جمعنا في ادراك متوهم وهو العداوة
 او الصداقة ومحسوس وهو زيد او عمر و فلا بد من وجود قوة واحدة تجتمع
 عندها صورة الموهومة والمحسوسة ومنها ان لنا التصرف في الصور المتخيلة
 والمعاني الجزئية المتوهمة بالتركيب والتفصيل والجمع والتفريق والحكم
 باضافة بعضها الى بعض حكماً ايجابياً او سلبياً والحكم لا يتم الا مع حضور
 المحكوم والمحكوم عليه فلا بد من قوة تجتمع عندها الصور المتخيلة
 والموهومة جميعاً (ومنها) انا اذا احسستنا زيدا مثلاً وحكمنا بانه انسان
 او ليس بفرس فقد حكمنا على جزئى وهو زيد بشئ معقول كلى له وهو
 الانسان او سلب معقول كلى عنه وهو الفرس فلا بد من ان تكون فينا قوة
 مدركة للجزئيات والكليات معاً (ومنها) ان لنا حركات ارادية اختيارية
 مبدؤها شعورنا بغايتها سواء كانت غايتها عقلية او حسية شهوية او غضبية
 واذا كان حر كانتا بعضها بحكم العقل وبعضها بحكم الوهم وبعضها لجلب
 الملايم وبعضها للدفع المنافر فلا بد من ان يكون فينا شئ واحد هو المدرك
 بكل ادراك كما انه المحرك بكل حركة

ص ٣١٠ قوله - قد لا يرد نفي القوى بل نفي انزالها -

قال صدر المتألهين في الاسفار هذا بعينه كمسئلة التوحيد في الافعال فان
 قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور لا يدفع قول المحققين منهم ان
 المؤثر في الجميع هو الله تعالى فكذا ها هنا فان النفس لكونها مع وحدتها
 ذات شئون كثيرة متفاوتة لا بد للحكم من تعرف شئونها و حفظ مراتبها
 لئلا يلزم اسناد فعل الى غير فاعلها من طريق الجهالة فان من نسب حس
 الانسان او شهوته الى جوهر عقله من غير توسط امر آخر فقد جهل

بالعقل وظلم في حقه اذ العقل اجل من ان يكون شهوة فمعرفة النفس ذاتاً وفعلاً مرقاة لمعرفة البارى عز شأنه ذاتاً وفعلاً فمن عرف النفس انها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك الشام الذائق اللامس امكنه ان يرتقى الى معرفة ان لامؤثر في الوجود الا الله انتهى

ص ٣١١ قوله - قده منها انه غير المزاج - قد تقدم في باب

المركب ان المزاج كيفية متشابهة حاصلة من اجتماع اجزاء المركب سواء كانت اجزائه البسائط الاولية كما في المزاج الاول او غيرها كما في المزاج الثانى اذا اجتمعت الاجزاء و فعل بعضها فى بعض بكيفياتها المتضادة وكسر كل واحد منها سورة كيفية الاخر فتلك الكيفية الحاصلة مما ذكر هي المزاج وقد حكى عن جالينوس بانه النفس ولا يخفى ما فيه وذلك لانه فى بقاءه يحتاج الى النفس فيكون النفس واقياً وحافظاً للمزاج فلا يعقل ان يكون هو بنفسه نفس المزاج اذ الحافظ للشئ لا يكون هو عين الشئ متوقياً به لان مبدء الشئ و واقبه غيره واما ان النفس يكون واقياً للمزاج فلان الجامع لاجزاء بدن المولود وان كان نفس الابوين لكن الحافظ لمزاجه بعد حصوله من ناحية اجتماع اجزائه هو نفسه فان اجزائه متخالفة الطبايع غريبة فى الاجتماع متداعية الى الانفلاك ميسالة الى احيازها الطبيعية فيحتاج الى جابر يجبرها على خلاف طبائعها والنفس هي جابرة اياها على الالتيام ومانعة اياها عن الافتراق وحافظة للمزاج

قوله - قده ان المزاج لا يبقى - وذلك لما عرفت من ان

المزاج كيفية حاصلة من امتزاج اجزاء المركب وفعالها بعضها فى بعض وانفعال بعضها عن بعض فهو فى البقاء وعدم البقاء تابع للمحل المتكيف به فهو امر جسمانى حال فى الجسم ومع تبدل محله الذى هو فى معرض

الاشراق بان نسب مقادير الحركات الفلكية بعضها مع بعض على النحو المدرك بالرصد يوجب تكرار الوضع الفلكي بعد مرور مدة سنة من السنين المذكورة ولزم من تكرار الاوضاع الفلكية تكرار الصور الجسمانية بدون تكرار الاشخاص من النفوس بعد مضي المدة المذكورة اى لا يتكرر النفوس المجردة كما ذهب اليه يوداسف المنجم الذى هو رئيس المنجمين الذين هم شياطين الانس الذى استخرج جميع احوال السنة المذكورة وحكم بطوفان نوح فى منتصف السنة فان ذلك التكرار باطل عند المصنف ايضاً لاستلزامه العجز من افاضة النفس المجردة الجديدة ولذلك تبعه المصنف فى الحكمين الاولين اعنى تكرار الاوضاع الفلكية وتكرار الصور الجسمانية دون الثالث وهو تكرار تعلقات النفوس المفارقة عن الابدان انتهى فانظر انه كيف صرح بان شيخ الاشراق تبع يوداسف فى الحكمين الاولين دون الثالث وهذا ماقلنا من ان مذهبه مأخوذ من يوداسف فناسب ذكره عقيب البحث عن التناسخ

ص ٣١٥ قوله - ثبت ان لها شعوراً ببحر كاتها - حيث اثبتوا ان حركاتها ليست طبيعية لكونها وضعية ولا قسرية لانها ليست لها حركات طبيعية والقسرية لا بد من ان تكون على خلاف الطبيعية فاذا لم تكن طبيعية لم تكن قسرية فانحصر فى ان تكون ارادية فلها شعور ببحر كاتها

« قوله - ولو ازم حركاتها - فان حركاتها علة و ملزوم لما يتبعها من معلولاتها ولو ازمها وحيث انها عالمة ببحر كاتها و حركاتها علة عندهم لما يتبعها من لوازمها والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فهى عالمة بلوازم حركاتها

« قوله - وتلك النقوش و العلوم متناهية - وذلك لكونها موجودة مترتبة مجتمعة ولو كانت غير متناهية للزم اللاتهاهي في الموجودات المترتبة المجتمعة اما كونها موجودة فلانه لو لم تكن موجودة للزم الجهل مع ان النفوس الفلكية عالمة بمركاتها وبلوازم حركانها واما انها مترتبة فلترتب لوازمها التي هي صور الكائنات الخارجية واما انها مجتمعة فلان المفروض علم النفوس الفلكية بجميعها كيف والا يلزم جهل المبادئ ان لم تكن عالمة الا بالبعض

« قوله - بعد عبور المدة الاتية - يعنى المدة التي ياتي ذكرها في الكتاب وبيان الاختلاف في مقدارها على ما سيصرح به قوله الى اشباه ما كانت الخ لالى اعيانها والا يلزم اعادة المعلوم بعينه و هو محال

« قوله - والقائل هو الشيخ الاشراقي - و حاصل مذهبه ان علوم المبادئ و النفوس الفلكية علوم كلية هي ضوابط وقوانين لحوادث واجبة التكرار باشباهها و امثالها كعود الفصول الاربعة في كل سنة فانها في كل سنة لاحقة اشباه للسنين الماضية لان الفصول الحادثة في السنة الماضية بعينها تعود في السنة اللاحقة فعند المبادئ العالمة احكام لحوادث غير متناهية في مدة مضبوطة بالسنين الربوبى على ما ياتي ثم يعود تلك الحركات بعد عبور تلك المدة الى شبه اولها من غير انضباط لاعداد تلك المدات فان تكررهما في الماضي والمستقبل مما لا يمكن ضبطه لعدم تناهيه ماضياً ومستقبلاً

« قوله - فانه ان كان في البرازخ العلوية نقوش - وهذا احد البرهانين اللذين استدلل بهما لاثبات مذهبه في حكمة الاشراق و

حاصله انه لولم يكن وجود الحوادث الغير المتناهية واجبة التكرار مع فرض وجود جوهر روحانى ملكوتى يعلم الكائنات على ترتيبها ونظامها وهو النفوس المجردة الفلكية او جوهر جسمانى فلكى ينتقش فيه اشباح الكائنات واشكالها وهو النفوس المنطبعة الفلكية لكانت تلك الصور المعلومة او النقوش المرسمة غير متناهية لكن التالى باطل وذلك لامتناع وجود سلسلة غير متناهية مترتبة مجتمعة فالمقدم مثله فوجب ان تكون الحوادث الغير المتناهية متكررة وهو المطلوب هذا وقد اورد عليه صدر المتألهين بان حجية هذه مبنية على كون تلك السلسلة المترتبة المعاومة او المنقوشة احادها مجتمعة اجزائها معاً والافلو لم تكن مجتمعة لما امتنع لانهايتها كما لا يمتنع لانهاى الكائنات الخارجية وان كانت مترتبة لانها لانكون مجتمعة وبناء ما ذكره على نفى لوح المحو والاثبات فى صحائف الافلاك مع انه ورد فى التنزيل (بمحو الله ما يشاء ويثبت وعندهم الكتاب) وعليه فيمكن فرض العلوم الغير المتناهية فى النفوس الفلكية ادراكا او انتقاشاً وتصويره بالوجهين اللذين ياتى ذكرهما فى الكتاب فينهدم ما اسسه الشيخ الاشراقى بانهدام اساسه

« قوله - اذ الزمان المتأخر ما يوجد فيه - يعنى الذى يوجد فى الزمان المتأخر كما انه لا يوجد الا بعد زمان او بعد شىء آخر يتقدمه وهو الشىء الموجود فى الزمان المتقدم عليه

« قوله - ينبغي ان يدرك المدرك للحوادث - التردد باعتبار ادراك النفس المجردة الفلكية او ارتسام الصور فى النفس المنطبعة منها
ص ٣١٦ قوله - قد روي اليوم - اليوم الربوبى هو الف سنة

من سنيننا كما دل عليه قوله تعالى (وان يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون) والعام المؤلف من الايام الربوية يسمى بالعام الالهى وقد اختلف في ايامه قال صدر المتألهين قده في عبارته الاية المحكية عن حاشيته على شرح حكمة الاشراق هو ثلاثمائة وستون الفاً و لعل وجه اعتباره كذلك ان السنة المؤلفة من اثني عشر شهراً على ما في التزويل من قوله عز من قائل ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله (الاية) مركبة من ثلاثمائة وستين يوماً بناء على اخذ كل شهر ثلاثين يوماً ومع كون كل يوم من ايام العام الالهى الف سنة تصير ايام العام كما ذكره واختار المصنف بان ايامه بقدر مدة دورة فلك الثوابت وهي عند الاكثرين من اهل الهيئة (كهفر) اى خمس وعشرين الف ومائتين سنة وعند جماعة منهم ثلاثين الف سنة وقال الهيدجى في حاشيته لاشاهد له بوجه ولا يخفى ما فيه فان وجهه واضح حيث انه بحر كة الفلك الثوابت مرة ينقلب انظار الكواكب الثابتة الى عالم العنصرينات وبعد انقضاء دورة من حر كته تعود انظارها الى اشباه ما كانت في الدورة السابقة ومع فرض تاثيرها في كائنات عالم العناصر اذا عادت انظارها الى مثل ما كانت عليه في الدورة الماضية تعود آثارها الى مثل ما كانت في الزمان الماضى وهذا شىء لا ينبغي الغفلة عنه ونفى الشاهد له بوجه الا ان الشأن في صحة هذا الاعتبار انه اذا كان قليماً ينبغي ان يكون اعتبار السنة الالهية بمقدار تلك الحركة وفي شرح حكمة الاشراق انها اى السنة الالهية عند بعضهم ستة وثلثون الفاً واربعمائة وخمسة وعشرون سنة ثم تنظر فيه بقوله وفيه نظر والحق ان هذا الوجه مما ينبغي ان يقال فيه بانه لاشاهد له اصلاً

» قوله - قده الالدى يوذامف فانه لما كان فياسوفاً -

وهذا ما نقلناه عن حاشية صدر المتألهين على شرح حكمة الاشراف وقلنا
بانه وجه مناسبة ذكر هذا الغرر بعد اباحت التناسخ

ص ٣١٧ قوله - قده واشير الى اوائل تلك السنين - المقصود
من اوائل تلك السنين هو زمان انمحاء ما ثبت فى السنة الماضية وهو
اول السنة اللاحقة ووجه جعل الاية المباركة اشارة اليها هو تفسير
طى السماء بمحو ما ثبت فى نفسه المجردة او المنطبعة والذى يشهد على
ذلك تشبيهه بطى السجل للكتب والله اعلم بما اراده

د قوله - واشير الى ايام تلك السنين - وظهور الاية الشريفة
فى كون مقدار اليوم الف سنة غير قابل للانكار

« قوله - الوجه الثانى ان يتوارد - والمراد بتلك الصور هو
تصورات نفوس المنطبعة الفلكية لمبادئها على الوجه الجزئى شيئاً فشيئاً
وصورة صورة على نحو الاتصال التدريجى والتصورات التجددى على حسب
توارد الاشواق التدريجية عليها الى مبادئها من العقول المفارقة المنبعثة
عن تجدد الاوضاع من قبل حركتها الوضعية حيث انها بكل حركة
يحصل لها تصور فيحدث منها شوق فيحصل منها حركة فهذه التصورات
كالاشواق المترتبة عليها والحركات المترتبة على الاشواق كلها تدريجية
ثبت وتمحى على نعت الاتصال بناء على الحركة الجوهرية فى النفوس
المنطبعة الفلكية اذ هي ايضاً من عالم الاجسام وهذا الوجه الثانى اولى
من الوجه الاول لان على الوجه الاول كل عام الهى فى شان جديد وعلى
هذا الوجه كل يوم بل كل آن فى شان جديد

ص ٣١٨ قوله - قده فى المشتركات بينهما - فان النوم جزء من
سنة واربعين جزء من النبوة كما فى الخبر ولعل التجزى بهذا المقدار

هو ان زمان نبوة نبيينا صلى الله عليه وآله كان ثلاث وعشرين سنة وكان الياحء عليه فى ستة اشهر من تلك المدة فى النوم وفى باقىها فى اليقظة ونسبة ستة اشهر الى ثلاث وعشرين سنة نسبة الواحد الى ستة واربعين فيكون النوم جزء من ستة واربعين جزء من النبوة

« قوله - ويلزمه رجوع الروح النفسانى - قد تقدم المراد من الروح النفسانى وانه الروح المصوب فى الاعصاب التى هى آلات له وينبعث من الدماغ الذى هو مبدئه وقد تقدم فى غرر المعقود فى القوة الحيوانية ان الروح البخارى على اقسام ثلاثة واعنى بالروح الحيوانى الحاصل من بخار الدم الذى ينبعث عن الدم المنجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب الذى تعمل فيه حرارة القلب فينبعث عنه البخار ساريا من التجويف الايمن من القلب الى اليسر منه فاذا عملت فيه حرارة اليسر يصير روحاً حيوانياً شبيهاً بالاجرام السماوية والاقسام الثلاثة هى النفسانى المنبعث عن الدماغ الجارى فى الاعصاب الذى حامل القوى الحساسة والطبيعى الذى منبعه الكبد ومجراه الاوردة وحامل القوى النباتية من الغازية والنامية والمولدة والمصورة والحيوانى الذى منبعه القلب ومجراه الشرائين وحامل لقوتى الحس والحركة والنوم حالة تعرض على الحيوان موجبة لوقوف الروح الحيوانى عن الحس والحركة الارادية ويلزمه رجوع الروح النفسانى عن مجاريه والانه التى هى الاعصاب الى مبدئه الذى هو الدماغ لكن لا بالكلىة بل ينبعث منه شىء يسير الى الاعصاب واما الافعال الصادرة عن الروح الطبيعى اعنى الافعال الصادرة عن القوى النباتية من الغازية ونحوها فهى لا تبطل بالنوم اصلا بل تصير اقوى كما يذكر فى الامر الثانى من سبب الغائى للنوم

ص ٣١٩ قوله - قده اتصلت بالجواهر الشريفة - لان النفس كما ثبت بالوجدان كريمة الاصل من عالم الامر وسنخ المجردات كما يدل عليه قوله قل الروح من امر ربي وقوله تعالى ونفخت فيه من روحي فهو بالفطرة ميال الى الترفع الى عالمه المجرد واتصاله باصله الملكوتي كما هو شان كل مشاكل مع مشاكله لكن الاشتغال بالشواغل الحسية يمنعه عما في فطرته من الاتصال باصله وعند تعطل الحواس بالنوم يجد النفس فرصة الفراغ ويتصل بالجواهر الشريفة لان النفس كالجواهر الشريفة كلها من المجردات ولا حجاب بين المجردات من حيث هي مجردات وانما الحجاب بينها من ناحية المواد والتكثير انما ينشأ من ناحية المواد همجه آن يك نور خورشيد سما صد بود اندر ميان خانها
ايك يك باشد همه انوار شان چونكه بگرفتي توديو ارازميان
ولما كانت الجواهر الشريفة عالمة بالمعاني الكلية والحقائق الالهية ولا يشذ عن حيطة علمها شيء من الحقائق والمعاني فلا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وما فرطنا في الكتاب من شيء فلا جرم عند اتصال النفس بها يطلع على ما فيها من الحقائق والغيوب بقدر اتصاله بها و اتحاده معها

« قوله - فهي المرآة المتعاكسات - يعني انها مثل مرآة متقابلات يوضع كل منها بازاء الاخر فيقع الصور المرآتية في كل منها في الاخر والكل في الكل او كقلوب اهل المحبة حيث ان هذا مطلع على ما في قلب الاخر والاخر ايضاً مطلع على ما كان في قلب الاول وعلى ما حصل في قلبه من اطلاعه على ما في قلب الاخر فيصير الحاصل في قلب كل متكرراً مرة من ناحية حصوله في قلبه ومرة من ناحية ارتسامه في

قلب الآخر وحصول صورته في قلبه بمحاذاته مع قلب الآخر
 « قوله - بحيث يكون بحسب اصل الفطرة نقيه - وهذا في نفوس الانبياء
 والاصياء والكميلين اللذين نفوسهم الشريفة صافية بحسب الخلقه وانما
 تعلقت بابدانهم النورية لاجل الحاجة اليهم في التكميل
 قوله - موتها بالاختيار - للموت الاختياري معنيان (احدهما)
 هو الوصول الى مرتبة العقل بالمستفاد في العقل النظرى والى مقام الفناء
 فى العقل العملى الحاصل بالاستكمالات العلمية والعملية والرياضيات
 والمجاهدات رزقنا الله تعالى الوصول اليها واذا بلغوا الى هذه المرتبة
 يتصلون فى اليقظة الى عالمهم المجرى فيشاهدون فى حال الحيوة واليقظة
 ما يشاهدونه فى النوم و بعد الموت ويكون حواسهم بيدهم وفى تحت
 اختيارهم

حس را بى خواب خواب اندر کند تا كه غيبته ز جان سر برزند
 هم به بيدارى به بيند خوابها هم ز گردون برگشايد بابها
 ولو انها قبل المنام تجردت لشاهدتها مثلى بعين صحتى
 ونانيتها هو قطع علاقة الروح عن البدن بالاختيار والانخلاع عنه
 وهذا على قسمين فمنه مالا يعيد بعد الانخلاع فينتهى الى الموت الطبيعى
 وهذا للضعفاء منهم ومنه ما يعود بعد انقطاعه مع الاختلاف فى مدة الانخلاع
 حتى نقل عن بعضهم الانخلاع فى شهرين او اكثر وقد حكى عن ابن
 فارس بانته كان ينخلع سبعة او ثمانية ايام

ص ٣٢٠ قوله - والتفصيل فيه - لا يخفى ان ما افاده من التفصيل
 لا يغنى فى رفع الاجمال من جهة امتزاجه بالمتن الموجب لتعسر نيته و
 تفصيله على الوجه الخالى عن الاندماج ان نقول ان ادراك المدركات

التي تدركها النفس فى النوم او اليقظة او الحالة التي بينهما المعبر عنها
بلسان العرفاء بحالة الغيبة وبلسان الحكماء بالخلصة الملكوتية اما يكون
بدون اتصال النفس بتلك الالواح المجردة فتلك المدركات تسمى بالاضغاث
واما يكون مع اتصالها بها وعليه فاما ان تنطوى سريعاً لغلبة الرطوبة
على الدماغ فيكون كالنقش على الماء فلا يبقى او لغلبة اليبس عليه فلا
يقبل على سبيل التمكن فلا يحكم له واما ان لا تنطوى سريعاً بل تثبت
وعلى الثانى فاما تكون المدركات صوراً او تكون من المعانى والمراد
بالصور مطلق المحسوس باحدى الحواس الخمس الظاهرة لخصوص
الصور المبصرة والمعانى اما كلية او جزئية فان كان المدرك من المعانى
الكلية كالعداوة والمحبة او الجزئية كعداوة عمرو وصدقة زيد فاما ان
يبقى على صرافتها او تكسوها المتخيلة بكسوة الصورة حيث ان شأن
المتخيلة ان تحاكي المعانى بالصورة مثل تصويرها العلم الذى من سنخ
المعانى بصورة اللين والسرور بصورة البستان والخضرة والعداوة بصورة
العقرب والحية ونور الانوار تعالى شأنه بصورة النور الحسى ونحو ذلك
فعلى الاول اعنى بقاء المعانى على صرافتها وعدم تغييرها من تصرف القوة
المتخيلة فهو رؤيا صادقة غير محتاجة الى التعبير وعلى الثانى اعنى مع
تصرف المتخيلة فيها بالتغيير فاما يكون بصورة لا مناسبة بينها وبين المعنى
المبديل بها بوجه من الوجوه وهذا ايضاً اضغاث احلام حاصلة من دعاية
المتخيلة واما ان يكون بصورة مناسبة والمناسبة اما تكون بالتضاد و
ذلك كتبديل الحيات بالموت والابن بالبنت وبالعكس فان الضدية موجبة
للانتقال من احدا الضدين الى الاخر ولذلك صارت الضدية من المناسبات
واما تكون بالمشابهة وذلك كتبديل العلم باللمين حيث ان العلم غذاء

للنفس كما ان اللبن غذاء للبدن وان العام فيه خير كثير كما ان اللبن كذلك فيشابهان فى الغذائية وفى الخير الكثير واما تكون بالملازمة بكون الصورة لازمة للمعنى الذى رأته النفس كتبديل العداوة بالحية حيث ان صورة الحية تلازم العداوة فالرؤيا فى جميع هذه الصور التى يكون التبديل بصورة مناسبة رؤيا صادقة محتاجة الى التعبير هذا كله فيما اذا كان المدرك فى النوم من المعانى سواء كانت كلية او جزئية وان كان من الصور فهو ايضا مثل المعانى اما لا تبديلها المتخيلة او تبديلها فالاول من الرؤيا الصادقة والثانى مما تحتاج الى التعبير وقد تتراعى التبديل من صورة الى صورة اخرى او من معنى الى صورة ثم الى صورة وهكذا فيعسر تعبيره لعسر التحليل فى الرجوع من الصورة الاخيرة الى اول ما رأته النفس فيكون فى حكم اضغاث الاحلام

« قوله - فان المحسوس بالذات ليس الا ما وجوده فى نفسه - اعلم ان المعلوم كما يكون بالذات وبالعرض وما هو المعلوم حقيقة هو المعلوم بالذات وهو الذى وجوده فى نفسه بعينه وجوده للعالم بمعنى انه لا وجود له الا كونه للعالم كذلك المحسوس يكون بالذات وبالعرض والمحسوس بالحقيقة هو الاول واما المحسوس الخارجى فهو محسوس بالعرض اى يسند اليه المحسوسية بالعرض والمجاز فالمبصر من زيد مثلا هو الصورة الحاصلة منه عند الجليدية المترقى منها الى ملتقى العصيتين الى الحس المشترك واما الصورة الخارجية فليست مبصرا اصلا ولكن لما كانت الصورة الحاصلة منه مطابقاً لصورته الخارجية يرى ان الخارجية منه هو المبصر فيقول انه ابصرت زيدا مع ان المبصر منه هو صورته التى فى الحاسة وحيث ان ادراك الصورة المبصرة انما هو بانشاء النفس صورته

عند الحاسة فيكون الادراك من النفس بالنفس فى النفس فيرى فى نفسه ويتخيل ان المرئى فى الخارج فتكون حالة اليقظة من هذه الجهة كحالة النوم غير ان الصورة الخارجية فى اليقظة علة معدة لإنشاء النفس صورة مطابقة لها فى الحاسة وهذا معنى ارتفاع المتمثل من الخارج والا فنفس ما فى الخارج لا ترتفع الى الحس المشترك و انما المرتفع مثله وليست من العلة المعدة لحصولها فى النوم بل ينحدر الى الحس المشترك من مرتبة القوة العاقلة الى المتخيلة الى الحس المشترك الى ان ينحفظ فى الخيال فالمبصر بالذات انما هو فى النفس سواء كان مرتفعاً من الخارج او منحدرًا من الداخل

همچه آن وقتى كه خواب اندر شوى
توزيش خود به پيش خود روى
بشنوى از خویش پندارى فلان
با تو ميگفت است اسرار نهان
فقل لى من التى اليك علومه
فقد ركبت منك الحواس بغفوة
اتحسب من جارك فى سنة الكرى
سواك بانواع العلوم الجائلة
وما هى الا النفس عند انقطاعها
بعالمها عن مظهر البشرية

ص ٣٢١ قوله - قده كل ضدند - كل ضدند باعتبار ان هذا الضد مثل ذاك فى الضدية وكل ضدند باعتبار ان هذا المثل و ان كان متحدًا مع مثله فى المهية الا انه مغاير معه فى الوجود و لوازم الوجود فكل منهما واجد لنفسه فاقد للآخر

ص ٣٢٢ قوله - قده واما ما يتلقاها عنها فى اليقظة - دراسرار الحكم فرمايد اگر درييدارى ونحو آن اتصال اتفاق افتاده پس بايد نفس ناطقة قوت داشته باشد تا و افى بهر دو جانب باشد از ظاهر و باطن و متخيلة قوت داشته باشد كه خيال را استخلاص كند از مشاعر ظاهرة پس

اگر آنچه را نفس رسیده از معانی و صور در آنها متخیله مطبوعه تصرف نکرده و صور را حس مشترک ادراک کرده و خیال حفظ کرده پس آن وحی صریح و الهام صحیح است و حاجت بتاویل ندارد نظیر رؤیاء بمثل است و اگر تصرفاتی و تبدیلاتی نموده است بمناسب و غیر آن که پس باصلش توان برد حاجت افتد بتاویل و تاویل نسبت بمکشوفات در بقظه مثل تعبیر است در مدارک منامیه و گاه باشد که متخیله امعان کند در تبدیل بحدی که تاویل بر ندارد جاری مجری اضغاک احلام باشد و گاه باشد که نفس بفطرت قوتی ندارد و متخیله نتواند انتزاع خیال از بدقوی ظاهره نماید بلکه باستعانت بمدهش الحواس پردازند حواس را ضعیف کنند و نفس ناطقه مختلسه را استنطاق کنند مثل افعال کهنه و گاه باشد که بمرض حواس ضعیف شوند و نفس را فرصت اتصال بانواع جزئیة سافله دست دهد و چیزی بر او مکشوف گردد انتهی

ص ۴۴۳ قوله - وان ونی - الونی الفتور یقال ونیت فی الامر

ای ضعف

قوله - ومداهش القوی - لما ذکر فی الغرر المتقدم انه قدیمد فی توجیه النفس الی عالم الغیب واختلاسها عن القوی باستعمال مدهشها ازاد ان یدکر مدهشها وهو ثلاثة

احدها ما یشغل النفس عن القوی بسبب توجهها الی التأمل فی الاشیاء التي تتلعلع کز جاجة المدورة المملوءة ماء اذا وضعت بحیال الشمس وثانیها ما یرعش البصر برجرجه واضطرابه کالبثور المضلع او الزجاجة المضلعة المعبر عنها بالفارسیه (بآویز لاله) اذا ادیرت بحیال الشمس او الشعلة القویة المستقیمة

ونالها ما يدهش البصر بشفيفه كالبلور الصافي المستدير
ورابعها ما يدهشه بموره وموجه كالماء المتموج بشدة و عبارات
هذا الغرر كلها نظماً ونشراً مأخوذة من الاشارات وشرحها
« قوله - اما يشف او يمور ادهشه - الاحسن ان تكون كلمة
بشف وبمور بالباء المنقطه بواحدة من تحت جاراً ومجروراً متعلقاً بكلمة
ادهشه و يمكن ان تكون فعلاً مضارعاً ولا بدح من تقدير كلمة قد قبل
ادهشه

« قوله - اسبابه ثلاثة نميقة - در اسرار الحكم گوید و صوری
که دراضغات احلام مدرک میشود یا سببش آنستکه صوری که در
بیداری از طرق حواس درخیال آمده در خواب قوتی میگیرد و حس
مشترک ادراک آنها یا مناسب آنها میکند و از صور الواح نیست بسا
سبب آنستکه مزاج روح بخاری دماغی که حامل قوه متخیله است از
اعتدال بیرون شده است سوء مزاج باو راه یافته است صوری مناسب او
ترکیب میکند مثل آنکه حرارت را بنیران و برودت را بپرف و تگرگ
و یخ و رطوبت را بآبها و باران و حمام و مثل آنها محاكاة میکند و اگر
سوء مزاج مادی دموی باشد اشیاء حمر مشاهده شود و اگر سوء مزاج
مادی سودائی باشد چیزهای سیاه و دود و ظلمت دیده شود و هم
چنین انتهى

ص ٣٢٤ قوله - قد اذخلت الاشياء موجودة - یعنی موجودیة
الاشياء الموجودة بفیضان الوجود علیها من مبدئها وهذا الوجود الفاض
مثال لوجود مبدئها فالحرارة النارية تفعل فی الماء بان توقع مثالها وهو
السخونة فی الماء والسيف يفعل القطع فی الجسم بايقاع مثاله وهو شكله

فيه ولذلك قيل وجود العالم مثال للحق تعالى ولاجل ذلك يكون وجوده على اتم ما يمكن ان يكون ولا يعقل ان يكون اجل منه اذ الاجل منه يجب ان يكون اجل من مثال الحق ولاجل من مثاله تعالى الاذاته جهان چون چشم وخط وخال و ابرو است

که هر چیزی بجای خویش نیکیو است

« قوله - والمتخيلة منطبعة في الجسم المتكيف - يعني الكيفية العارضة على محل القوة المتخيلة كالحرارة العارضة على محل القوة المتخيلة تفعل ذلك فتجعله حاراً والقوة المتخيلة تتأثر من حرارة محلها لكن تائراً لاكتأثر المحل بحيث تصير حارة كما ان محله حار بل تائراً يليق بطبعها وهى ليست جسماً كمحلها حتى تقبل الكيفية المختصة بالاجسام فتقبل من حرارة محلها ما يليق قبوله بطبعها وهو صورة الحرارة ومثالها الحرارة نفسها وهذا كما في تائر النفس عن البدن وتائر البدن عن النفس فان كلا منها بتائره عن الاخر يقبل ما يليق قبوله بطبعه من مثال ما في الاخر لامثل ما فيه

ص ٢٢٥ قوله - قده قوله التحقيق ان المتخيلة لها - يعني ان

القوة المتخيلة مجردة عن المادة نحو تجرد لاكتجرد العقل بل النفس في مرتبة القوة العاقلة والروح الدماغى المصبوب من الدماغ (الذى مبدئه) الى الاعصاب (التي الاثنه) مظهر لها مثل المرات بالنسبة الى الصور المرئية بها. حيث ان الصورة ليست حالة فى المرآت كحلول الشىء فى الشىء بل المرآت مظهر لها فالقوة المتخيلة ليست فى الروح البخارى الدماغى حتى تتأثر من حرارته ما يليق قبوله بطبعها وهو صورة الحرارة ومثالها بل السرفى سراية اثر حرارة الروح الدماغى التى حالة فى الجسم الذى

هو ذاك الروح الدماغى الى القوة المتخيلة التى امر مجرد غير حال فى الروح الدماغى بل لها تعلق به نحو تعلق الظاهر بالمظهر لان تعلق الحال بالمحل هو ان القوة المتخيلة المجردة والروح الدماغى المادى كلاهما من مراتب النفس والنفس لمكان كونها كل القوى والاصل المحفوظ فيها وانها مع كونها مجردة مادية بل عين المادة لانها جسمية الحدوث روحانية البقاء فيسرى صفة بعض مراتبها الى بعض الاخرى وبعبارة اخرى كل مرتبة منها بالقياس الى مرتبة اخرى باعتبارها بشرط لا وان كانت غيرها لكن باعتبارها لاشترط متحدة معها فيسرى حكم احد المتحدين الى الاخر بالنظر الذى متحد معه وان لم يكن محكوما بحكمه بالنظر الذى يغيره

« قوله - الاترى ان القضايا - وجه تاثير القضايا، والاعتقادات المحبوبة او المبعوضة فى البدن او تاثير سوء المزاج او تفرق الاتصال فى البدن انما هو اتحاد النفس مع البدن و كون البدن مرتبة من مراتب النفس اعنى مرتبة جسمانيته بالاتجاف عن مقامها الشامخ ومرتبتهما العليا وهذا معنى كون وحدة النفس جمعية حقيقية التى فى وحدتها جامعة لجميع مراتبها وشتاتها بالاتجاف عن مقامها الشامخ وهى فى تلك الوحدة الجامعة ظل الوحدة الحقة الحقيقية المحيطة بكل شىء الذى سعة احاطته بكل شىء، وعدم فقدانه شيئاً اصلاً يؤكد وحدته على ما قيل

زلف آشفته او موجب جمعيت ما است

چون چنين است پس آشفته ترش بايد کرد

يعنى اذا كانت جامعيتها موجبة لوحدته فكلما يكون اجمع يكون

« قوله - قد يجيئ مخرجاً وان كان لها حقايق ايضاً - قال فى شرح حكمة الاشراق وما يرى من الغول والشياطين فقد يكون من اسباب تخيلية و كونها كذلك لا ينافى وجودها الخارجى لان الخيال مظهرها وان لم تكن منطبعة فيه انتهى

« قوله - قدير معناه - فى الغرر المعقود فى العقل النظرى والعملى حيث قال والفرق بين الفكر والحدس ان الفكر حركة من المطالب الى المبادئ ومن المبادئ الى المطالب والحدس ظفر بالحدود الوسطى دفعة عند الالتفات الى المطالب وتمثل للمطالب فى الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غيرها تين الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق اولم يكن ثم ان للحدس مراتب والبالغة منها الى غاية الشرف قوة قدسية انتهى

« قوله - فيها اى فى غاية شدة الحدس - وغاية شدتها هى القوة القدسية التى اشار اليها فى العبارة المتقدمة

ص ٣٢٦ قوله - قد بنور العقل الفعال الذى ليس بخارج عن حقيقة ذاته - باعتبار الحركة الصعودية للنفس وبلوغها الى مرتبة كمالها الذى هو اتصالها بالعقل الفعال واتحادها به فليس بخارج عن حقيقة ذاته ح قوله - وان جعلت قرى، - يعنى يصح ان يجعل قرى، خبراً لقوله ذاك فيصير بلالوح متعلقاً بقرى، مقدماً عليه واعلى القلم مفعوله و يصير المعنى (ح) وصاحب غاية شدة الحدس والقوة القدسية قرى، بلالوح اعلى القلم اى مافى اعلى القلم ويصح ان يجعل قرى، صفة لقوله بلالوح فيكون خبر قوله ذاك ح كلمة اعلى القلم ويصير المعنى ح صاحب القوة القدسية هو بنفسه اعلى القلم بالقرائة لوح ومن دون حاجة الى لوح يقر،

« قوله - بل العقل الاول - اشارة الى كونه صلى الله عليه وآله هو عقل الكل والصادر الاول وان روحانيته (عليه السلام) هو العقل الاول المعبر عنه بالصادر الاول وعقل الكل كما قال صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله نور نبيك يا جابر

« قوله - بل هو امي - وفي كونه صلى الله عليه وآله اميا واجوه احدها كونه (عليه السلام) من قوم اميين والامي في لغة العرب الذي لا كتاب له من مشركي العرب وكان اكثر قومه صلى الله عليه وآله كذلك او الذي جاهل بالكتابة منسوباً الى الام لان الكتابة مكتسبة فالجاهل بها على ما ولدته امه من الجهل بالكتابة ويؤيد ذلك المعنى من الامي بقوله تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم الاية

وثانيها كونه (عليه السلام) منسوباً الى مكة وهي ام القرى وانما سميت مكة بام القرى لان الارض دحيت منها فتكون قطعان الارض بالنسبة الى مكة كالافراخ بالنسبة الى امها وفي حديث المروى عن ابي جعفر الجواد عليه السلام وانما سمي بالامي لانه (عليه السلام) كان من اهل مكة ومكة من امهات القرى وذلك قول الله تعالى في كتابه انذروا القرى ومن حولها

ونالها كونه (عليه السلام) ممن لم يقرء ولم يكتب ويؤيده قوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك اذا لارتاب المبطلون وهذه الاية تدل على انه (عليه السلام) كان لم يقرء ولم يكتب قبل نبوته من غير تعرض لها لنفي الكتابة والقراءة بعدها ولا لاثباتها كذلك

ورابعها كونه (عليه السلام) امياً بمعنى انه (عليه السلام) بعقله الكلي ام الاقلام وبنفسه الكلية ام انكتاب وبيدنه الشريف ام الصياصي لان البدن قرية بالقياس الى النفس وبمشواه ومكانه الشريف ام القرى لان مولده ومنشأه

مكة صلى الله عليه وآله الطاهرين ولا يخفى ان المعنى الاخير ادق وارق وهو بالفضل امس واشبه

« قوله - لا يحتجب بالخلق عن الحق - احتجاب الحق بالخلق هو حال الانسان مالم يشرع في سلوكه العلمى والنظرى فانه ح مشاهد للكثرة دائماً وغافل عن مشاهدة الوحدة وكل شىء يشاهده بصيغة الكثرة والكثرة فى نظره وشهوده مانعة عن شهود الوحدة والوحدة محتجبة عنده بالكثرة واحتجاب الخلق بالحق هو حال الانسان الذى شرع فى سلوكه العلمى من الاثار الى المؤثر و من الموجودات الى الصانع واضمحل الكثرات عنده شيئاً فشيئاً الى ان انتهى الى الوحدة الصرفة الحقيقة الحقيقية بحيث لا يشاهد الكثرة اصلاً و يغفل عن مشاهدة الكثرات والنظر الى اعيان الموجودات بالمرءة وح تصير الكثرة محتجبة بالوحدة ولا يشاهد الا الوحدة ويستغرق فى مشاهدة الوحدة عن مشاهدة الكثرة و منزلة هذا السالك منزلة السفر الاول من الاسفار الاربعة التى قررواها للسالك وهو السفر من الخلق الى الحق اى من الكثرة الى الوحدة بحيث لا يشاهد الا واحداً وبانتهاء هذه المرتبة ينتهى سفره الاون و يصير وجوده وجوداً حقانياً ولعله قد يعرض له المحو فيصدر عنه الشطح والشطحات الصادرة عنهم انما هى بالوقوف فى هذه المرتبة الذى هو نقص حتى اذا ادركتهم العناية وزال عنهم المحو وشملهم الصحو اقرؤا بذنوبهم و شطحهم وقالوا (كما حكى عن ابى يزيد) الهى ان قلت يوماً سبحانى ما اعظم شأنى فانا اليوم كافر مجوسى فاقطع زنارى واقول (اشهدان لاله الا الله واشهدان محمد رسول الله) ثم بعد ذلك انكسروا طلسم الوقوف فى هذه المرتبة وتساعدوا الى ما فوقها الذى هو المرتبة الثانية و شرعوا فى السفر الثانى

وهو السفر في الحق بالحق اما كونه في الحق فلانه السير في صفاته و
اسمائه وخواصه واما كونه بالحق فلان السالك (ح) يتحقق بحقيقة الحق
وصار وليا وجوده وجود حقاني فياخذ في السلوك من موقف الذات الى
الكمالات واحداً بعد واحد حتى يشاهد جميع كمالاته فيعلم الاسماء كلها
الا ما استأنره الله تعالى عنده فيصير ولايته تاما ويفنى ايضا ذاته وفعاله
وصفاته في ذات الحق وصفاته وفعاله فيه يسمع وبه يبصر وبه يمشى وبه
يبطش وبعبارة اخرى كما في الحديث النورى يصير سمعه الذى يسمع
به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها وهكذا وعن هذا يعبر بالسر
تارة وبالخفاء اخرى وبالاختفاء ثالثة والسر هو الفناء في الذات والخفاء هو
فناء صفات العبد وفعاله في صفاته تعالى وفعاله والاختفاء هو فناء فنائته
او تقول السر هو الفناء في الذات وهو منتهى السفر الاول و مبدء السفر
الثانى والخفاء هو الفناء في الالهوية والا خفى هو الفناء عن الفنائين والى
هنا ينقطع سفره الثانى وياخذ في السفر الثالث وهو السير من الحق الى
الخلق بالحق اما كونه بالحق فلصيرورة وجوده وجوداً حقانياً كما في
السفر الثانى واما كونه من الحق فلا ابتداء سفره هذا من نهاية السفر الثانى
الذى عرفت انه حال العبد في فناء ذاته وصفاته وفعاله في ذات الحق و
صفاته وفعاله وفنائه عن ذلك الفناء فيكون ابتداء سفره هذا من الحق
واما كونه الى الخلق لانه يزول عنه محوه ويحصل له الصحو التام ويبقى
يبقاه الله لا بابقائه ويسلك في العوالم عالم الجبروت ثم الملكوت ثم الناسوت
ويشاهد هذه العوالم باعيانها ولوازمها ويحصل له حظا من النبوة فينبئ
عن المعارف الالهية من ذاته تعالى وصفاته وفعاله و لكن ليست هذه
النبوة نبوة التشريع ولا يسمى نبياً بل ياخذ الاحكام والشرائع من النبى

المطلق ويتبعه والى هنا ينتهى السفر الثالث ويشرع فى الرابع وهو من الخلق الى الخلق بالحق ووجه كونه بالحق هو ما تقدم من كون وجوده حقانياً وكونه من الخلق لمكان كون ابتدائه من انتهاء السفر الثالث الذى عرفت انه من الحق الى الخلق وكونه الى الخلق لانه فى سفره هذا يشاهد الخلايق وآنارها ولوازمها ويعلم مضارها ومنافعها فى العاجل والاجل ويعلم رجوعها الى الله سبحانه وكيفية رجوعها وما يسوقها ويقودها وما يمنعها ويعوقها فيكون نبياً بنبوة التشريع ويسمى نبياً لانه ينبئ عن مضارها ومنافعها عاجلا وعمما به سعادتها وشقاوتها اجلا ولا يشغله الالتفات الى الخلايق عن التوجه الى الحق وملاحظة جماله وجلاله لان وجوده حقانى فلا يحتاج بالخلق عن الحق ولا بالحق عن الخلق بل يرى الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة وله الفناء بعد البقاء والبقاء بعد الفناء ويشاهد نور الحق فى كل ما يسمع ويرى ويلاحظ وجهه اى الوجود المنبسط منه على كل شىء من كل ما يظهر ويخفى وحيث ان هذه المرتبة مرتبة النبوة المشتركة بين الانبياء عليهم الصلوة والسلام مع ما هم عليه من الاختلاف فى ختم اصحاب هذه المرتبة فالاحق ختم الكلام لان اللفظ قاصر عن تادية مرتبته صلى الله عليه وآله وعلى جميع الانبياء والمرسلين فظهر مما بيناه ان السفر الاول والثالث متعاكسان فى المبدء والمنتهى لان السفر الاول من الخلق الى الحق والثالث من الحق الى الخلق وان السالك فى السفر الثالث وجوده نورى حقانى دون الاول والسفر الثانى والرابع متقابلان فى المبدء والمنتهى لان الثانى من الحق الى الحق والرابع من الخلق الى الخلق لكنهما مشتركان فى كونهما بالحق اى كون وجود السالك فيها نورياً حقانياً

قوله - من هورقليا وهو عالم المثال - وهو الذى اشار اليه الاقدمون ان فى الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسى لا يتناهى عجائبه

ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلايق لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته وهو يحذ وحذو العالم الحسى في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول العنصرينات ومركباته آثار حركة افلاكه وفي شرح حكمة الاشراق عند شرح قوله ماتنه في احكام الاقليم الثامن الذى فيه جابلق وجابرص وهو رقليبا ذات العجايب قال وهذه اسماء مدن في عالم المثال وقد نطق به الشارع عليه السلام الا ان جابلق وجابرص مدينتان من عالم عناصر المثل وهورقليبا من عالم افلاك المثل انتهى ما في شرح حكمة الاشراق واليه يشير المولوى في شعره

غيب را ابرى وبادى ديگراست آسمان و آفتابى ديگراست

« قوله - فصاحب النفس القدسية يتصل ويشاهد معناه - كلمة معناه فاعل لقوله يشاهد ويتصل على سبيل باب التنازع وكلمة معنى الملك مفعول لها وكلمة حقيقته عطف على معنى الملك وكلمة و صورته عطف على قوله معناه وكلمة رقيقته على قوله صورة الملك وحاصل مراده ان حقيقة صاحب النفس القدسية ومعناه يشاهد حقيقة الملك ومعناه ويشاهد صورته صورة الملك ورقيقته قال صدر المتالهن قده في الشواهد البربرية الخاصة الثانية ان يكون قوته التخيلية قوية بحيث يشاهد فى اليقظة عالم الغيب ويمثل له الصور المثالية الغيبية ويسمع الاصوات الحسية من الملكوت الارسط فى مقام هور قليبا او غيره فيكون ما يراه ملكا حاملا للموحى وما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى او كتاب فى صحيفة انتهى

ص ٢٢٧ قوله - قده والكل كجسمه يعد - وبيان ذلك انه لاخفاء فى انه ما من نفس الاولها تأثيرات فى عالمها الخاص فتكون اذا توهمت

صورة مكروهة استحال مزاج بدنها وحدثت رطوبة العرق والرعدة فيه
 واذا حدثت فيها صورة الغلبة تسخن البدن واحمر الوجه واشتعل من نار
 قلبه المشتعلة من القوة الغضبية واذا وقعت فيها صورة النكاح حدثت حرارة
 منفخة للريح حتى تمتلى به عروق آلة الوقاع فتنهض له وهذه الحوادث
 في البدن انما تكون بمجرد التصورات فاذا صارت الامزجة تتأثر عن
 الاوهام فلا غرو في ان تكون لبعض النفوس قوة كمالية مؤبدة من المبادئ
 فصارت كأنها نفس العالم (وكانما انت الخلاق اجمع) فتؤثر في العالم
 اي فما سوى الله سبحانه تاثيرها في بدنها فتطيعها هيولى العالم طاعة البدن
 للنفس ويصير العالم فرحانا بسرورها ومحزوناً بحزنها فتؤثر في اصلاح
 ما يصلح العالم واهلاك ما يفسده كل ذلك لمزيد قوة شوقية واهتر ازعلوى
 لها يوجب شفقتة على خلق الله تعالى شفقة الوالد لولده وهذامعنى ما قاله
 المصنف قده نعم من كان للابтам كالأب الشفيق الى آخر عبارته

ص ٣٢٨ قوله - قده وفي المشنوى المعنوى مسطور - اشاره است

بقصه تواطى صبيان در معامله كردن با استادشان معامله با مرضى تا آنكه

استاد باين واسطه مريض وبستري گرديد چنانچه گويد

كودكان مكتمبى از اوستاد رنج دیدند از ملال واجتهاد

مشورت کردند در تعويق كار تا معلم در فتد در اضطرار

تا آخر ابياتش

« قوله - فينفع الجمل عن توهمه - يعنى بتوهم صاحب العين

لردائة نفسه القوية الخبيثة سقوط الجمل فينفع الجمل عن توهمه

ص ٣٢٩ قوله - قده ان الذى من العقل بالقوة - يعنى الذى من

افراد الانسان اختيار و انتخاب بان يصير الى مرتبة العقل بالفعل مما هو

عليه من العقل بالقوة هو الذي يرتقى الى عالم العقول و يحصل له المعاد الروحاني الذي هو عبارة عن هذا الارتقاء اعنى الارتقاء الى عالم العقول بعد المفارقة عن البدن بالموت وقد تقدم في غرر المعقود في العقل النظري والعملية ان النفس في اول امرها عقل بالقوة و لها ان تصير عقلا بالفعل وذلك لاجل التصورات الاولية والتفطن منها بالثواني حتى تحصل لها ملكة الاستحضار وتتحد مع العقل الفعال الذي هو كمالها وغاية وجودها

« قوله - والمراد من الارتقاء اعم مما هو بعد اذمنة - الارتقاء بعد اذمنة المكث في عالم المثال المعبر عنه في لسان الشريعة بعالم البرزخ على ما في الكتاب الكريم (ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون) للنفوس المتوسطة على ماياتي والارتقاء بغير مكث للنفوس الكاملة و يؤيد هذا المطلب ما ورد في بعض الاخبار مما يؤمى الى عدم البرزخ للنبي (ص ٤) والائمة عليهم السلام ففي تفسير البرهان في تفسير قوله تعالى ومن ورائهم برزخ الاية عن الصادق عليه السلام والله ما اخاف عليكم الا البرزخ فاما اذا صار الامر الينا فنحن اولى بكم وفي الكافي عن صادق عليه السلام في حديث قال ع اما في القيمة فكلكم في الجنة بشفاعة النبي المطاع او وصى النبي صلوات الله عليهم ولكني اتخوف عليكم في البرزخ (الحديث) ولعل عدم كون الامر اليهم في البرزخ من جهة عدم مكثهم فيه وارتقائهم الى النور المحض بالتخليية عن ابدانهم من غير مكث والله سبحانه ورسوله و اوليائه عليهم الصلوة والسلام اعلم بالامر

ص ٣٣٠ قوله - قد ه فان النفس لا يخلو عن اقسام خمسة - وقد انقسمها في اسرار الحكم الى اقسام سبعة وحاصل ما في اسرار الحكم من الاقسام السبعة هو هكذا

فالاول منها النفس الكاملة فى الحكمة العلمية والعملية
الثانى النفس الكاملة فى الحكمة العلمية والمتوسطة فى الحكمة
العلمية

الثالث الكامة فى العلمية والناقصة فى العملية
الرابع الكاملة فى العملية والمتوسطة فى العلمية عكس الثانى
الخامس الكاملة فى العملية والناقصة فى العلمية عكس الثالث
السادس المتوسطة فى العلمية والعملية معا
السابع الناقصة فيهما معا هذا و فى المقام قسمان آخران وهما
المتوسطة فى العلمية والناقصة فى العملية والمتوسطة فى العملية والناقصة
فى العلمية وقد ادرجهما فى الحاشية فى قسمى الكامل فى احدهما دون
الآخرى وقال فهما مشمول لفظ دون (انتهى) و ذلك لان المتوسطة فى
احدهما والناقصة فى الآخرى كاملة فى المتوسطة بالنسبة الى الناقصة وان
كانت متوسطة بالنسبة الى نفسها كما انها ناقصة بالقياس الى اكمل منها
كما لا يخفى وبالجملة :

فالاول اعنى الكامل فى العلم والعمل من السابقين المقربين
والثانى اعنى الكامل فى العلم والمتوسط فى العمل من الملتحقين
بالسابقين المقربين بعد المكث فى زمان

والثالث اعنى الكامل فى العلم والناقص فى العمل ايضاً من الملتحقين
بالمقربين لكن بعد المكث فى زمان اكثر من زمان مكث الثانى فهذا
الصنف فى مكثهم فى البرزخ وعالم المثال يلتحقون بالصنف الثانى ثم بعد
المكث بقدر زمن المكث الثانى يلتحقون بالسابقين وهذه الاصناف الثلاثة
مع تفاوتهم فى الدرجات مما لهم الحشر الروحانى وفيهم من هو من علو

همته ومحوضة نيته في القربة وكثرة ذكره و دوام فكره بلغ الى رتبة
التخلق والتحقق وهو المصداق لقول الشاعر

ابن طايفه اند اهل معنى باقى همه خويشتن پرستند
فانى زخود و بدست باقى اين طرفه كه نيستند هستند

والرابع وهو الكامل في العلم والمتوسط في العمل
والخامس وهو الكامل في العلم والناقص في العمل
والسادس وهو المتوسط في العلم والعمل معا من اصحاب اليمين
والسابع وهو الناقص فيهما معا من اصحاب الشمال

قوله - وهو ليس من اصحاب اليمين - يعنى الكامل في العلم
دون العمل ليس من اصحاب اليمين لان اصحاب اليمين هم الكاملون في
العمل والمتوسط في العلم او الناقص فيه او المتوسط فيهما والكامل في العلم
دون العمل ليس بواحد منها فان لم يدخل في المقربين للزم ان يكون
من اصحاب الشمال مع انه كامل في العلم وهو محال لان المعرفة بذر
المشاهدة والعلم الكامل لا يدع صاحبه بل يسدده ويقوده ولعل الى ذلك
يشير الكلام الالهى عز من قائل (يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى
نورهم بين ايديهم ويقولون ربنا اتمم لنا نورنا) وتمام النور لعله اشارة
الى الالتحاق المذكور والله اعلم بحقايق آياته

« قوله - ومرادهم التعلق بالصور المثالية التي مظاهرها الافلاك -
وقد صرح في حكمة الاشراف بان السعداء من المتوسطين والزهاد من
المتزهين قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ
العلوية انتهى والمراد بكون بعض البرازخ العلوية مظهرا لها هو ان
تعلقها بالاجرام السماوية ليس كتعلق الشئ بالحال بمحلها بان يكون الجرم

السماوى محال لها بل انما هو كتعلق الصورة المرئية بالمرآة وذلك لان هذه الصور المعلقة لا تحتاج الى حامل قابل ابداء بل انما هى محتاجة الى الفاعل فقط قال صدر المتالهيبن (قده) فى حاشيته على شرح حكمة الاشراق والفاعل لها ان كان قوة نفسانية متعلقة بالمادة يحتاج فى انشائها الى مخصص من آلة وغير آلة وان كان قوة مجردة عن المادة سواء كانت عقلا محضاً او متعلقاً بعالم الاشباح دون عالم المواد فلا يحتاج فى انشائها الى مخصص او مظهر من هذا العالم لاستقلاله فى الوجود ولان المستقل فى الوجود مستقل فى الابداء والاختراع انتهى

قوله - لافى مادته - اذ لامادة للعالم العقلى

» قوله - وهيمة عالم الوجود - معنى هيمة عالم الوجود الخارجى

تحاذى هيمة العالم العقلى وتوافق نظامه نظامه وترتبه ترتيبه مثل محاذاة القوس الاول النزولى مع القوس الثانى الصعودى وموافقته معاً

(قوله تزنه) من الموازنة بمعنى المحاكات و المحاذات

ص ٣٣١ قوله - قده يعنى ان ذلك العالم العقلى المضاهى -

يريد ان يثبت اتحاد العالم العقلى مع العالم العينى مهية ووجوداً اماماهية فواضح بعد تبين ان الاشياء مهمياتها توجد فى الذهن لا باشباحها حسب ما حقق فى مبحث الوجود الذهنى ومهية الشمس فى الذهن بعينها هى ماهية الشمس فى الخارج وانما التفاوت بين الخارج والذهن فى الوجود و اما وجوداً فلان تخالف النشأتين وان كان بالوجود حيث ان الوجود الخارجى لا يتحقق فى الذهن والذهنى لا يتحقق فى الخارج الا ان تخالف الوجود ليس بالتباين كما يزعمه المشائون بل انما هو بالتشكيك بالاشدية والاضعفية والتفاوت بالتشكيك لا ينافى الوحدة لكون ما به التفاوت بعين ما به

الاشتراك على ما حقق فى مبحث الاقوال فى حقيقة الوجود وبيان مذهب
الفيلسوفين

« قوله - فالعالم الاكبر كان حاوياً - يعنى اذا صار عالماً عقلياً
يكون جاءماً للعالم الاكبر بشرائره فيصدق ان (فيه انطوى العالم الاكبر)
« قوله - كان غذاكل له مراثيا - يعنى ان كل موجود فى العالم
العينى يكون مرآته وعكسه على ما فصله فى الحاشية من ان النباتات
عكوس نباتيته (النخ) وهذه الصفة اعنى صيرورته عالماً عقلياً مضاهياً للعالم
العينى مناسب مع الكامل فى الحكمة العلمية وان لم يكن كاملاً فى الحكمة
العملية

« قوله - واذا تجلى النور الاسفهبى - در اسرار الحكم در
شرح ابن عبات گوید يعنى مزین شود نفس ناطقة بالاطلاع على الحقائق
حكيم الهى شود چنانچه شيخ گفته فينقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم
الموجود

وعشق ينبوع النور والحيوة - باين كه مقالته شود والمراد ينبوع
النور والحيوة هو العالم العقلى وعالم المجردات من نور الانوار والانوار
القاهرة والمدبرة على ما فى شرح حكمة الاشراف
وتظهر من رجس البرازخ - باك شود از پليدى اجسام و آلايش
علايق

فاذا شاهد عالم النور المحض بعد الموت - پس هر گاه مشاهده
كند عالم نور محضاً زيرا كه معرفت بذر مشاهده است بعد از مرگ
تخلص عن الصيصية بالكلية - مجرد صرف ميشود و غنى بغناى
حق از قلعه بدن

وانعكست عليه اشراقات لا تنهاى من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة ومن القواهر ايضاً ومن الاسفهدية الطاهرة الغير المتناهية فى الازل - يعنى النفوس الكاملة التى لحقت بالعقول و وجه كونها غير متناهية ان فيض الله لا ينقطع وسيبه لا يأفل

من كل واحد نوره و ما شرق عليه من كل واحد مراراً لا يتناهى فيلتذ لذة لا يتناهى - ازهر بك ابن انوار اسفهدية طاهرة غير متناهية نور اورا و آنچه اشراق شده است بر اواز هر يك يك آنها مرات غير متناهية پس ملتذ ميشود بلذتى غير متناهية و اين لذات روحانية را نسبتى نيست بلذات مدارك جزئية چه آن كه غير متناهى را بمتناهى چه نسبت و جزئى منقطع را نزد كلئى و دائم چه رتبته انتهى بعبارات اسرار الحكم وقال صدر المتالهيمن قده فى حاشيته على شرح حكمة الاشراق عند قول مصنفه و من الاسفهدية الخ ما لفظه يعنى ان النفوس المفارقة لمالم تكن باجسام و لافى اجسام صار اجتماعها و لو بلغ الى مالانهاية غير متمنع تضاف بعضها عن بعض لانها ليست فى امكنة و ابعاد و اتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذى يوجد فى الاجسام بل اتصال بعضها ببعض اتصال عقلى و تلاق معنوى فكلمما كثرت الانفس المفارقة المتشابهة و اتصل بعضها ببعض اتصال معقول بمعقول كان التذاذ كل واحد منها بالآخرى اشد و كلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق بمصادفة الماضين و زادت لذات الماضين بمصادفة اللاحقين لان لكل واحد منهم هوية وجودية نورية فيعقل ذاتها و يعقل مثل ذاتها مرات كثيرة و لان المتلاحقين الى غير النهاية يكون تزايد قوة كل واحد واحد و لذته فى غابر الزمان الى غير النهاية انتهى

« قوله - ولكن عن بعيد - وانما كانت مشاهدة النفس لهاى
للمثل النورية عن بعيد لوجهين

احدهما من ناحية قاهرية تلك المثل على مثابة لايمكن مشاهدتها
من قرب نظير الشمس التى لايمكن رؤيتها بلاحجاب من زجاج او ماء
ونحوهما

وثانيهما اشتغال النفس بعزائيات عالم الطبيعة هذا وقد تقدم شرح
مراد صدر المتالمهين والفرق بين مراده ومرام المصنف فى ادراك الكليات
عند البحث عن الادلة الدالة على تجرد النفس فى طى الدليل الثانى
منها فراجع

« قوله - ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون - قد استشهد
صدر المتالمهين بالاية المذكورة فى المقام فى الشواهد الربوبية اشارة الى
تقدم نشأة الدنيا على الاخرة حيث قال ادراك النفس للمعقولات الكلية
انما هو بمشاهدتها ذاتاً نورية مجردة بذاتها لا بتجريد النفس اياها بل
بانتقال ومسافرة يقع لها من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول و
ارتحال لها من الدنيا الى الاخرة فالنشأة الدنيا ح عنده نشأة المحسوسات
وعالم المتخيلات عالم البرزخ والاخرة هى نشأة المعقولات

« قوله - لمن امكنه دركها - التقييد بقوله لمن امكنه دركها
لاخراج الكواذب حسبما مر فى البرهان الثانى من الادلة الدالة على
تجرد النفس

ص ٣٣٢ قوله - قده و لها وجودات لانفسها - اما ان للمثل
النورية وجودات لانفسها فلما مرفى مبحث المثل الافلاطونية من الادلة
على اثبات وجودها التى عمدتها قاعدة امكان الاشرى واما ان لها وجودات

لانفسنا فتوضيحه يتوقف على بيان امور
الاول ان النفس الانسانية من شأنها ان تدرك جميع الحقائق وهذا
واضح

الثاني ادراكها لشيء، انما هو باتحادها مع المدرك بناء على اتحاد
العاقل والمعقول على الوجه المعقول منه
الثالث ان جميع الحقائق مخزونة في العقل الفعال بوجود جمعي
عقلي ويكون وجوده وجود جميعها في النشأة العقلية

الرابع ان ما يدركه النفس من تلك الحقائق متحد بالماهية مع
تلك الحقيقة الموجودة في العقل الفعال وانما تعدده وتكثره بامر زائد على
معناه وحقيقته قال صدر المتألهين قدس سره اذا فرض ان يوجد في النفس
فرس عقلي مثلاً فهو والموجود منه في العقل الفعال لا يمكن تعددهما من
جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على الحد والحقيقة فمافي النفس
وما في العقل الفعال من الفرس امر واحد اذا تبين تلك الامور فنقول اذا
كان المعنى المعقول في النفس وفي العقل معنواً واحداً وكانت النفس متحدة
معه كاتحاد العقل معه يلزم اتحاد النفس والعقل ايضاً لان النفس المتحدة
مع الصورة المعقولة التي متحدة مع العقل متحدة مع العقل قهراً بقياس
المساوات ولكن اتحاد النفس مع العقل من جهة اتحادها مع الصورة
المعقولة المتحدة مع العقل لامن حيث مالا تدركه من العقليات ومنه
يظهر تفاوت هذا الاتحاد على حسب تفاوت درجات ادراك المعقولات
وكل نفس ادركت صورة عقلية اتحدت مع العقل الفعال اتحاداً عقلياً من
تلك الجهة وهذا معنى وجود العقل الفعال والمثل النورية لانفسنا
« قوله - لسنسخها اي اصل اصنامها - مقصوده من تفسيره لكلمة

سنسخها باصل اصنامها ان مراده من السنخ هو جهة كمال الافراد الناسوتية التي هي اصنام واطلال للمثل النورية وليست واجدية رب النوع العقلى لافرادها باعتبار جامعيتها لمفاهيم افراده حتى يكون الاتحاد فى المفاهيم والماهيات كيف وهو من المستحيلات قال صدر المتالمين قدس سره صيرورة مفهوم من المفاهيم ومهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغاير له او مهية اخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو او هي هي بالحمل الاولى الذاتى لاشك فى استحالته فان المفاهيم المتغايرة لا يمكن ان تصير مفهوما واحدا انتهى بمعناه بل المعقول من الواجدية هو واجدته للجهات الكمالية الراجعة الى الافراد على ما قاله فى بحث المثل من الالهيات بقوله لكل من كمالات الافراد الناسوتية من نوعه واجدة والمراد بكمالات الافراد هو الجهة الوجودية منها التى عبر عنها فى المقام باصل الاصنام

« قوله - عرية من الهولى - ككلمة عرية بالجر صفة اخرى لقوله بمثل نورية والمراد بعوارض المادة هو الاحياز والاوزاع والجهات والابعاد والازمنة والاقوات والحدود والامتدادات

» قوله - وهى فى هذا الحكم كعنواناتها - المراد بعنوانات المثل النورية هى المفاهيم الكلية اعنى الكليات الطبيعية فالمثل النورية التى كلى خارجى بمعنى ان لها وجود سعى بحيث يكون وجودها فى وحدته كل الوجودات الافراد المندرجة تحتها على نحو الكثرة فى الوحدة كالماهيات والكليات الطبيعية التى كلى ذهنى بمعنى انها لا يمتنع فرض صدقها على الكثيرين ويكون كل واحدة منها واجدة لاصل افرادها وتمام الذات من افرادها لالزوائد المنضمة اليها الخارجة عن حقيقة ذاتها فالنفس اذا ادركت صرف حقيقة كحقيقة الانسان مثلانات

جميع افرادها لكن من حيث هي افراد تلك الحقيقة لامن حيث الزوائد المنضمة اليها ولذا يكون الحكم على الطبيعة على نحو القضية الحقيقية حكماً على افرادها ويكون تصورهما كفاياً في الحكم على افرادها لان الحكم على الشيء وان كان يتوقف على تصور ذلك الشيء لكن يكفي في تصويره ان يتصور بوجهه ولا يحتاج الى تصويره بالكنه ومن المعلوم ان الطبيعة المشتركة بين الافراد وجه للافراد بمعنى انها ذاتها ووجه الشيء هو ذاته واما الخصوصيات الفردية فانما هي امور عارضة على الذات موجبة لتشخصها وصيرورتها فرداً كما لا يخفى

« قوله - وعربة مما هي - كلمة عربة عطف على قوله واجدة لسنخ افرادها يعنى المثل النورية كالكليات العقلية في العراء فكما ان كل طبيعة عربة من غرائب تلك الطبيعة واجانبها التي هي المخصصات الفردية فكذلك المثل النورية عربة عن المادة و لو احق المادة فصارت المثل كالكليات العقلية في الوجدان لاصل افرادها والعراء عن غرائبها واجانبها

« قوله - كل البهاء بالاضافة - حاصل مراده في المقام ان كلمة كل البهاء يصح ان تطلق على كل العقول الطولية التي فوق العقول المتكافئة العرضية وعلى مرتبة الواحدية فعلى الاول يكون كل البهاء بالاضافة الى مادونها من العقول المتكافئة وعلى الثاني فيكون كل البهاء في حد نفسه ومطلقاً فان اريد منه الاطلاق الاول فيكون المراد بمن اليه المنتهى هو الحق جلت كبريائه وان اريد منه الاطلاق الثاني يكون من اليه المنتهى هو المرتبة الاحدية التي فوق المرتبة الواحدية فعلى الاطلاق الاول تكون وسائط السير من مقام العقول العرضية الى الله مذكورة وهي العقول الطولية وعلى الثاني تكون متروكة في العبارة اذ يصير المعنى لتوله

مشاهد من بعده كل البهاء بها يحيط من اليه المنتهى
 عند ارادة المرتبة الواحدية من كلمة كل البهاء والمرتبة الاحدية
 من كلمة بها يحيط من اليه المنتهى انه بعد شهود العرضية بسبب الالتحاق
 بها يشاهد المرتبة الواحدية وينتهي منه الى المرتبة الاحدية فح يقع
 السؤال في ترك ذكر العقول الطولية مع انها واسطة بين العقول العرضية
 وبين المرتبة الواحدية والعذر في تركه من وجهين
 الاول لمكان عد العقول الطولية من جهة شدة نوريتها وغلبة حكم
 الوجود على ماهيتها حتى كانها لاهوتها من صنع الربوبي وبهذا العذر
 كانها ليست واسطة بين العقول العرضية وبين عالم اللاهوت بل كانها من
 عالم اللاهوت

والثاني لمكان عدها من اعلى ناحية العقول العرضية وعليه فتندرج
 في عالم الجبروت الا انها في اعلاه والعرضية في اسفله

ص ٣٣٣ قوله - قده باعتبار بعض المراتب - كلمة باعتبار متعلقة
 بقوله يعلم يعنى اذا صار عقلا بالفعل يعلم بالعلم الحضورى الوجود كله من الوجود
 الاصيل والوجود الظلى لكن باعتبار بلوغه الى بعض المراتب وهو مرتبة
 الفناء في الله والبقاء بالله لان العلم الحضورى هو علم الشئ بنفسه وعلمه بمعلولاته
 وعلم الغائى بالمقنى فيه واذا بلغ فى مرتبة الفناء فى حقيقة الوجود بعد
 رفع التعينات والحدود يعلم حقيقة الوجود علماً حضورياً

٤ قوله - ولم يتخلل الاشئ الذى اى الاشئ الذى يباين الشئ مباينة
 الوجود مع العدم لم يتخلل بين الشئ والشئ حتى يفصله عنه بوجه من الوجوه
 وذلك لان الاشئ عدم محض ونفى صرف والعدم ليس بشئ يتخلل بين
 الشئ والشئ ولا يحصل به فصل فلا يتحقق اثنية واختار ذلك بمقايسة

شیء كالدار مثلا الى شیء آخر كدار آخر فان صيرورتها اثنين متغايرين لانحصل الا بفصل جدار بينهما لكي يفصل احدهما عن الاخر فما لم يكن بينهما شیء لم يحصل بينهما فصل ولا تتحقق بينهما اثنينية همچه آن يك نور خورشیدسماه صد بود اندر میان خانها يك يك باشد همه انوارشان چونكه بگرفتني تودیوار از میان فمناً تعدد الانوار انما هو تعدد الجدران الفاصل بينها وعند

ارتفاع الجدران يتحد الانوار وكلها تصير نوراً واحداً

« قوله - ماله من ثانی - لان غير الوجود اما هو العدم او المهيمة والعدم هو الاشياء والماهية من حيث هي ليست الا هي لاموجوده ولا معدومة فهي ايضاً عدمی لاتصلح لان يتخلل بين الوجود والوجود حتى تجعلهما اثنين

« قوله - اشارة الى قاعدة عرفانية - الغرض من الاشارة الى تلك القاعدة في المقام هو التذكير الى ان المقام ايضاً من موارد تلك القاعدة حيث ان الوجود لمالم يكن له ثان فكلمما يتصور من شيء يسعه سلطان الوجود ويعمه حقيقته فتكون كثرته هذه موجبة لوحدته فكلمما توغل في الكثرة تاكد في الوحدة (غير ترش غير درجهان نگذاشت) از خلاف آمد دوران بطلب كام كه من

كسب جمعيت از آن زلف پریشان كردم

وپریشانی زلف عبارتست از جهات کثرت که موجب وحدت است

و چون شدت کثرت موجب تاكد وحدت است حافظ گفته

زلف آشفته او موجب جمعيت ماست

چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

« قوله - فالقرب اذا جاوز حده - لعزل المراد من انعكاس القرب الى ضده بعد تجاوزه حده هو السفر من الحق الى الخلق بعد انتهاء السفر الثاني اى من الحق فى الحق وفيه وان يحصل البعد لكنه بعد ناس عن القرب فكلما كان القرب اشد يكون البعد اكثر و لذا كان نبينا (ﷺ) مبعوثاً الى الخلائق اجمعين

ص ٣٣٤ قوله - مهية يصحب - الظاهر ان تكون مهية مفعولا لقوله يصحب ولذا قال اى يصحبها ومراده من المصاحبة هو الحمل يعنى يحمل الوجود على الماهية بالحمل الشايع ولاجل ذلك يسرى اليها حكم الوجود فالتشكيك يقع فى الوجود والمهية معا الا انه يكون فى الوجود بالذات وفى المهية بالعرض

« قوله - واصل الاطلاق من باب المشاكلة - يعنى اطلاق الخلق على صفات الله جل جلاله فى الحديث الشريف تخلقوا باخلاق الله من باب المشاكلة اى مشابهة صفاتنا مع صفاته و نما اطلق على صفاتنا الخلق اطلق على صفاته ايضاً لكن اطلاقه على صفاتنا حقيقى لان الخلق بمعنى الطبع والسجية وهو فينا على الحقيقة وفيه تعالى على نحو المشابهة كما لا يخفى

« قوله - زعماً منهم ان البدن يعدم - هذا الدليل منهم كانه مركب من امور

الاول ان صورة البدن تنعدم وهو مع انه وجدانى يدل عليه البرهان لكون البدن مركب من اجزاء متباينة الامكنة قد اجمعهم على خلاف طبائعهم القاسر المتعدى عليهم وهو المزاج وحيث ان اجتماعهم على خلاف طبائعهم انما هو بالتفسر والتفسر لا يدوم فيقول المركب الى الانحلال

وهذا حكم سارٍ في كل مركب (ولن تجد لسنة الله تبديلاً) و إذا انعدم المركب بصورته تنعدم اعراضه الطارئة عليه لانها متفرعة عليه تفرع العارض على معروضه ومن المستحيل بقاء العرض مع انتفاء موضوعه

الثاني ان اعادة المعدوم بشخصه وبعينه ممتنع فالصورة المعدومة

يتمتع اعاتدها

الثالث ان النفس جوهر باق لاسبيل الى انعدامها و فنائها لانها مجردة والقناء على المجرد مستحيل فامر النفس يدور بين ان تفتى او تبقى متعلقة بالبدن الاول او الى بدن عنصري مثله او الى بدن مثالي او مجردة عن البدن كله لكن الكل غير الاخير محال لاستحالة فناء النفس لكونها مجردة واستحالة تعلقها بالبدن الاول للزوم اعادة المعدوم واستحالة تعلقها الى بدن عنصري مثل البدن الاول للزوم التناسخ واستحالة تعلقها الى بدن مثالي لعدم تحقق عالم المثال عند هذا المستدل فاذا بطل الاحتمالات المذكورة فينحصر الاخير وهو بقاء النفس بعد خراب هذا البدن مجردة عن البدن كله فتعود الى عالم المفارقات ولا يخفى امكان ابطال هذا الدليل بالمنع عن مقدماته كلها وبالمنع عن ما يريد اثباته من الاحتمال الاخير مع قطع النظر عن المنع عن مقدماته اما الكلام في مقدماته فيالمنع عن الامر الاول وهو انعدام الصورة البدنية حسب ما يشير اليه المصنف قدم من ان الصورة البدنية لا تنعدم (بل في وعاء الدهر كل قد وقى) وسياتي توضيحه وعن الامر الثاني بناء على مذاق المتكلمين من تجويزهم اعادة المعدوم بعينه وعن الامر الثالث بان تجرد النفس وان كان امراً ثابتاً لكن تعلقها ببدن آخر مثله في النشأة الاخرى ليس بمستحيل وانما هو تناسخ صعودي لم يتم دليل على امتناعه وان عالم المثال ثابت على قواعد الاشراف

كما سنوضحه واما المنع عن النتيجة فباستحالة بقاء جميع النفوس مجردة عائدة الى عالم المفارقات وانما هذا يمكن في بعض النفوس وهو التي ثبت لها المعاد الروحاني على ما تقدم ممن استكمل الحكمتين العلمية والعملية او الكامل في العلمية دون العملية ولا يخفى انهم الاقلون من الاناسي فلو قصر المعاد عليهم للزم تعطيل اكثر النفوس وهو خلاف الحكمة (افحسبتم انما خلقناكم عبثا) فقصر المعاد بالروحاني بهذا الدليل مع انه فاسد في نفسه فاسد لانه خلاف الحكمة

« قوله - وان القوى البدنية - هذا دليل ثان منهم على ابطال المعاد الجسماني والمراد بالقوى البدنية الحواس المدركة للجزئيات من الظاهرة والباطنة والمراد من انطباعها في البدن حلولها بالحلول السرياني في الروح البخاري المنبعث عن الدم كما مر شرحه في القوى الحيوانية وهي المتعلقة الاول للنفس الناطقة اذ اول ما يتعلق به النفس من البدن هو ذلك الروح البخاري سريانيا كحلول الحرارة في النار والنار في الفحم قالوا عند انتفاء المحل ينتفي الحال وبعد فناء البدن لا تبقى القوى المدركة للجزئيات لزوالها بزوال محالها ولا يبقى الا النفس المدركة للكليات فقط ص ٤٤٥ قوله - قده وعن الثاني ان للنفس في ذاتها - حاصل

ما اجاب به عن دليلهم الثاني يرجع الى وجوه ثلثة
الاول ما افاده بقوله ان للنفس في ذاتها سمعا وبصرا والذوق والدليل على ان النفس في ذاتها لها سمع وبصر وذوق الى غير ذلك من القوى هو انها في وحدتها كل القوى فلها في مرتبة ذاتها وحدة جمعية جامعة لجميع المشاعر من اعلاها الى ادناها فلتلك المشاعر مرتبتان من الوجود احديهما في مرتبة العليا من وجود النفس على نحو اللف وهذا مقام

الكثرة فى الوحدة اعنى وجود تلك القوى فى مرتبة وجود النفس بنحو المتن بحيث يكون وجود واحد للنفس وللقوى معاً والمرتبة الثانية فى مرتبة وجود القوى تفصيلاً وهو ايضا وجود النفس وانه مقام الوحدة فى الكثرة وهذه المرتبة ظل المرتبة الاولى وفتحها و لعله الى هذا الوجه يشير المنشوى فى قوله (بنج حسى هست جزاين پنج حس) الخ

الوجه الثانى ما افاده بقوله بل قوة الخيال هذه نبت تجرد ها و حاصله ان الحس المشترك الذى هو المدرك للجزيئات وسائر القوى الجزئية مجردة عن المادة لاعن الشكل والمقدار والاضافة الى الجزيئات فهى لانفى بقاء البدن لعدم كونها حالة فيه بالحلول السريانى وانما المحال المعينة لها مظاهرها كما مر فى مبحث كيفية الابصار حيث نقل عن صدر المتألهين بان وجود المبصر بالذات للنفس بنحو القيام الصدورى وللعضو الشفاف الباصر بنحو الظهور للمظهر

الوجه الثالث ما افاده بقوله والقائلون بعالم المثال فى مندوحة فى ذلك وقد اوضحه فى الحاشية التى علقها فى المقام بما لا مزيد عليه

« قوله - كما يظهر لمن نظر فى الهيات الشفا - قال فى الفصل السابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفا يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع او مقبول فى الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبى وهو الذى للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى تعلم وقد بسطت الشريعة الحققة التى اتانا بها نبينا وسيدنا مولانا محمد صلى الله عليه وآله وسلم حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن الى ان قال بعد جملة فى بيان السعادة والشقاوة الروحية فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها

في الشرع انتهى بعبارة

« قوله - لانّ الادميين ثلاثة اصناف - وهذا تقسيم للمدرك بصيغة اسم فاعل وانقسامه الى الثلاثة باعتبار حاله بالاجمال وهو الكامل والمتوسط والناقص اقتباساً من القرآن الكريم الذي قسم فيه الى المقربين واصحاب اليمين واصحاب الشمال واما بالتفصيل فيقسم الى الخمسة او السبعة حسب ما مر شرح القول فيه

» قوله - عالم الصور الطبيعية وهو عالم المحسوسات

» قوله - وعالم الصور القائمة - وهو عالم المثال

» قوله - وعالم المعنى - وهو عالم العقل

» قوله - فهو بعد وفاته اليق حسرة وندامة - وذلك من

وجهين احدهما من جهة انفصاله عما يونسه من اللذات العاجلة والنعم الدائرة وثانيهما من جهة حرمانه عن اللذات الاجل والنعم الباقية مما يخص بالمقربين واصحاب اليمين

ص ٣٣٦ قوله - قدّه والى ما هو منتهى همته - حافظ گوید

تو وطوبى ماوقامت يار فکرها کس بقدر همت اوست

قوله - فى شهود جماله وجلاله - شاعر گوید

نه جنت جويم و نه حور نه انهار ميخواهم

بتو از زانى اى زاهد كه من خود يار ميخواهم

شهان مملكت فردوس را بارى بدست آرید

که من درویش عالی همتم دیدار ميخواهم

« قوله - اذكون اهل الجنة - ظاهر العبارة توهم ان يكون

ذكر الحديث الشريف لبيان علة عدم القول باعتبار العينية او المثلية فى

كل واحد من الاعضاء والتخاطيط والاشكال وهو ليس بمراد قطعاً بل المقصود الاستدلال بالحديث لعدم اعتبار العينية او المثلية فيها كما هو صريح عبارة الاسفار في المقام قال قده وكل من العينية او المثلية ايكون باعتبار كل واحد من الاعضاء والاشكال والتخاطيط ام لا والظاهر ان هذا الاخير لم يوجه احد بل كثير من الاسلاميين مآل كلامهم الى ان البدن المعاد غير البدن الاول بحسب الخلقة والشكل وربما يستدل عليه ببعض الاخبار المذكورة فيها صفات اهل الجنة والنار ككون اهل الجنة جرداً مرداً الى آخر عبارته

« قوله - واذا الجان في الشباب - هذه العبارة ايضاً مسطورة في الاسفار قال بعد الاستدلال بالايات والاخبار على عدم اعتبار العينية او المثلية في كل واحد من الاعضاء والاشكال والتخاطيط بل يكفي العينية او المثلية في المجموع من حيث المجموع ما فلفه

فان قلت فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قيل في الجواب العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه ولهذا يقال للشخص من الصباء الى الشيخوخة انه هو بعينه و ان تبدلت الصور والمقادير والاشكال بل كثير من الاعضاء والقوى ولا يتقال نعمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقاب لغير الجاني

« قوله - وليس لهم تعلق بما هو اعلى - لكونهم من اصحاب الشمال الناقسين في العلم والعمل او من اصحاب اليمين الكامل في العمل والناقس في العلم

ص ٣٣٧ قوله - قده فيشغلهم التعلق - هذا متفرع على المنفى

كما سنوضحه واما المنع عن النتيجة فباستحالة بقاء جميع النفوس مجردة عائدة الى عالم المفارقات وانما هذا يمكن في بعض النفوس وهو التي ثبت لها المعاد الروحاني على ما تقدم ممن استكمل الحكمتين العلمية والعملية او الكامل في العلمية دون العملية ولا يخفى انهم الاقلون من الاناسي فلو قصر المعاد عليهم للزم تعطيل اكثر النفوس وهو خلاف الحكمة (افحسبتم انما خلقناكم تبثا) فقصر المعاد بالروحاني بهذا الدليل مع انه فاسد في نفسه فاسد لانه خلاف الحكمة

« قوله - وان القوى البدنية - هذا دليل ثان منهم على ابطال المعاد الجسماني والمراد بالقوى البدنية الحواس المدركة للجزئيات من الظاهرة والباطنة والمراد من انطباعها في البدن حلولها بالحلول السرياني في الروح البخاري المنبعث عن الدم كما مر شرحه في القوى الحيوانية وهي المتعلقة الاول للنفس الناطقة اذ اول ما يتعلق به النفس من البدن هو ذاك الروح البخاري سريانيا كحلول الحرارة في النار والنار في الفحم قالوا عند انتفاء المحل ينتفي الحال وبعدفناء البدن لا تبقى القوى المدركة للجزئيات لزوالها بزوال محالها ولا يبقى الا النفس المدركة للمكليات فقط ص ٤٤٥ قوله - قد عرفت ان الثاني ان للنفس في ذاتها - حاصل

ما اجاب به عن دليلهم الثاني يرجع الى وجوه ثلثة
الاول ما افاده بقوله ان للنفس في ذاتها سمعا وبصرا والذليل
على ان النفس في ذاتها لها سمع وبصر وشم وذوق الى غير ذلك من القوى
هوانها في وحدتها كل القوى فلها في مرتبة ذاتها وحدة جمعية جامعة
لجميع المشاعر من اعلاها الى ادناها فلتلك المشاعر مرتبتان من الوجود
احديهما في مرتبة العليا من وجود النفس على نحو اللف وهذا مقام

الكثرة فى الوحدة اعنى وجود تلك القوى فى مرتبة وجود النفس بنحو
المتن بحيث يكون وجود واحد للنفس وللقوى معاً والمرتبة الثانية فى
مرتبة وجود القوى تفصيلاً وهو ايضا وجود النفس وانه مقام الوحدة فى
الكثرة وهذه المرتبة ظل المرتبة الاولى وفتقها و لعله الى هذا الوجه
يشير المشوى فى قوله (بنج حسى هست جزاين بنج حس) الخ

الوجه الثانى ما افاده بقوله بل قوة الخيال هذه ثبت تجرد ها و
حاصله ان الحس المشترك الذى هو المدرك للجزئيات وساير القوى الجزئية
مجردة عن المادة لاعن الشكل والمقدار والاضافة السى الجزئيات فهى
لاتفنى بفناء البدن لعدم كونها حالة فيه بالحلول السريانى وانما المحال
المعينة لها مظاهرها كما مر فى مبحث كيفية الابصار حيث نقل عن صدر
المتألّهين بان وجود المبصر بالذات للنفس بنحو القيام الصدورى
وللعضو الشفاف الباصر بنحو الظهور للمظهر

الوجه الثالث ما افاده بقوله والقائلون بعالم المثال فى مندوحة
فى ذلك وقد اوضحه فى الحاشية التى علقها فى المقام بما لا مزيد عليه

« قوله - كما يظهر لمن نظر فى الهيئات الشفا - قال فى الفصل
السابع من المقالة التاسعة من الهيئات الشفا يجب ان يعلم ان المعاد منه
ما هو منقول من الشرع او مقبول فى الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق
الشريعة وتصديق خبر النبى وهو الذى للبدن عند البعث و خيرات البدن
وشروره معلومة لا يحتاج الى تعلم وقد بسطت الشريعة الحققة التى اتانا
بها نبينا وسيدنا مولانا محمد صلى الله عليه وآله وسلم حال السعادة والشقاوة
التي بحسب البدن الى ان قال بعد جملة فى بيان السعادة والشقاوة الروحية
فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها

في الشرع انتهى بعبارة

« قوله - لانّ الادميين ثلاثة اصناف - وهذا تقسيم للمدرك بصيغة اسم فاعل وانقسامه الى الثلاثة باعتبار حاله بالاجمال وهو الكامل والمتوسط والناقص اقتباساً من القرآن الكريم الذي قسم فيه الى المقربين واصحاب اليمين واصحاب الشمال واما بالتفصيل فيقسم الى الخمسة او السبعة حسب ما مر شرح القول فيه

» قوله - عالم الصور الطبيعية وهو عالم المحسوسات

» قوله - وعالم الصور القائمة - وهو عالم المثال

» قوله - وعالم المعنى - وهو عالم العقل

» قوله - فهو بعد وفاته اليق حسرة وندامة - وذلك من وجهين احدهما من جهة انفصاله عما يونسه من اللذات العاجلة والنعم الدائرة وثانيهما من جهة حرمانه عن اللذات الاجل والنعم الباقية مما يخض بالمقربين واصحاب اليمين

ص ٣٣٦ قوله - قد وهى ما هو منتهى همته - حافظ گوید

تو وطوبى ماوقامت ياز فکرها کس بقدر همت اوست

قوله - فى شهود جماله وجلاله - شاعر گوید

نه جنت جويم و نه حور نه انهار ميخواهم

بتو ارزاني اى زاهد كه من خود يار ميخواهم

شهان مملكت فردوس را بارى بدست آرید

که من درویش عالی همتم دیدار ميخواهم

« قوله - اذكون اهل الجنة - ظاهر العبارة توهم ان يكون

ذكر الحديث الشريف لبيان علة عدم القول باعتبار العينية او المثلية فى

كل واحد من الاعضاء والتخاطيط والاشكال وهوليس بمراد قطعابل العقصود الاستدلال بالحديث لعدم اعتبار العينية او المثلية فيها كما هو صريح عبارة الاسفار في المقام قال قده وكل من العينية او المثلية ايكون باعتبار كل واحد من الاعضاء والاشكال والتخاطيط املا والظاهر ان هذا الاخير لم يوجبه احد بل كثير من الاسلاميين مآل كلامهم الى ان البدن المعاد غير البدن الاول بحسب الخلقة والشكل وربما يستدل عليه ببعض الاخبار المذكورة فيها صفات اهل الجنة والنار ككون اهل الجنة جرداً مردألى آخر عبارته

« قوله - واذا الجان في الشباب - هذه العبارة ايضاً مسطورة في الاسفار قال بعد الاستدلال بالايات والاخبار على عدم اعتبار العينية او المثلية في كل واحد من الاعضاء والاشكال والتخاطيط بل يكفى العينية او المثلية في المجموع من حيث المجموع ما لفظه

فان قات فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قيل في الجواب العبارة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه ولهذا يقال للشخص من الصباء الى الشيخوخة انه هو بعينه و ان تبدلت الصور والمقادير والاشكال بل كثير من الاعضاء والقوى ولايقال نم من جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقاب لغير الجاني

« قوله - وليس لهم تعلق بما هو اعلى - لكونهم من اصحاب الشمال الناقصين في العلم والعمل او من اصحاب اليمين الكامل في العمل والناقص في العلم

ص ٣٣٧ قوله - قده فيشغلهم التعلق - هذا متفرع على المنفى

زمانا طويلا اوقصيراً حتى يصل الى المحدد فان كان لها استعداد الارتقاء الى عالم العقل المحض ترفت اليه والاتخذ فيه و ذهب آخرون الى انه لا بد من المرور الى الافلاك والخلاص منها الى عالم النور المحض واليه مال صاحب اخوان الصفا هكذا فى شرح حكمة الاشراف

« قوله - وقد علمت ان البرزخ باصطلاحه - غرضه من ذكر هذه الجملة هو تأييد ما افاده قبلا من جواز كون الملكى مظهر الملكوتى واذا كان مراد الاشرافى من البرزخ الجسم الطبيعى تكون مظهرية البرازخ العلوية للمثل المعلقة من موارد ظهور الملكوتى فى ملكى

ص ٣٤٠ قوله - طبقات من الملائكة - اما طبقات الملائكة فبحسب طبقات الافلاك مرتبة بعد مرتبة فان النفس كلما كانت اصفى تعلقت بطبقة اعلى واما انه لا يحصى عددها اى لا يحصيها النفس الانسانية فلان النفس اذا تطهر عن الارجاس الحسية وتجرد عن البدن اللحمى يحصل لها اقتدار على تكوين ما يتخيله اوتوهمه سيما اذا بلغت الى مرتبة ما فوقها يكون ما يتولد عن تصورها اعظم قدراً و اصفى جوهرأ و كلما ارتقت تكون تصوراتها الطيف وجودأ و اعلى مرتبة فيتولد من خطراتها ولحظاتها للجناب الالهى ضروب من الملائكة والحدود وغيرها كما ورد فى الشريعة

« قوله - بعضها يتعلق ببعض - كالنفوس الجزئية التى تتعلق بالاجسام العنصرية

« قوله - ثم النفس - يعنى النفس الكلى

ص ٣٣٦ قوله - قد ان الجنة فى السماء - يعنى والله اعلم ان

مظهرها السماء والا فالجنة من عالم الاخرة والسماء من نشأة الدنيا وفيها ينطوى السماء وتبدل الارض بارض اخرى فكيف تكون الجنة فيها مع عدم بقائها في الاخرة وانطوائها كطى السجل للمكتب

ص ٣٤٧ قوله - قده الا ان يبني كلامهم على مجرد الخيال - كما

تقدم نقله عن مباحثات الشيخ على وجه الترديد منه

» قوله - اذ لو كان مادياً منطبعاً - يعني ان قولهم يتعلق خيال

المتوسطين واصحاب الشمال بالفلك والجرم الدخاني يشهد على اختيارهم مجرد الخيال اذ لو كان الخيال مادياً منطبعاً في المحل الذي هو الدماغ يلزم انتفائه بانتفاء محله فلا يبقى بعد انتفاء محله حتى يطلب له موضوع التخيل اذ الحال في محل ينتفي بانتفاء محله والا يلزم انتقاله من محل الى محل آخر وهو محال لتقومه بالمحل

» قوله - ولا سيما قول الشيخ المتأله - لانه قائل صريحاً بتجرد

الخيال وبالصور المتعلقة المعبر عنها بالاشباح المثالية الا انه ذكر المظهر ايضاً وتعلق النفس للمتوسطين او اصحاب الشمال بالاشباح المثالية هو المصحح للمعاد الجسماني على مساك صدر المتألهين حسب ما يأتي فيكون مرجع قول الشيخ المتأله الى قول صدر المتألهين نعم هذا التاويل بعيد في كلام الشيخ المنكر لعالم الاشباح المثالية ومن يتبعه في الانكار

» قوله - والمصدر مضاف الى المفعول - ويصير المعنى واخذ

كل خلق راسخ نوعاً من انواع الحيوانات التي يناسبه بكونه محل ظهور ذاك الخلق فالنفس الحريضة تنتقل الى بدن النملة لغلبة الحرص على

النمل وذات الشره تنتقل الى الخنزير لغلبتها عليه وهكذا

» قوله - وقد مر ابطال التناسخ مط - اي بجميع اقسامه من

(المسخ) الذى هو انتقال النفس الانسانى بعد الموت بيدن حيوان والنسخ الذى هو الانتقال بيدن انسان و(الرسخ) الذى هو الانتقال بجسم جمادى و(الفسخ) الذى هو الانتقال بجسم نباتى

ص ٣٤١ قوله - نسميه عالم الاشباح المجردة - انما و صفت الاشباح بالتجرد لانها غير قائمة بمادة ومحل بل هى قائمة بالنفس بالقيام الصدورى نحو تعلق الوجود بالفاعل الموجد فهى واقعة فى صقع من النفس فلكية كانت النفس او انسانية

قوله - والاشباح الربانية - قال فى شرح حكمة الاشراق يعنى الاشباح العظيمة الفاضلة المليحة اذ الهائلة القبيحة التى يظهر فيها العلة الاولى (اى نور الانوار) والاشباح التى يليق بظهور العقل الاول ونحوه فيها اذ لكل من العقول اشباح كثيرة على صور مختلفة يليق بظهوره فيها وقد يكون للاشباح الربانية مظاهر فى هذا العالم اذا ظهرت فيها امكن ادراكها بالبصر الى ان قال ويجوز ان يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الانوار ولغيره من الانوار المجردة يظهر كل منها فى صورة معينة فى زمان معين بحسب استعداد القابل و الفاعل فنور الانوار و العقول والنفس الفلكية والانسانية المفارقة و غير المقارقة من الكاملين ربما ظهورا فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة الى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل ثم قال وفى نسخة (والاشباح الربانية) والاول اصح لانه اعم وان كان لهذا وجه ايضا وهوان بهذا العالم يتحقق اشباح زبانية جهنم انتهى

« قوله - قده وجميع مواعيد النبوة - قال فى شرح حكمة الاشراق من تنعم اهل الجنان وتعذب اهل النيران بجميع انواع اللذات

واصناف الالام الجسمانية اذ البدن العثالى الذى يتصرف النفس فيه حكمه
حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فان المدرك
فيهما هو النفس الناطقة انتهى

« قوله - والبرهان عليه من وجوه - لا يخفى ان هذه الوجوه
جعل فى كتب صدر المتألمين (قده) كالاسفار والشواهد و مفاتيح الغيب
اصولا للبرهان على عينية البدن المعادى مع البدن الدنيوى وقد سلك
المصنف (قده) كك فى اسرار الحكم لكنه قده جعل كل اصل من هذه
الاصولا برهاناً مستقلاً فى هذا الكتاب ولا باس به

« قوله - اذ شئىة البدن - وحاصل هذا الوجه هو ان كل مركب
مط سواء كان مركباً عقلياً من الجنس والفصل او خارجياً حقيقياً من
المادة والصورة او خارجياً اعتبارياً من الاجزاء بالاسر والهئىة الطارىة
عليها كالسرير والبيت فان تقوم حقيقته وشئىته التى هو بها هو بصورته
لابمادته او مركبا من المادة العقلية كالمهية والصورة العقلية كالوجود فى
الموجود المركب منهما فانه موجود بوجوده لابهيمته بحيث لو تقررت
الهيمية تقرراً خارجياً منفكاً عن كافة الوجودات لم تكن موجوداً و لو
كان الوجود فى الخارج منفكاً عن كافة الماهيات كان موجوداً كما فى
الحق جل وتعالى والمراد بالصورة هو المعنى الاعم من الصورة النوعية
والجسمية والهئىة الاعتبارية وما به الشىء يكون بالفعل كالنفس للحيوان
والصورة العقلية والذى يشهد على ان الشىء شىء بصورته هو ان السرير
سرير بهيمته السريرية لابهامته بحيث لو لم تتصور المادة بتلك الهيمية لم
تكن سريراً ولو زالت عنها الهيمية السريرية زال عنها اسم السرير مع ان
المادة هى هى بعينها والمادة المعتبرة فيه انما هى على وجه الابهام الاعم

زمانا طويلا او قصيراً حتى يصل الى المحدد فان كان لها استعداد الارتقاء الى عالم العقل المحض ترقى اليه والآنخلد فيه و ذهب آخرون الى انه لابد من المرور الى الافلاك والخلص منها الى عالم النور المحض واليه مال صاحب اخوان الصفا هكذا فى شرح حكمة الاشراف

« قوله - وقد علمت ان البرزخ باصطلاحه - غرضه من ذكر هذه الجملة هو تأييد ما افاده قبلا من جواز كون الملكى مظهر الملكوتى و اذا كان مراد الاشرافى من البرزخ الجسم الطبيعى تكون مظهرية البرازخ العلوية للمثل المعلقة من موارد ظهور الملكوتى فى ملكى

ص ٣٤٠ قوله - طبقات من الملائكة - اما طبقات الملائكة فبحسب طبقات الافلاك مرتبة بعد مرتبة فان النفس كلما كانت اصفى تعلقت بطبقة اعلى و اما انه لا يحصى عددها اى لا يحصيها النفس الانسانية فلان النفس اذا تطهرت عن الارجاس الحسية وتجردت عن البدن اللحمى يحصل لها اقتدار على تكوين ما يتخيله او يتوهمه سيما اذا بلغت الى مرتبة ما فوقها يكون ما يتولد عن تصويرها اعظم قدراً و اصفى جوهرأ و كلما ارتقت تكون تصوراتها الطيف و جودأ و اعلى مرتبة فيتولد من خطراتها و لحظاتها للجناب الالهى ضرر من الملائكة والحوار وغيرها كما ورد فى الشريعة

« قوله - بعضها يتعلق ببعض - كالنفوس الجزئية التى تتعلق بالاجسام العنصرية

« قوله - ثم النفس - يعنى النفس الكلى

ص ٣٣٦ قوله - قد ان الجنة فى السماء - يعنى والله اعلم ان

مظهرها السماء والا فالجنة من عالم الاخرة والسماء من نشأة الدنيا وفيها ينطوى السماء وتبدل الارض بارض اخرى فكيف تكون الجنة فيها مع عدم بقائها فى الاخرة وانطوائها كطى السجل للمكتب

ص ٣٤٧ قوله - قده الا ان يبني كلامهم على مجرد الخيال - كما

تقدم نقله عن مباحثات الشيخ على وجه التريديد منه

» قوله - اذ لو كان مادياً منطبعاً - يعنى ان قولهم بتعلق خيال

المتوسطين واصحاب الشمال بالفلك والجرم الدخانى يشهد على اختيارهم مجرد الخيال اذ لو كان الخيال مادياً منطبعاً فى المحل الذى هو الدماغ يلزم انتفائه بانتفاء محله فلا يبقى بعد انتفاء محله حتى يطلب له موضوع التخيل اذ الحال فى محل ينتفى بانتفاء محله والا يلزم انتقاله من محل الى محل آخر وهو محال لتقومه بالمحل

» قوله - ولا سيما قول الشيخ المتأله - لانه قائل صريحاً بتجرد

الخيال وبالصور المعلقة المعبر عنها بالاشباح المثالية الا انه ذكر المظهر ايضاً وتعلق النفس للمتوسطين او اصحاب الشمال بالاشباح المثالية هو المصحح للمعاد الجسمانى على مساك صدر المتألهين حسب ما يأتى فيكون مرجع قول الشيخ المتأله الى قول صدر المتألهين نعم هذا التاويل بعيد فى كلام الشيخ المنكر لعالم الاشباح المثالية ومن يتبعه فى الانكار

» قوله - والمصدر مضاف الى المفعول - ويصير المعنى واخذ

كل خلق راسخ نوعاً من انواع الحيوانات التى يناسبه بكونه محل ظهور ذاك الخلق فالنفس الحريصة تنتقل الى بدن النملة لغلبة الحرص على النمل وذات الشره تنتقل الى الخنزير لغلبتها عليه وهكذا

» قوله - وقد مر ابطال التناسخ مط - اى بجميع اقسامه من

(المسخ) الذى هو انتقال النفس الانسانى بعد الموت بيدن حيوان والنسخ
الذى هو الانتقال بيدن انسان و(الرسخ) الذى هو الانتقال بجسم جمادى
و(الفسخ) الذى هو الانتقال بجسم نباتى

ص ٣٤١ قوله - نسميه عالم الاشباح المجردة - انما و صفت
الاشباح بالتجرد لانها غير قائمة بمادة ومحل بلهى قائمة بالنفس بالقيام
الصدورى نحو تعلق الوجود بالفاعل الموجد فهى واقعة فى صقع من
النفس فلكية كانت النفس اوانسانية

قوله - والاشباح الربانية - قال فى شرح حكمة الاشراق
يعنى الاشباح العظيمة الفاضلة المليحة اذ الهائلة القبيحة التى يظهر فيها
العلة الاولى (اى نور الانوار) والاشباح التى يليق بظهور العقل الاول ونحوه
فيها اذ لكل من العقول اشباح كثيرة على صور مختلفة يليق بظهوره فيها
وقد يكون للاشباح الربانية مظاهر فى هذا العالم اذا ظهرت فيها امكن
ادراكها بالبصر الى ان قال ويجوز ان يكون جميع عالم المثال مظاهر
لنور الانوار ولغيره من الانوار المجردة يظهر كل منها فى صورة معينة
فى زمان معين بحسب استعداد القابل و الفاعل فنور الانوار و العقول
والنفوس الفلكية والانسانية المفارقة و غير المقارقة من الكاملين ربما
ظهروا فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة الى غير ذلك
من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل ثم قال وفى نسخة (والاشباح
الربانية) والاول اصح لانه اعم وان كان لهذا وجه اياً وهو ان بهذا العالم
يتحقق اشباح ربانية جهنم انتهى

« قوله - قده وجميع مواعيد النبوة - قال فى شرح حكمة
الاشراق من تنعم اهل الجنان وتعذب اهل النيران بجميع انواع اللذات

واصناف الالام الجسمانية اذ البدن المثالي الذي يتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فان المدرك فيهما هو النفس الناطقة انتهى

« قوله - والبرهان عليه من وجوه - لا يخفى ان هذه الوجوه جعل فى كتب صدر المتألهين (قده) كالاسفار والشواهد و مفاتيح الغيب اصولا للبرهان على عينية البدن المعادى مع البدن الدنيوى وقد سلك المصنف (قده) كك فى اسرار الحكم لكنه قده جعل كل اصل من هذه الاصولا برهاناً مستقلاً فى هذا الكتاب ولا باس به

« قوله - اذ شئىة البدن - وحاصل هذا الوجه هو ان كل مركب مط سواء كان مركباً عقلياً من الجنس والفصل او خارجياً حقيقياً من المادة والصورة او خارجياً اعتبارياً من الاجزاء بالاسر والهيئة الطارئة عليها كالسرير والبيت فان تقوم حقيقته وشئىته التى هو بها هو بصورته لا بمادته او مركبا من المادة العقلية كالمهية والصورة العقلية كالوجود فى الموجود المركب منهما فانه موجود بوجوده لا بمهيمته بحيث لو تقررت المهية تقرراً خارجياً منفكاً عن كافة الوجودات لم تكن موجوداً ولو كان الوجود فى الخارج منفكاً عن كافة الماهيات كان موجوداً كما فى الحق جل وتعالى والمراد بالصورة هو المعنى الاعم من الصورة النوعية والجسمية والهيئة الاعتبارية وما به الشىء يكون بالفعل كالنفس للحيوان والصورة العقلية والذى يشهد على ان الشىء شىء بصورته هو ان السرير سرير بهيمته السريرية لا بمادته بحيث لو لم تصور المادة بتلك الهيئة لم تكن سريراً ولو زالت عنها الهيئة السريرية زال عنها اسم السرير مع ان المادة هى هى بعينها والمادة المعتبرة فيه انما هى على وجه الابهام الاعم

من الخشب والحديد وغيرهما من اى جوهر كانت والمراد بكونها معتبرة على وجه الابهام هو عدم اعتبارها فيه على وجه التعيين والدليل عليه ان اعضاء الشخص و بدنه ابدأ فى التحول والذَوْبَان و التبدل و السيلان بحرارته الغريزية المستولية عليها من نار الطبيعة والشخص هو هونفسا وبدنا وانما الحاجة الى المادة المبهمة لاجل قصور وجوده عن التفرد بذاته دون الافتتار الى حامل طبيعى فمادة الشئ، هى الحاملة لحقيقته ذاته اى وجوده ونسبتها الى الصورة نسبة النقص الى التمام فالتقص يحتاج الى التمام والتمام لا يحتاج الى النقص ولذا اى لاجل كون الشئ شيئاً بصورته لو فرض وجود الصورة السريرية مجردة عن المادة كانت سريراً كما انها عند وجودها فى الخيال سرير بناء على التحقيق فى مجرد الخيال ولجل ذلك قالوا بان الحكمة هى صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى ومن المعلوم ان الصورة العقلية من العالم لامادة لها و اذا شاهدت شخصاً فى الطيف فقد شاهدته و يصح لك القول بانك شاهدته على نحو الحقيقة مع ان المشاهد صورته المجردة اذ المقرونة منها معها غير مشاهدة فى المنام قطعاً وهذا ظاهر جدا هذا وقد قال المصنف (قده) فى حاشيته على الاسفار ان من هذه الاصول مما يحتاج اليه ومنها ما ينتفع به وهذا مما يحتاج اليه كثيراً

ص ٣٤٢ قوله - ولذلك استتم قولهم - اى ولجل ان شئى الشئ

بصورته يصح ان يقال صورة الشئ، هى نفس مهية التى بها هو هى

« قوله - ومنها ما اشرنا اليه بقولنا وكونه - المراد بالكون

فى قوله وكونه هو الوجود يعنى ان وجود كل شئ، هو تشخصه وذلك لان

تشخص كل شئ، عبارة عن وجوده الخاص به مجرداً كان او مادياً واما

الاعراض فهي من لوازم شخصيته لامن مقوماتها و لذا يجوز ان يتبدل كمياته وكيفياته و اوضاعه من صنف الى صنف ومن نوع الى نوع والشخص هو بعينه والغرض من تاسيس هذا الاصل واعماله في المطلوب هو ان يعلم ان الموضوع للعود هو الوجود الخاص واذا كان عين التشخص فالمعاد محفوظ الهوية وان تغير كثير من احواله الدخيلة في تميزه فان التميز غير التشخص غاية الامر ان يكون التميز تفنن شخص واحد والحاصل ان الوجود والتشخص متحدان ذاتا متغايران مفهوما هذا وقد مر بعض الكلام في ذلك في مبحث المهية ونقل الاقوال في التشخص و ان هذا الذي ذكرناه من كون التشخص بالوجود هو الحق فيها

قوله - لان وجودهما الذي هو اصل محفوظ فيهما واحد -

قال قده في حاشيته على الشواهد الوجود الخاص الذي به يطرد العدم عن المهية حيثية هوية المهية وهذيتها وهوباق غير متبدل والتبدل والسيلان في مجاله لافى ذاته التي هي جهة وحدة المتكثرات وحيثية بقاء المتبدلات فالوجود هو العروة الوثقى التي لانفصام به للمهيات و لما كان في ذوات الانفس تشخصها بوجود نفسها كما ترى في بدن مثلا مع ما عليه من التغير والتبدل من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة مع بقاء شخصيته بنفسه فلا جرم يكون تشخصها اى تشخص ذوات الانفس ببقاء نفسها كما لا يخفى

« قوله - بل بعد كونها كالطبع - بناء على كون النفس جسمانية

الحدوث وروحانية البقاء كما قال قده في اول غرر النفس الناطقة انها في الابتداء حكمها حكم الطبائع المنطبعة في المادة بل انزل منها اذ لم تكن شيئا مذكورا

« قوله - والاشتداد في الوجود - هذا هو الاصل الثالث والمراد

بالاشتداد هو الحركة في الشدة وبالتضعف هو الحركة في الضعف وحاصل

هذا الوجه ان الوجود قابل للاشتداد والتضعف وان الاشتداد والتضعف حركة والحركة القطعية متصلة وان كانت غير قارة بل تدريجية و ان المتصل ولو كان غير قارة واحد و ان الواحد بالاتصال والمتصل الواحد واحد بالشخص لان الوحدة الاتصالية تساقق الوحدة الشخصية فالوجود الواحد من اول حركته في الاشتداد الى ان يبلغ ما يبلغ من مراتبه شيء واحد وان تبدل مراتبه من صنف الى صنف كما في الحركة في الكيف مثل التسود اعنى الحركة في مراتب السواد حيث ان المراتب من السواد التي هي ما فيه الحركة اصناف مندرجة تحت نوع واحد من اللون وهو السواد اذ من نوع الى نوع كما في الحركة من السواد الى الحمرة حيث ان كلا من السواد والحمرة نوع من اللون او من جنس الى جنس كما اذا تحرك في انواع الالوان الى ان ينتهي الى الشفافية اى ان يصير بلالون فانه حركة من جنس اعنى اللون الى جنس آخر كما هو واضح وفي جميع هذه الانحاء موضوع الحركة واحد ووحدته محفوظة

قوله - وقد ثبت ان اجزاء الحركة المتصلة الواحدة - اذا كانت اجزاء حركة واحدة موجودة بالفعل وعلى نعت الامتياز كان كل حد من حدودها وجزء من اجزائها منشاء لانتزاع مهية من المهيئات و مفهوم من المفاهيم ويكون كل حد من الاشد والاضعف نوعا آخر كما يقول به المشائون و اذا لم تكن كذلك بل كانت الحدود المتفاوتة كلها موجودة بوجود واحد لا يكون شيئا من تلك المهيئات التي هي بازاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها الخاص على وجه التفصيل بل لها وجود اجمالى كما في اجزاء الحديث ان الجنس والفصل يكونان موجودان بوجود واحد وليس لكل منهما وجودا منحاذا مستقلا بل يكونا موجودين

اجمالا لاعلى جهة التفصيل والذي يدل على كون الحدود والمفروضه في الاشتداد غير موجوده بالفعل انه لو كانت كذلك لزم حصول انواع غير متناهية بالفعل محصورة بين الحاصرين اما كونها غير متناهية فلان الاشتداد حركه والحركه قابله للانقسام الى غير النهاية واما انها محصورة بين الحاصرين فلانها بين المبدء والمنتهى هذا وقد تقدم شطر امن هذا الكلام في غرر اصالة الوجود عند قوله (كون المراتب في الاشتداد) (انواعاً استنار للمراد) والحاصل ان الوجود كلما بلغ الى درجة اشد تكون هي اصل حقيقته وما دونها من فروعه و لوازمه وكلما كان اقوى كان اكثر حيطة و ابط جمعية للدرجات اولاترى كيف يفعل الحيوان افاعيل الجماد والنبات مع ما يختصه من الاحساس والارادة والانسان يفعل افاعيل ما يتقدمه و يختص بالنطق والعقل يفعل الكل بالانشاء والبارى يفيض على الكل ما يشاء

ص ٣٤٣ قوله - قده ولهذا جاز كون شيء واحد - يعنى لاجل

ان التبدلات الجوهرية لا يضر بوحدة الوجود يجوز كون شيء واحد مادياً تارة وبرزخياً اخرى و عقلاً محضاً ثالثاً لان هذه مراتب وجود واحد ومع وحدة الوجود ينحفظ وحدته و لو اختلفت المراتب من الدنيوية والبرزخية والاخروية

« قوله - وبهذه القاعدة الكينونة - كما حكى عن الافلاطون من تقدم النفوس على الابدان وقد ورد في الوحي الالهى والاحاديث النورية من عالم الذر وبتلك القاعدة بنجلى سر الهبوط والعروج فان الهبوط على هذا هو سير الوجود في قوس النزول الى ان ينتهى الى عالم المادة والعروج هو سيره في قوس الصعود وانتهائه الى عالم العقل والساير في القوسين وجود واحد ويكون كل مرتبة تالية في النزول رقيقة

لسابقتها وكل تالية في العروج حقيقة لسابقتها
ثم ان اعمال هذا الاصل في المطلوب لوجهين
احدهما ان الاشتداد كما عرفت حركة والحركة متصلة واحدة
والانصال الواحد مساوق للوحدة الشخصية فالصورة البدنية واحدة وهي
في الاشتداد الى ان يتصل بالصور القائمة بالذات الغنية عن المادة من
الصور البرزخية فيتحد بها

وثانيهما ان الاشتداد اينما تحقق تحقق تغير استكمالي وفي التغير
الاستكمالي كل تال من الكمال والفعلية مشتمل على المتلو وعلى شيء
زائد فالصورة البدنية البالغة الى الكمال مشتملة على جميع درجات البدن
الديني وتقلباته بنحو اعلى واتم

« قوله - ويمكن جعل قولنا وواحد الى آخر وجهاً عليحده -
وقد جعله في الاسفار ايضاً اصلاً عليحده وجعله اصلاً سادساً وقال المصنف
قده في حاشيته على الاسفار وهذا ايضاً من الاصول الواجبة فان النفس
وان كانت واحدة الا ان لها وحدة في الكثرة كما ان لها كثرة في الوحدة
فكما ان النفس اعجوبة في الموجودات كذلك وحدتها اعجوبة في الوحدات
فهى الوحدة التي فيها كل الكثرات وجميع العوالم وفيك انطوى العالم
الاكبر فجميع ما يحس ويتخيل ويتوهم هناك من صور الاعمال والملكات
والمعاني الجزئية والكلية وغيرها مما في صقع النفس وشؤونها وفنونها
واطوارها لقد خلقكم اطواراً والكثرة في الحقيقة للمفاهيم المنتزعة من
مراتب وجودها فللنفس وحدة حقة ظلية ولو اوجب الوجود تعالى وحدة
حقة لاعددية الم تر الى ربك كيف مدظل

كيف مدالظل نقش اولياء است كه دليل نور خورشيد خداست انتهى

« قوله - كما في المتصل القار والسيال الذي - فان الوحدة الشخصية في المقادير المتصلة هي عين متصليتها وامتدادها وفي المتصل السيال كالزمان والمتدرجات الوجود عين تجرده وتقضيه

« قوله - وفي المجرد بنحو وفي المادى بنحو آخر - وذلك لان في المادى كالجسم الواحد مثلاً يستحيل ان يكون موصوفاً بالصفات المتقابلة فالجسم الواحد لا يكون موضوعاً لاصناف متضادة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والالام واللذة وذلك لنقص وجوده وضيق وعاءه عن الجمع بين الامور المتخالفة فموضع البصر في البدن غير موضع السمع وهكذا واما المجرد الواحد فانه مع وحدته يوجد فيه صورة السواد والبياض وغيرهما من المتقابلات وكما زاد الانسان تجرداً وتجوهرأ واشتد قوة و كمالاً صار احاطته بالاشياء اكثر و جمعه للمتخالفات اتم فهو يتدرج في الكمال حتى يستوفي في ذاته هيئة الوجود فيصير عالماً عقلياً مضاهياً للعالم الحسى على ما هو تفسر الحكمة

« قوله - اذ فيه شيء كالمملك - ما فيه كالمملك هو صعوده الى مرتبة العقل الفعال وما فيه كالفلك هو مقام نفسه المجردة وما فيه كالجماذ هو تنزله الى مرتبة الطبع وما فيه كالنبات هو تنزله الى القوى النامية من الغاذية وغيرها

قوله - ومنها ما اشرنا اليه بقولنا ومدة - لماتين في الاصل الاول وسائر الاصول المتقدمة ان شئية الشيء بصورته وصورة الشيء هي مهيمته التي حقيقته وتلك الحقيقة بحسب بعض مراتبها تحتاج الى المادة يريد ان يبين في هذا الاصل ان المادة المحتاج اليها في بعض المراتب لم تؤخذ على وجه الخصوص والغرض من هذا الاصل دفع توهم ان يقال

ان الذاتى لا يختلف ولا يتخلف ووجه الدفع امامن ناحية الحقيقة المحتاجة الى المادة فبان احتياجها الى المادة لنقص تجوهر صورتها كالطفل المحتاج الى المهد من غير ان يكون المهد داخل فى قوام وجوده واما من ناحية المادة فلان المادة المعتبرة فيها انما اعتبرت على وجه العموم والقدر المشترك لا لخصوص والتعيين لكى تتخلف الذات بتخلف خصوصيتها بل تكفى اية مادة كانت واذا قيل الانسان جوهر جسم نامى حساس متحرك بالارادة ناطق فالمعتبر من الجوهر فيه اعم من المادى والمجرد والمعتبر من الجسم فيه اعم من الطبيعى العنصرى والمثالى و من الحيوة اعم من الدنيوية والاخرية ومن النمو اعم من النمو الطبيعى والمعنوى ومن الاحساس اعم من الاحساس بالمشاعر كما فى هذه النشأة و من العلم الحضورى بالمحسوسات ومن الحركة بالارادة اعم من التحريك بالقوة المنبثة العاملة ومن التحريك بالقدرة الروحية والذى هو على وجه الخصوص هو فصله الاخير الذى هو الناطق والصورة التى هو بها هو وجوده الخاص الذى به تشخصه بمعنى ان الفصل الاخير هو الذى يعبر عنه تارة بالنفس واخرى بالفصل الحقيقى لا المنطقى و نالته بالصورة لان الصورة والفصل الحقيقى متحدان وانما التفاوت بينهما بنحو اعتبار بشرط لا فى الصورة ولا بشرط فى الفصل و رابعة بالوجود و لان الوجود هو المشخص حقيقة كما مر مراراً

قوله - فالنفس التى هى الصورة الاخيرة - يعنى ان التى ان شئت عبر عنها بالنفس وان شئت عبر عنها بالصورة الاخيرة وان شئت عبر عنها بالفصل الاخير وان شئت عبر عنها بالوجود الخاص لكونها معينة فاذا دبرت اى جسد كان من العنصرية والبرزخية فالجسد المدبر بها وان

تفاوت بالعنصرية والبرزخية لكنه بسبب وحدة مدبره متحد فمابه الاتحاد في الاجساد المتفاوتة هو النفس فكما ان الجن مثلا اذا تصور بصورة انسان ثم طير ثم نور يكون هو هو فكذلك الانسان المتصور بصورة العنصري والبرزخي هو هو سيما اذا كانت الهيئة محفوظة اذا كان حشره بصورة تكون كل من يراها بقول هي صورته التي كانت في الدنيا

ص ٢٢٥ قوله - قده وانما كانت مدفوعة - وتوضيح الدفع على

هذه الطريقة يتوقف على بيان امور مر اكثرها في الاصول المتقدمة الاول ان صورة الغذاء وشكله لا تعتبر في التغذية وهذا ما اشار اليه بقوله اذ صورة لصورة لا تنقلب والذي يوضح ذلك هو ان الخبز الذي هو غذاء الانسان لا يصير بصورته الخبزي جزء من بدنه بحيث يكون بعد ان صار جزء منه محفوظاً خبزته بل هو يصير دماً والدم النقي المتغير بالتغيرات الاربعة هو الذي يصير جزء منه وكذا اشكاله من الاستدارة او الاستطالة او غيرهما من الصور فلا مدخلية لها في الجزئية كما لا يخفى

الثاني ان هذه الصور الواردة على مادة واحدة التي بينها التزاحم في افق الزمان بحيث لا يجتمع اثنان منهما في مادة واحدة في زمان احدى لورأيته لتحكم عليه بانه خبز وفي عين كونه خبزاً بدن انسان مجتمعات في وعاء الدهر والمراد بوعاء الدهر ان هذه المتغيرات لها نسبة بعضها الى بعض فالحادث اليومى له نسبة الى الامس ونسبة الى الغد وبهذه النسبة لا يجتمع ما في اليوم مع الامس والغد لانه في هذا النظر مأخوذ على نحو يكون بعد الامس وقبل الغد والمأخوذ على وجه يكون بعد الامس وقبل الغد لا يعقل ان يكون مع الامس والغد ولها نسبة الى الامر الثابت الذي خارج عن افق الزمان فهذه المتغيرات بهن، النسبة اعنى نسبتها الى الامر الثابت هي

الدهر ولا تغيير فيها اي في نسبتها الى ذلك الامر الثابت وقد قيل في تمثيل ذلك بانه اذا كان خيطاً ممتداً مشتملاً على الوان مختلفة بحسب اختلاف قطعاته بان كان قطعة منه ابيض وقطعة اخرى اسود وهكذا ثم ارسل من فوق الى سفلى ومر على نقبة في داخل تلك النقبة ناظر يري ذلك الخيط تدريجاً على حسب مرور قطعاته على سطح تلك النقبة فلقطعات ذلك الخيط نسبة بالنظر الى من يراها من داخل النقبة المحجوب بها و نسبة الى من يراها من فوق الذي يكون طرف الخيط بيده ويمده الى السفلى ويمر بامداده الى سطح النقبة فالوان هذه القطعات بالنسبة الى من يراها من داخل النقبة غير مجتمعات بل يري لون القطعة الاولى اولاً ثم عند مرور تلك القطعة عن مد نظره يري القطعة الثانية وهكذا الى آخر القطعات وذلك لانه محجوب في داخل النقبة وتكون النقبة مانعة له عن ان يري ما تجاوز من الالوان عن النقبة اولم يصل بعد اليها بل لا يري من الالوان الا ما يحاذي النقبة ونسبة بالنظر الى من يري تلك القطعات من فوق السطح الذي بيده رأس الخيط الممدود و جميع تلك القطعات مجتمعات عنده ثابتات لديه لا يحجب شيء منها عنه ولا يغيب ولا يمنع النظر الى احديها عن النظر الى القطعة التي فوقها او تحتها بل الكل منظورة عنده بنظرة واحدة على ما هو معنى (ليس عند ربك صباح ولا مساء) فهذه القطعات المتدرجة بالنظر الى تدرجها في الوجود تسمى بالموجود في عالم الزمان وهي بما هي ثابتات تسمى بالموجود في عالم الدهر وهذا معنى ما يحكى عن المحقق الداماد قده من ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر وهذا وبنظر ادق كل صورة وجدت فهي لا تنعدم لا بخصوصيتها ولا بطبيعتها الموجودة بعين وجود

خصوصيتها اما من حيث خصوصيتها فلان رفع صورة خاصة عن مادة في وقت في الحقيقة انما هو بارتفاع تلبس المادة بها في المستقبل بالنسبة الى زمان تلبسها به اذ ليس خلعها عنها بارتفاع تلبسها عنها في زمان التلبس فاذا كانت المادة في الساعة الاولى من النهار متلبسة بصورة الخبز مثلا فخلع صورة الخبز عنها انما هو بارتفاع صورة الخبز عنها في الساعة الثانية المتصلة بالساعة الاولى واما الصورة الخبزية التي كانت المادة متلبسة بها في الساعة الاولى فهي غير مرتفعة ازلا وابدأ واما من حيث الطبيعة فلان ارتفاع الطبيعة انما هو بارتفاع جميع افرادها كما ان تحققها بتحقيق فرد ما منها لكن افراد الصورة ما ارتفعت بجمعها لوجهين (احدهما) ما تقدم في وجه عدم ارتفاع الخصوصية من كون الخلع بارتفاع الصورة في المستقبل الذي لم يكن زمان التلبس لا بارتفاعها في زمان التلبس (وثانيهما) ان ارتفاع الصورة عن المادة في زمان ارتفاعها فانما هو باعتبار وصف الناسوتية والهولائية والافهية باقية بوجودها الماكوتية من مثالها الاصغر والاكبر وفي النفوس الكلية وفي عالم العقل المعبر عنه بعالم الالواح القدريّة واللوح المحفوظ وبعبارة اصرح في علم الله الذي لا يجوز عليه التغير والزوال وحيث ان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع افرادها فهي باقية ولو ببقائها في علم الله سبحانه الذي لا يزول ابدأ

الامر الثالث ان تشخص كل انسان انما هو يكون بنفسه لا ببدنه

وقد مر هذا الامر في الاصول المتقدمة

الرابع ان البدن المعتبر فيه امر مبهم لا تحصل له الا بنفسه و ليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة وهذا الامر ايضاً قد تبين في الاصول

المتقدمة

الامر الخامس كما ان نفسية النفس !نما هي مادامت متعلقة بالبدن
وتكون اضافة النفس الى البدن مأخوذة في نفسيتها وان لم تكن مأخوذة
في اصل حقيقتها كما مر سابقاً كذلك بدينية البدن انما هي مادام محل
تعلق النفس ومورد اضافتها فكما انه عند انقطاع النفس لا تبقى نفسية
النفس وان بقي اصل حقيقتها كذلك لا تبقى بدينية البدن وان بقي من
حيث انه جسم فالمرتفع بعد انقطاع النفس عن البدن هو بدينية البدن والباقي
منه هو كونه جيفة وجسماً وتسمية الجيفة بدنا من باب تسمية الشيء
باسم ما كان كما في قوله تعالى (آتوا اليتامى اموالهم) يعنى من كانوا يتامى
لوالدين يكونوا يتامى في حال تلبسهم باليتيم فالجيفة التي كانت متعلقة
للنفس لا يكون بدنا بالفعل وانما كانت بدنا في حال التعلق وحشر الانسان
انما هو ببدينه وبدنه هو ما يكون متعلق نفسه بالفعل وهو بدنه البرزخى
والاخرى الذى عرفت انه عين البدن الدنيوى الا انه مسلوب عنه وصف
الدنياوية ومرتفع عنه حيثية الهيولانية التي هي الجهة القوة فما كان هو
في النشأة الاولى به بالفعل فهو حائز له على النحو الاتم وما هو مرتفع عنه
فهو جهة النقض والقوة واذا تبين تلك الامور نقول حشر الابدان يوم القيمة
هو بان يبعث ابدان من القبور اذا رما احد كل واحد منها يقول هو هو
ذاك البدن الدنيوى ولا يلزم من ذلك ان يكون غير متبدل الوجود والهوية
بل مع تبدل وجوده بحر كنهه الجوهرية مع انخفاض وحدته بحيث يكون
هو هو كما لا يلزم ان يكون مشوه الخلق والاقطع والاعمى والهرم محشوراً
على ما كان من نقصان الخلقة وتشويه البنية كما لا يلزم ان يكون حسن
الخلق والصورة محشوراً على ما كان عليه من الحسن والكمال بل يحشر
على صور يحسن عندها القردة والخنزير كما في الخبر و حاصل دفع

الشبهة على هذه الطريقة ان الذي يصير ما كولا للاكل من بدن الماكول هو مادته لاصورته والذي يحشر من بدن الاكل والماكول هو الصورة لانه بذاته يحشر وشيئية ذاته بصورته والصورة المحشورة من الماكول لم تصر جزئاً من بدن الاكل والصورة المحشورة من بدن الاكل ايضاً لم تصر صورة الماكول (اقول) هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذه الطريقة ولكن الانصاف انه عين انحصار المعاد بالروحاني لكن بعبارة اخفى فانه بعد فرض كون شيئية الشيء بصورته وان صورة ذات النفس هو نفسه وان المادة الدنيوية امكان عدم مدخليتها في قوام الشيء لا يحشر وان المحشور هو النفس غاية الامر اما مع انشائها لبدن مثالي قائم بها قياماً صدوريا مجرداً عن المادة ولو ازمها الا المقدار كما في نفوس المتوسطين من اصحاب الشمال او اصحاب اليمين واما بدون ذلك ايضاً كما في المقربين (ولعمري) ان هذا غير مطابق مع ما نطق عليه الشرع المقدس على صاعده السلام والتحية وانا اشهد الله وملائكته وانبيائه ورسوله اني اعتقد في هذه الساعة وهي ساعة الثلاث من يوم الاحد الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ١٣٦٨ في امر المعاد الجسماني بما نطق به القرآن الكريم واعتقد به محمد صلى الله عليه وآله والائمة المعصومون صلوات الله عليهم اجمعين وعليه اطبقت الامة الاسلامية ولا انكر من قدرة الله شيئاً ويعجبني في ذلك كثيراً قول المولوى في المثنوى في منكر الحشر الجسماني حيث يقول

پس مثال تو چه آن حلقه زنی است

کز درونش خواجه گوید خواجه نیست

حلقه زن زین نیست پندارد که هست

پس ز حلقه بر ندارد هیچ دست

« قوله - بل هي موانع - الظاهر ان تكون في العبارة سقط وحق
 العبارة بل هي من الموانع او بل هي مانعة
 « قوله - والصورة المطلقة من المصاحبات - الظاهر ان يكون
 مراده من الصورة المطلقة هي الاشكال العرضية اذ هي التي تكون من
 الاتفاقيات وقد صرح في اسرار الحكم في هذا المقام بهذه العبارة (وشكلها
 در غذاها صحابت اتفاقيه دارند)

« قوله - ففي وعاء الدهر قد مر معناه - وقد اوضحناه ايضاً
 في الحاشية الطويلة التي كتبناها عند قوله وانما كانت مدفوعة فراجع ص ٤٥٦
 قوله - عنده اي عند الدهر - مراده ان كلمة (هـ) في قوله
 عنده اما ضمير يرجع اما الى الدهر المذكور في العبارة صريحاً او الى
 الواقى المدلول عليه بكلمة قد وقى واما الى الله سبحانه فانه وان لم يكن
 مذكوراً في العبارة لكنه متعين في المقام للمرجعية فلا يحتاج الى الذكر
 واما انه اسم للهوية الصرفة ولا يكون ضميراً والهوية الصرفة اشارة الى
 مرتبة الاحدية كما مر غير مرة

ص ٣٤٦ قوله - مراتب السيال اي العالم السيان - كلمة مراتب
 السيال نائب عز فاعل تبلى والمعنى انه يظهر العالم السيال الزماني مع
 كل حركة وسكون عند انخزال الزمان اي ارتفاع غطاءه و حجابها فان
 الزمانيات المتقدمة علينا مثل حوادث زمان نوح و ابراهيم و نحوهما
 محجوبة عنا لوقوعها في زمان ووقوعنا في زمان آخر و يكون زمانها
 و زماننا حاجباً عن ظهورها عندنا وعند ارتفاع الزمان بطي منشئه الذي
 هو الفلك في يوم (يطوى السماء كطى السجل للمكتب) يكون جميع العالم
 السيال حاضراً حضوراً دفعياً دهرياً فهو كتاب تكويني آفاقي لن يغادر

صغيراً ولا كبيراً

« قوله - ويمكن ان يكون المراد ذكر الكتاب الانفسى - لما
فسر الكتاب فى قوله فذلك الكتاب بالكتاب التكوينى الذى هو كل العالم
السيال الزمانى من علوه وسفله بسيطه و مركبه اراد ان يفسره بوجه
بالنفس الانسانى التى هى صحيفة الاعمال ولا يخفى ان ذكر الكتاب فى
المقام على التفسير الاول من باب كونه المقصود بالذكر لكون الغرض
دفع شبهة الاكل والمأكل عن المعاد الجسمانى و بانبات ظهور جميع
السيالات التى منها الصور عند ارتفاع الزمان تنحل الشبهة كما لا يخفى
وعلى التفسير الثانى يكون ذكره استطرادياً اذ لا يتعلق دفع الشبهة بالكتاب
الانفسى ووجه مناسبة ذكره فى المقام هو مناسبة نشر الصحف مع المعاد
الجسمانى كما لا يخفى واما بيان ان النفس هى الكتاب الذى لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فهوبان النفس فى افعالها الحسنة او السيئة
مستمدة بحندين من الملائكة احدهما الجند الهادى وهم من اصحاب اليمين
وثانيهما الجند المقوى وهم من اصحاب الشمال وانما سميانهم باصحاب
الشمال فى مقابل الجند الهادى لان الهداية اشرف من التقوية فرتبة الهادى
اعلى من المقوى والافكلاهما من الكرام الكاتبين اما انهم الكرام كما
قال الله سبحانه كرام بررة فلا تتفاح العبد بكرمهما و اما انهم الكاتبون
فلانباتهما الحسنات والسيئات فى صحائف طويلة مطوية فى سر القلب حتى
لا يطلع عليه فى هذا العالم فانهما وكتبتهما وخطهما وصحائفهما وجملة
ما تعلق بهما من عالم الغيب والملكوت وكل ما من عالم الملكوت لا تدرك
فى هذا العالم لان هذا عالم الشهادة ثم تنشر هذه الصحف مرتين مرة
فى القيامة الصغرى التى عند الموت حسب ماياتى ومرة فى القيامة الكبرى

هذا وبوجه آخر ان النفس يمكن ان يقال انها باطن صحيفة الاعمال
بمعنى انها مصدر الاعمال لان الاعمال تصدر عن مبادئ هي حالات للقلب
وان كانت الاعمال ايضاً منشاء لتحقق الحالات على ما قيل من ان العلم
هو الاول يعنى يصدر منه العمل والعلم هو الاخر يعنى يتحقق من العمل
ولذا يقول في المثنوى

هر كه باشد زشت گفتش زشت دان هر چه گويد مرده آنرا نيست جان
گفت انسان پاره زانسان بود پاره ای از نان يقين هم نان بود
وكيفما كان ففى النفس تتحقق صور الاعمال من ثلاثة وجوه

الاول حضور صورها الخيالية والوهمية والعقلية

والثانى حضور الملكات الحاصلة من تكرارها فى جوهر النفس بحيث
هى هى وهذا الترقى هو المقصود من عبارة المصنف فى الحاشية بقوله بل
اغرز واقر

والثالث حضور الصور الجسمانية المتشبهة التى اظلال تلك الملكات
المناسبة لها كالصور الطيبة الزكية الناشئة عن الملكات الحميدة رزقنا الله
تعالى اياها او الصور القبيحة الناشئة عن الملكات الخبيثة اعاذنا الله وجميع
شيعه امير المؤمنين عليه السلام منها بحق ولى العصر عجل الله تعالى فرجه

« قوله - فيكون المراد - يعنى اذا كان المراد من الكتاب فى
فذلك الكتاب هو الكتاب الانفسى ويكون ذكره بالعرض يكون المراد
من مراتب السيال هو الانسان السيال نفساً و بدنأً لالعالم انسيال
الزمانى برُمَّته وذلك لان كلمة ذلك فى قوله فذلك الكتاب اشارة الى
السيال فى قوله مراتب السيال ومع كون المراد من الكتاب هو النفس بصير
المعنى هكذا فذلك السيال هو الكتاب الانفسى وكون السيال كتاباً بنفسيا

انما يتم اذا كان المراد به الانسان السيال نفساً وبدناً لا العالم السيال برمته
 واما سيالية الانسان نفساً فلترفعه عن مقام الطبع الى ان ينتهي الى مرتبة
 العقل الفعال واما بدناً فلوصوله عن مرتبة التراب الى البدن العنصري
 الى البرزخى الى الاخرى

« قوله - ففي تلك النشأة يتلى الكتابان - اى الكتاب

التكويني الافاقى والكتاب الانفسى

« قوله - يستشعر هناك - اى فى النشأة الاخرى يستشعر بما

اعطى فى النشأة الاولى ويدرك بالعلم التركيبي ما يدرك اى انه وان كان
 فى الدنيا عالماً بما اعطى لكنه ليس بعالم بعلمه وفى الاخرى يعلم بعلمه
 وبصير الغيب له شهادة والسر علانية والخبر عياناً فيكون حديد البصر كما
 فى قوله تعالى (فبصرك اليوم حديد) قارياً لكتاب نفسه على ما فى قوله
 تعالى اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عايمك حسيباً ومن كان فى هذه النشأة
 اعمى عن مشاهدة نفسه ومعجوباً عن مطالعة كتابه الذى هو نفسه فهو فى
 غفلة من صحيفة باطنه وحساب سره ويقول عند كشف الغطاء مال هذا الكتاب
 لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيتها ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك
 احداً ومن كان اعمى بنفسه فهو فى عمى من ربه ولذا قيل فاعرف نفسك تعرف ربك

« قوله - بل تجسم الاعمال - لما ذكر اولاً ما هو الثابت بالبرهان

بالتناسخ الملكوتى وكان اطلاق التناسخ عليه من باب المشاكلة وكانت
 العبارة الاخرى ان يعبر عنه بتجسم الاعمال اضرب عن التعبير بالتناسخ
 الملكوتى بكلمة بل وقال بل تجسم الاعمال

ص ٣٤٧ قوله - بل هو امر ثابت بالبرهان - اما اثبات تجسم

الاعمال بالبرهان فيبانه على نحو الاجماف ان يقال قد اتضح بالبرهان

والوجدان من ان الشيء بحقيقته وما عيته يوجد في الذهن لا بصورته وشبهه وقد حقق ذلك في مبحث الوجود الذهني بمالا مزيد عليه و انما التفاوت بينه في الخارج وبينه في الذهن بحسب التفاوت في الوجودين فمهيبة النار الموجودة في الخارج التي يترتب عليها الاحراق والاضائة والحرارة ونحوها بعينها تلك المهية في الذهن ولكن لا يترتب عليها شيء من تلك الانوار الخارجية زانما يترتب عليها آثار الكيف النفساني ومنشاء التفاوت انما هو تفاوت نشأة الوجود خارجاً وذهناً فمهيبة النار اذا ظهرت بالوجود الخارجى تفعل في جسم قابل للاحراق فعلها فتصيرها ناراً مثلها واذا وجدت في مادة اخرى كالقوة الحسية او الخيالية تأثر اثر آخر غير ما ظهر منها في النشأة الاولى واذا وجدت في القوة العاقلة يكون لها اثر آخر غير ما ظهر منها في النشأتين المتقدمتين والنار هي في النشأت الثلاث الا ترى الى الشيء المبصر مثلاً فانه انما يظهر لحس البصر اذا كان محفوظاً بالجلابيب الجسمانية ملازماً لوضع خاص و توسط بين القرب والبعد المفرطين وهو يظهر في الحس المشترك عرياً من تلك الامور التي كانت شرط ظهوره لذلك الحس فالظاهر في النشأت مهية واحدة لكنها تتجلى في كل موطن بصورة وتتشان في كل عالم بشان وتزيباء في كل نشأة بزى وتسمى في كل مقام باسم فتتجسم في مقام و تصير عرضاً في مقام آخر واصل ذلك كله هو امكان تفاوت آثار الشيء بحسب نشآت وجوده مع كونه هو هو بحسب مهية

واما كونه محققاً عند اهل الكشف والعيان فلما شاهدوها اصحاب الكشف في مكاشفاتهم و وصلوا اليها في ذوقياتهم وحكى الشيخ البهائي قدس سره في شرح الحديث التاسع والثلاثون عن بعض اصحاب القلوب

ان الحيات والعقارب بل والنيران التي تظهر في القيامة هي بعينها الاعمال
التيحة والاخلاق الذميمة والعقائد الباطلة التي ظهرت في هذه النشأة
بهذه الصورة وتجلبت بهذه الجلايب كما ان الروح والريحان والحدور
والثمار هي الاخلاق الزكية والاعمال الصالحة والاعتقادات الحققة التي
برزت في هذا العالم بهذا الزى انتهى

و اما كونه مستفاداً من ارباب الشرائع والاديان فلما نطق
به من الايات والاختبار الدالة عليه بحيث يكون صرفهما عما هو الظاهر
فيهما بعيداً جداً كقوله تعالى (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً
وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امداً بعيداً)

وقوله تعالى يومئذ يصدر الناس اشتاتاً ليروا اعمالهم فمن يعمل
مثقال ذرة خيراً يره ومن جعل التقدير ليروا جزاء اعمالهم ولم يرجع
ضمير يره الى العمل فقد ابعد

وقد قال بعضهم ان اسم الفاعل في قوله تعالى يستعجلونك بالعذاب
وان جهنم لمحيطه بالكافرين ليس بمعنى الاستقبال لكي يكون المعنى
انها ستحيط بهم في النشأة اخرى بل هو على حقيقته من معنى الحال فان
قبائهم الخلقية والعملية والاعتقادية محيطه بهم في هذه النشأة وهي
بعينها جهنم التي ستظهر عليهم في النشأة الاخرية بصورة النار وعقاربها
وحياتها وقوله تعالى اللذين ياكلون اموال اليتامى ظلماً انما ياكلون
في بطونهم نادراً وقوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً
وقوله تعالى اليوم لا تنظلم نفس شيئاً ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وفي
الاحاديث الشريفة النورية من ذلك ما لا يحصى وحديث قيس بن عاصم عن
النبي ﷺ معروف وفي كتب اصحابنا مشهور

« قوله - خلقه الانسان - ضمير خلقه يرجع الى الانسان من باب الاضمار قبل الذكر يعنى الانسان باعتبار خلقه امامك او حيوان شهى او حيوان سبع او شيطان فملك اذا كانت الملكات الحسنة مستعلية عليه والاعمال الصالحة تصدر منه وحيوان شهى اذا كانت القوة الشهوية مسلطة عليه وحيوان سبع عند غلبة سلطان الغضب عليه وشيطان اذا سيطر عليه الوهمية الشيطانية

ص ٣٤٨ قوله - فى صقع نفسه انطوت - فان الصور المقدرية

والاشكال والهيئات الجرمية كما يحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعدادها و انفعالها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية وحيثياتها الادراكية وذلك كما فى اختلاف صور الانسان والفرس والشجر فى الماء من الجهات الفاعلية لامن الجهات القابل لان طبيعة الماء واحدة فالصور المتخيلة التى عرفت انها موجودة لا فى المادة موجودة بصرف انشاء النفس اياها ناشية عن بروز خلق او حال فى النفس منشأ لانشائها فكلها قائمة بالنفس قيام صدور لاجلوه وهذا معنى انطوائها فى صقع النفس

« قوله - وجنة عرضها الارض والسماء - قال فى كتاب المحبة

من الاحياء لذة مطالعة جماله وجلاله تعالى ومعرفة صفاته وفعالى تعالى ونظام مملكته من اعلى العرش الى تحت الثرى خالية عن المزاحمات والمكدرات متسعة للواردين عليها لا يضيق عنهم بكثرتهم دائما وانما عرضها من حيث التقدير السموات والارض واذا خرج النظر عن المقدرات فلا نهاية لعرضها فلا يزال العارف بمطالعتها فى جنة عرضها السموات والارض يرتع فى رياضها ويكرع فى حياضها ويقطف من ثمارها وهو آمن من انقطاعها اذ ثمار الجنة غير مقطوعة ولا ممنوعة من غير ان يضيق بعضهم على بعض اصلا انتهى بمعناه

قوله - قد عرفت الايمان بالتصديق - الايمان في اللغة بمعنى التصديق المطلق قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق وفى الحديث النبوى الايمان ان تؤمن بالله و ملائكته الحديث اى تصدق وقد وقع الخلاف فى تعريفه اصطلاحا فى كونه نفس التصديق بما جاء به النبى ﷺ بالضرورة او هو مع الاقرار به لسانا او هما مع العمل بالجوارح بالطاعات كلها فرضا و نفلا كما عن عبد الجبار والطاعات المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل كما عن الجبائين واكثر المعتزلة ولاينبغى الاشكال فى خروج العمل عن ماهية الايمان وترتب العمل على الايمان كما ياتى من امكان كون المؤمن فاسقا وانما الكلام فى كونه نفس التصديق بما ثبت كونه من الدين ضرورة كما عليه الاشاعرة او انه عبارة عن التصديق بالقلب والاقرار باللسان معا كما عليه فى التجريد ومختار المصنف قده فى الكتاب هو الاول لانه قسم الايمان الى الايمان باللسان والى الايمان بالجنان فلذلك قال وقد بدا لسانا او جنانا الخ لكن التحقيق ان يقال انه يختلف بالنسبة الى ما ترتب عليه من الانار فى الدنيا والعقبى اما بالنسبة الى الدنيا فبالنسبة الى ترتيب احكام المسلم عليه من الطهارة والتورث والازدواج والدفن فى مقابر المسلمين فلعله يكفى الاقرار باللسان و لو علم منه الجحود بالقلب كما كان هو المعمول مع المناققين فى صدر الاسلام من معاملة المسلمين معهم ولو كانوا فى الدرك الاسفل من النار كما انه لا يعامل مع المنكر باللسان معاملة احكام المسلمين و لو علم من قلبه تصديقه بضروريات الدين بالجنان حيث ان المدار فى ترتب تلك الاحكام الدينوية على الاقرار باللسان كما ثبت فى الفقه واما بالنسبة الى الانار الاخرية والخلاص

من الخلود في النار اعاذنا الله الكريم منه ومنها فلا ينفع الاقرار باللسان فقط مع الجحود في القلب كما نطق به الايات الواردة في ذم المنافقين ولعل السرفي ذلك ان اللسان والاقرار به كلها من عالم الشهادة والاقرار باللسان الذي هو مع اللسان من عالم الشهادة انما ينفع في عالم الشهادة و لذا يترتب عليه احكام المسلم في الدنيا واما الاثار المترتبة في الآخرة فلا بد من ان يكون من مؤثر الذي من عالم الآخرة وهو القلب و يوضح ذلك ما افاده هؤلاء المحققون من كون الدار الآخرة من منشآت النفس على حسب ما عليه من الحالات والملكات ومن ذلك يظهر انه يمكن القول بفائدة التصديق القلبي فقط للخلاص من الخلود ولومع الانكار باللسان جعلنا الله سبحانه من المؤمنين بالقلب واللسان ورزقنا ايماناً ثابتاً مستقراً المستودعاً بـ كرمه

« قوله - فتقابله معه تقابل العدم والقنيه - و يترتب على ذلك انتفاء الوساطة بين الكفر والاسلام في الانسان الذي هو المحل المقابل للاسلام بخلاف ما جعل الكفر وجودياً وهو الجحد والانكار لكي يكون تقابلهما بالتضاد فانه تتحقق الوساطة بينهما ح وهو الذي لا مصدق ولا جاحد فانه ليس بمسلم ولا كافر

ص ٣٤٩ قوله - قد علف افنان جمع فنن - الفنن بفتح الفاء والنون بمعنى الغصن والافنان جمع منه بمعنى الاغصان و يجمع الافنان على الافانين جمع جمع الفنن والافنان جمع الفن بمعنى النوع والاسلوب و يجمع الفن على الفنون ايضاً فيقال هو رجل ذو فنون اي ذو انواع من العلوم لا ينحصر علمه في نوع واحد فعلى الاول يصير كل من كفر بالجحود وكفر النفاق وكفر اليهود بمنزلة الغصن لشجرة الكفر وعلى الثاني يصير

كلامها من انواعه

« قوله - بسنخها لايشيب - الشوب بمعنى الخلط و كلمة بسنخها متعلقة بقوله لايشيب يعنى يراقب السالك ايمانه لكى لا يختلط بروح معانى هذه الثلاثة الاخيرة اعنى الاعراض عن طاعة الامام والجهل والفسوق فان هذه الثلاثة وان لم تكن كفرة بحسب ظاهر الشرع لكنها كفر على طريقة اهل السلوك وبرشد اليه ما ورد من الاخبار من انتفاء الفائدة فى الايمان الخالى عن الولاية وهى اكثر من ان تحصي

« قوله - وليس بين المنزلين - كما قال فى التجريد والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافاً للمعتزلة ولعل منشاء الخلاف هو جعل اصطلاح فى الايمان باعتبار الطاعات فيه بفعل جميع الواجبات وترك جميع المحرمات ولا يخفى انه على هذا الاصطلاح يكون الفاسق كافراً لامؤمناً ولا مشاحة فيه الا ان الايمان الذى موضوع للاحكام الدنيوية والاخرية لا ينطبق عليه

« قوله - وعند اهل السلوك من اقسام الكفر بمعنى آخر وهو الكفر بحسب الطريقة عند اهل السلوك

ص ٣٥٠ قوله - كالوفاء بالعهود - الوفاء بالعهود مثال للمصدق

بالفعل

« قوله - ولذا يكذب كذباً فعلياً - اى لما كان الصدق متقسماً الى الصدق فى القول والى الصدق فى الفعل كان الكذب ايضاً كك قولياً وفعلياً فالكذب القولى من قول القائل اياك نستعين مخاطباً به الحق تعالى مع انه لا يستعين به والفعلى فى استعانته بغيره ولا يخفى ان مرتبة الكذب القولى فى قوله اياك نستعين متقدم على الفعلى ولعل قول المصنف كذباً

فعليا اولا وقوليا ثانيا سهو من القلم او من الناسخ

« قوله - فريدة في الانابة - الانابة هي الرجوع من اناب ينيب انابة اذا رجع ومنه قوله تعالى دعاه به منيبا اليهاى بالتوبة واليه انيب اى ارجع اليه مقبلا اليه بالقلب و لعلها عبارة عن صدق التوبة والوفاء بها فتكون منزلتها من التوبة منزلة التحلية من التخليه فالتوبة متقدمة على الانابة كما ان التخلية متقدمه على التحلية

فكيف ترى ليلى بعين ترى بها سواها وما طهرتها بالمدامع
« قوله - انابة بالقلب - والانابة تارة باللسان وهى ذكر الله سبحانه باللسان على كل حال فى الخلاء والملاء والانابة بالاركان وهى ان يكون ما يصدر منه من افعاله الجوارحى مرضيا له سبحانه والانابة بالقلب وهى ان يكون مراعي لقلبه ان لا يخلو عن التوجه اليه بل لا يخطر بباله غيره

« قوله - هو المراقبة - المراقبة هى ملاحظة الرقيب وانصراف الهم اليه وقد عرفها بانها صيانة النفس لكيفا تقع فى الزلات وحرصتها عنها قال الغزالي فى الاحياء وهى حالة للقلب يشمرها نوع من المعرفة وتثمر تلك الحالة اعمال فى الجوارح فالمعرفة التى ثمرتها تلك الحالة فهى العلم بان الله مطلع على الضمائر عالم بالسرائر رقيب على الاعمال وان سر القلب فى حقه مكشوف كما ان ظاهر البشرية للمخلق مكشوف والحالة التى ثمرتها تلك المعرفة مراعاة القلب واستعماله لجنابه تعالى والتفاتة اليه وانصرافه اليه

« قوله - وحذوها طاعاتك - المحاسبة هى النظر فى رأس المال وفى الربح والخسران لكى يتبين له التساوى او الزيادة او النقصان

حتى يعلم انه مغبون او مغنوم او ملعون ففى التساوى مغبون لصرف رأس ماله الذى هو العمر فيما لا يربح له و عند زيادة معصيته على طاعته عليه النكال الا ان يتدارك بالطاعة وفى زيادة الطاعة له الغنم لكن يجب عليه موازنة طاعته بنعمة تعالى التى لا تحصى

ص ٣٥١ قوله - قد ه فى حساب الخواطر الربانية - الخواطر الربانية وهى المسماة بنقر الخواطر وتعرف بتسليط الحق جل جلاله العبد بافعال الخير واقوائه اياه بايجاد اسبابها واعداد مقدماتها والخواطر الملكية هى الالهامات الغيبية نحو ما فيه الصلاح من المفروض والمندوب والخواطر النفسانية المسماة بالهواجس هى ما يدعو الى ما فيه حفظ النفس وان لم يكن مخالفا للشرع والخواطر الشيطانية هى ما يدعو الى مخالفة الشرع

« قوله - وطالب القربة من غير غرض - وهذا اعلى درجة الاخلاص قال الشيخ فى مقامات العارفين من الاشارات العارف يريد الحق لاشىء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة و ان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعى وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الوسطة الى شىء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه

» قوله - وكذا طامع الثواب بعمله مستعيب - وقد قال الشيخ فى النمط التاسع ايضا المستحل توسط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة فى استطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون مشتاق اليها غافل عما ورائها و ما مثله بالقياس الى العارفين الامثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرس عليها

البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عانفين لها عاكفين على غيرها كك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا لئلا يستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليحوّله في الآخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم شهوى ومشرب هينئى ومنكح بهئى واذا بعث عنه فلا مطمح لبصره فى اولاه واخراه الا الى لذات قبقة وذذبته والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبدولا له بحسب وعده

« قوله - ص ع ان ديب الشرك فى امتى اخفى - ولعل الوجه فى التعبير بالشرك الخفى هو كون عمل غير المخاص بصورته لله سبحانه فالمرأى يعظم فى قلبه الناس فاقتضت تلك العظمة ان يسجد ويركع فيكون الناس هم المعظمون بالسجود من وجه و مهما زال تعظيم الله بالسجود وبقي تعظيم الخلق كان ذلك قريباً من الشرك الا انه لما قصد تعظيم نفسه فى قلب من عظم عنده باظهاره من نفسه صورة التعظيم لله صار شركه هذا خفياً لاجلياً

قوله - فى التوكل - و هو مشتق من الوكالة يقال و كل امره الى فلان اى فوضه اليه واعتمد عليه فيه ويسمى الموكل اليه وكيلا نعم المولى ونعم الوكيل والمفوض اليه متكلا عليه ومتوكلا عليه فالتوكل عبارة عن اعتماد القلب على الوكيل وتفويض الامر اليه من جهة العلم بكونه حكيماً لا يفعل عبثاً عليماً لا يغفل عما يراه مصاحبة امينا لا يخون فيما فوض اليه من الامر

قوله - وفى الوصف اشعار بالعلية - اى فى وصف الموكول اليه بانه مقدر الامور اشعار بان علة التفويض اليه لانه مقدر الامور

ص ٣٥٢ قوله - قده فقراً على الغناء صبورا ارتضى - يعنى الصابر يختار الفقر على الغناء ولكن الراضى راض بما يعطى

يكى درد ويكى درمان پسندد يكى وصل ويكى هجران پسندد
من از درمان و درد وصل هجران پسندم آنچه را جانان پسندد

ص ٣٥٣ قوله - قده محييه فى النار يدعى مالكا - كلمة محييه مبتداء وقوله يدعى خبر له يعنى ملجاء الهالك فى الانانية فى النار خازن النار الذى يسمى بالمالك والتجاء الهالك اليه اشارة الى ما فى قوله تعالى وقالوا يا مالكا ليقض علينا ربك قال انكم ماكنون

ص ٣٥٤ قوله - قده كل الامانات الوجود - يعنى المسلم لا يرى ذاتا ولا صفاتا ولا افعالا فى مقابل ذاته وصفاته و افعاله بل صار فى مقام المحو اى فناء افعاله فى فعل الحق والطمس اى فناء صفاته فى صفاته تعالى والمحقق اى فناء ذاته فى ذاته وبلغ الى مرتبة يشاهد معنى الا الى الله تصير الامور وانه تعالى اليه الرجعى والمنتهى الى هنا نختم الكلام حيث بلغ اليه تعالى فاذا بلغ الكلام الى الله فاسكنوا ونسئل الله سبحانه الوصول اليه والتسليم اليه وان يجعلنا ممن سعد و فاز وله الحمد على نواله واعطائه وكان ختام ذلك فى صبيحة يوم الاثنين الثانى والعشرين من شهر شعبان المعظم من شهور سنة الثمانية والستين و ثلاثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية على هاجره آلاف التحية على يد جامعه الفقير الحقير اقل الناس جرما و اكثرهم جرما (محمد تقى بن محمد) الاملى اوتى كتابهما

بيمينهما وحوسبا حسابا يسيرا في عاصمة طهران محلة حسن آباد وذلك مع تشتت البال وتراكم الاحوال وحلول الاهوال من طوارق الليل والنهار نسئل الله العافية في جميع الامور فانه ولي العافية اللهم يا ولي العافية ارزقنا العافية ودوام العافية عافية الدين و الدنيا والاخرة انك على كل شى قدير وبالاجابة جدير وارزقنا حسن العاقبة وانت حسبنا ونعم الوكيل

شعبان ١٣٦٨

النهاية

في ترجمة حال المتكلمين والحكماء

١ ذيمقراطيس - هو و آراءه اشهر من ان يخفى على اهل الفن عاصر انكساغورس ونشر فلسفتهما في زمن سلطنة بخت النصر مقارن زمان بهمن بن اسفنديار

٢ سقراط - الحكيم المشهور استاد افلاطون و يعرف بقراط الحب لانه سكن الدن طول عمره و كان من تلاميذ فيثاغورث و اقتصر في الفلسفة على الالهيات واعلن بمخالفته اليونانيين في عبادتهم الاصنام حتى قتل بالسم

٣ افلاطون الالهى - استاد الاشراقين من حكماء يونان كبير القدر مقبول القول عندهم اخذ عن فيثاغورث و تلمذ عند سقراط و اخذ منه المعلم الاول ارسطو وله مصنفات كثيرة قد ترجمت الاكثر منها بالعربية وغيرها ، وهي معروفة اشهر من ان يذكر

٤ ارسطو - المعلم الاول وهو تلميذ افلاطون واليه انتهت فلسفة اليونانيين وهو سيد حكمائهم وله تصانيف كثيرة رشيقة نقل كثير منها

الى العربية في زمن مامون العباسي لرؤياه وآه وينسب اليه الحكمة
المشاء في اليونانيين كما ان رئيسهم في الاسلام هو الفارابي

٥ فرفور يوس - من اهل مدينة صور من ساحل الشام و كان
بعد زمان جالينوس وله التقدم في معرفة كلام ارسطو كذا في اخبار الحكماء

٦ بطلميوس - فيلسوف حاظق له سلطة خاصة على العلوم
الطبيعية سيما الاجرام الطبيعية والرياضيات وآرائه معروفة بين اهل الفن جداً

٧ يوزاسف - مشهور زمانه ومعروف عصره

٨ ابوالحسن اشعري - اسمه على بن اسمعيل وينتهي نسبه
الى ابي موسى الاشعري وكان قدوة المجبرة من طوائف الجمهور قيل كان

مولده بالبصرة سنة ٢٧٠ او ٢٦٠ وفات فجأة في سنة ٣٣٠ ودفن بين الكرخ
وباب البصرة ببغداد

٩ فارابي - محمد بن طرخان الفارابي هو المعلم الثاني و اول
محيي طريقة المشاء في الاسلام صاحب التصانيف الكثيرة وحكى عنه انه

قال لو ادركت ارسطو لكنت اكبر تلامذته وقيل انه كان من ازهد الناس
لا يشتغل بامر مكسب ولا مسكن وتوفي سنة ٣٣٩ بدمشق وصلى عليه سيف

الدولة في اربعة من خواصه و كان سنه حين وفاته ٨٠ سنة ودفن بظاهر
دمشق خارج باب الصغير

١٠ شيخ الرئيس - اسمه حسين بن عبدالله بن حسن بن علي

بن سينا وهو اشهر من ان يذكر ولادته يوم الثالث من شهر صفر سنة
٣٧٣ او ٦٣٠ و وفاته يوم الجمعة اول شهر رمضان سنة ٤٢٧ و ذكروا انه

لما مرض في مرضه الذي مات منه وآيس من البرء اغتسل واعتق جميع
غلمانته وتصدق بجميع ما عنده على المساكين وداوم الاستغفار و قرأته

القرآن الكريم حتى جاءه الموت وكان يكرر عند موته هذا البيت :
نموت وليس لنا حاصل . . . سوى علمنا انه ما علم ، وقد تكلموا في
مذهبه وعندى انه يظهر تشيعه من اسمه واسماء آبائه والله هو العليم

١١ البصرى - ابو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصرى
المتكلم المعتزلى العدلى من ائمة الاعتزال وله التصانيف الكثيرة مثل كتاب
المعتمد وشرح الاصول الخمسة وكتاب الامامة وغيرها سكن بغداد وتوفي
بها في شهر ربيع الاخر سنة ٤٣٦

١٢ خواجه عبدالله الانصارى - ابو اسمعيل الخواجه عبدالله
الانصارى هو من احفاد ابي ايوب الانصارى ، حكمه وكلماته المناجائية
والعرفانية معروفة عند الكل واعطاء الله من فضله حفظاً عجيباً وولعاً بالتعلم
والسلوك غريباً وصحبه جماعة من الاكابر ، ومات في حدود سنة ٤٨١

١٣ غزالي - زين الدين ابو حامد محمد الغزالي الطوسي الاشعري
الشافعي ، اوجد زمانه وعماد عصره وحسبه في الفضل على سائر الاعلام تشابهه
بلقب حجة الاسلام توفي بسنة ٥٠٥

١٤ رغب - ابو القاسم حسين المعروف بالرغب الاصفهاني ،
حافظ عجيب وجامع شتات الفنون ، صاحب تصانيف معروفة عند اهل الفضل
واختلف في تشيعه وكان وفاته سنة ٥٦٥

١٥ خيام - عمر الخيام النيشابورى مولداً وآباءً لقدعده صاحب
تاريخ الحكماء تلو ، ابي علي سينا في اجزاء علوم الحكمة و كان عالماً
بالفقه واللغة والتاريخ ، لكنه سمي الخاق ضيق الطعن وله السبق في التعليم
والافادة بل وفي التصنيف ايضاً ، عاصر امام القراء ابالحسن الغزالي
وفات بسنة -

١٦ فخر رازی - الخطيب المشهور الذي كان يعظ الناس بالعربي والعجمي صاحب المصنفات الكثيرة المشهورة ولد في خامس عشر من شهر رمضان سنة ٥٤٤ بالري و توفي يوم الاثنين سنة ٦٠٦ بمدينة هرات ودفن بها

١٧ الشيخ شهاب الدين سهروردي اسمه عمرو وكنيته ابو حفص وفي كونه الشيخ المقتول اوان المقتول هو ابو الفتح محمد بن يحيى الملقب بشهاب الدين السهروردي كلام و كيف كان هو محيي مراسم حكمة الاشراف كما ان الفارابي والشيخ محيي طريقة المشاء وله مصنفات كثيرة مثل پرتونامه هياكل النور، المطارحات التلوينات وصندوق العمل وكان في عهد ناصر لدين الله و معاصراً مع الفخر الرازي

١٨ ابن فارض - عمرو بن الفارض الفارس في عرصة الولاية، هو العارف والشاعر المعروف شيعي خالص بالاخلاف مات سنة ٦٢٦ او ٦٣٢
١٩ ابوالبركات البغدادي - فيلسوف ماهر، هبة الله بن ملكا ابوالبركات يهودي بغدادي من الاطباء المعروف والحكماء المشهور بقرن السادس من الهجرة

٢٠ علامة شيرازي - محمود بن مسعود بن مصاح الفارسي الكاذر، نبي الشافعي صاحب التصانيف الكثيرة منها شرحه على حكمة الاشراف وتلمذ عند المحقق الطوسي ولد بشيراز سنة ٦٣٤ وفات في يوم الرابع والعشرين من شهر رمضان سنة ٧١٠ بتبريز

٢١ المولوي - جلال الدين محمد المشتهر بالمولوي، المعنوي الرومي هو اشهر من ان يوصف وتصانيفه ابين من ان تذكر توفي بقصبة قونو سنة ٦٦١ ودفن بها

- ٢٢ المحقق الطوسي - محمد بن محمد بن الحسن الطوسي المشتهر بخواجه نصير الدين كان اصله من جهرود ساوه وقم وولد بطوس ولذلك اشتهر به ومصنفاته كثيرة اشهر من ان يذكر وترجمة حالاته مشهورة توفي ببغداد آخر نهار يوم الاثنين الثامن عشر من ذىحجة سنة ٦٧٢ ودفن بمشهد الكاظمين عليهما السلام وكتب على قبره وكلبهم باسط ذراعيه بالصيد
- ٢٣ ابن سهلان الساوي - ولد ونشأ بساوة قم وتلمذ عند المحقق الطوسي وصنف كتاباً في المنطق باسم استاده وهو الكتاب المعروف بالبصائر النصيرية، وتصدى امر القضاء بساوه ثم اختار العزلة وعاش من كد يمينه الى ان مات
- ٢٤ ابن ميثم - كمال الدين ميثم ، كان من العلماء الفضلاء المدققين متكلماً صاحب تصانيف كثيرة في شتات العلوم منها شروحه المعروفة الكبير والمتوسط والصغير على نهج البلاغة وفات قدسه سنة ٦٧٩
- ٢٥ صاحب المحاكمات - محمد بن فطرب الدين ابو جعفر الرازي البويهى الحكيم الالهى والفهيم المنطقى كان من اهل ورامين وينتهي نسبه الى سلاطين الديلم وآل بويه وتوفي سنة ٧٦٦ في دمشق وله مصنفات كثيرة مثل المحاكمات وشرح الشمسية وقد اجازه العلامة الحلبي قدسه باجازة طويلة والمشهور انه شيعي الا انه تنظر في تشيعه في الروضات الجنات بما لا حاجة الى ذكره
- ٢٦ حافظ - عارف كامل حكيم عالم صاحب الديوان المعروف عند الكل وله مصنفات اخرى اكثرها مخطوط مضبوط في المكاتب المشهورة ، تلمذ عند السيد الشريف الجرجاني وتوفي سنة ٧٩١
- ٢٧ السيد الشريف - البارغ المتكلم المحقق المدقق له مؤلفات

طريفة في علوم جمعة من عمدتها شرحه على مواقف القاضي عضد الدين الايجي في الكلام ولد في سنة اربعين وسبع مائة بجرجان وقبض في سادس عشر شهر ربيع الثاني بسنة ٨١٦ بشيراز ودفن بها

٢٨ جامي - نورالدين عبدالرحمن ، عارف ، كامل ، اديب ، فاضل حكيم ، وهو ومصنفاته معروفة و اختلف في مذهبه و رجح بعض المحققين تشيعه ولد بسنة ٨١٧

٢٩ قوشجي - اسمه على المعروف بملا على قوشجي علاء الدين له مصنفات كثيرة اشهرها شرحه على التجريد المعروف بالشرح الجديد والهيئة الفارسية المعروفة بفارسي هيئت وفاته سنة ٨٢٩

٣٠ دواني - جلال الدين محمد بن اسعد الدواني الصديقي نسبه الى دوان قرية من قري كازرون الفارس ونسبه ينتهي الى ابي بكر ولذا يدعى بالصديقي وكان في اوائل امره على مذهب التسنن ثم رجع الى الشيعة وله مصنفات رشيقة اشهرها حواشيه الثلاث القديمة والجديدة والاجد على شرح التجريد للفاضل القوشجي على تجريد المحقق الطوسي وله مناظرات كثيرة شفاهاً وكتباً مع معاصره السيد السند صدر الدين الشيرازي وكان وفاته في حدود سنة ٩٠٢

٣١ شبستري - محمود بن امين الدين شبستري التبريزي هو العارف الحكيم الرباني صاحب گلشن راز الذي جميعه في مراتب الحكمة والموعظة بنظم مليح توفي -

٣٢ السيد السند - صدر الدين ابوالمعالى ابراهيم الحسيني شيرازي الاشتكي كان من حكماء الاسلام في اوائل القرن العاشر وعاصر المحقق الدواني وبينهما مناظرات كثيرة وله مصنفات رشيقة مثل رسالته

في اثبات الواجب تعالى وحاشيته على شرح تجريد القوشجي القديمة
والجديدة وغيرهما وقتل في الثاني عشر من شهر رمضان سنة ثلاثين وتسعمائة
في ارض التركمن ودفن في البقعة المنصورية من المدرسة المنصورية بشيراز

٣٣ المير داماد - السيد البارع والحكيم المتكلم مير محمد باقر
بن السيد الفاضل العماد المير شمس الدين محمد الحسيني الاستر آبادي
الشهير بمير داماد قدس سره كان رأس الحكمة ومنازها وامام اهل المعرفة
وسنامها ومع ذلك كان متوغلا في العبادة حتى اشتهر انه قد لم يابو الليالي
الى فراشه للاستراحة اربعين سنة ويقراء كل ليلة خمسة عشر جزءاً من
القرآن الكريم وكان مقرباً عند شاه عباس الصفوي وبعده عند الشاه صفي
وسافر معه الى زيارة العتبات العاليات وفات في سفره ودفن بين النجف
والكربلا في خان شور في سنة اربعين بعد الف وله قدمه مصنفات كثيرة
اشهر من ان يذكر جزاه الله عن العلم خير الجزاء

٣٤ بهائي - الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين الحارثي العاملي
جامع شتات العلوم صاحب المقامات العالية امره قدمه قلما يخفى على احد
نزيل اصفهان والمدفون بخراسان في سنة (١٠٣١)

٣٥ صدر المتألهين - المولى صدر الدين الشيرازي المشهور
بملاصدرا اسمه محمد بن ابراهيم الشيرازي قدمه كان فائقاً على سائر من
تقدمه من الحكماء الالهيين ولم يأت الزمان بمثله بعده وهو اشهر من ان
يذكر او يوصف وتشهد كتبه الرائقة بجلالته في العلم ونبالتة في الفضل
مثل اسفاره وشرحه على الكافي وسائر مصنفاته جزاه الله سبحانه عن العلم
خيراً وقيل انه حج ماشياً تسع مرات توفي قدمه بالبصرة وهو متوجه الى
الحج في سنة ١٠٥٠

٣٦ باغنوى - حبيب الله المشتهر بملا ميرزا جان الشيرازى
كان من معاصرى المحقق الدوانى وله تصانيف كثيرة مثل كتاب الردود
والتقود وغيره ولعل الباغنو معرب باغ تازة

٣٧ لاهيجى - عبدالرزاق بن على بن الحسين الاهيجى
الجيلانى ثم القمى كان فاضلاً متكلماً وحكيماً متشرعاً و اديباً محققاً له
تصنيفات كثيرة اشهرها الشوارق فى شرح التجريد و گوهر مراد كان من
اعظم تلامذة صدر المتألهين و صهره و زوج ابنته وسكن قم واشتغل
بالتدريس فى مدرسته الى ان مات بها فى سنة ١٠٥١

٣٨ فيض - محسن بن الشاه مرتضى الشهير بالفيض الكاشى امره
فى الفضل والفهم والنبالة فى الفروع والاصول واحاطته بمراتب المعقول وكثرة
التأليف والتصنيف اشهر من ان يخفى على احد من الامامية وفاته فى سنة ١٠٩١
٣٩ ملا اسماعيل اصفهانى - المولى اسماعيل بن المولى سميع
الاصفهانى من اكبر تلاميذ المولى على النورى والمعروف بواحد العين،
له شرح على العرشية وتعليقات على الشوارق والمشاعر مطبوع و اخذ
عنه المولى المحقق السبزواري ، وتوفى ١٢٧٧

٤٠ الميرزا احمد شيرازى - احمد بن ابراهيم بن الحاج نعمة
الله الاردكانى الشيرازى له حواش كالشرح على المشاعر اكثرها مطبوع معه
٤١ آقا على المدرس - هو المولى المتأله الحكيم الشهير
بآقا على المدرس ابن المولى عبدالله الزنوزى التبريزى صاحب بدايع الحكم
نزىل طهران المتوفى بها حدود سنة ١٣١٠

٤٢ هيديجى - المولى محمد بن معصوم على الهيدجى الزنجانى له
حاشية على المنظومة السبزواري مطبوع نزىل طهران وتوفى بها (ع ٢-١٣٤٩)

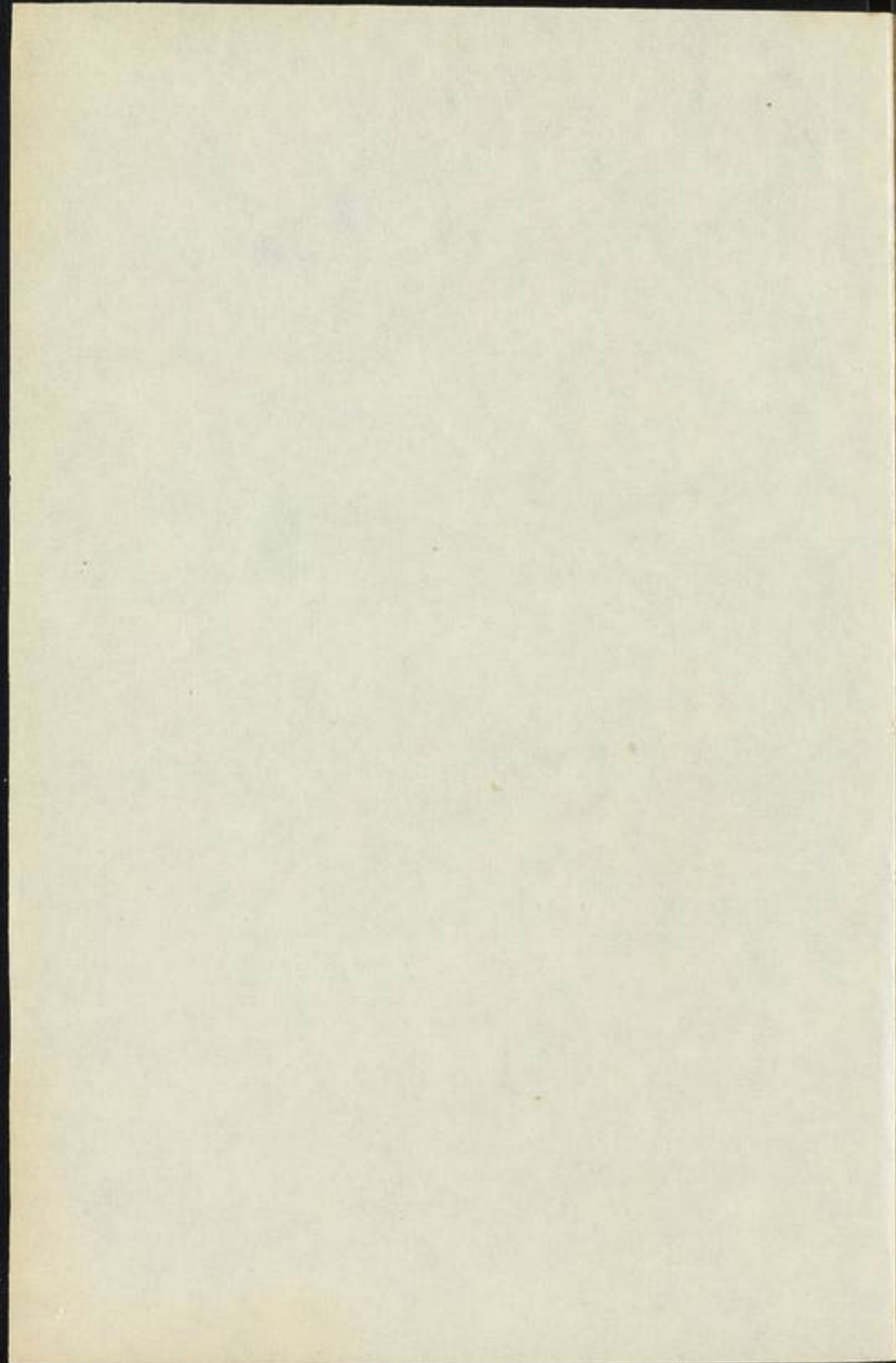
٤٣ الحكيم المحقق - الحاج ملا هادي السبزواري مؤلف المنظومة وشارحها قدس سره ولد في سنة اثنتا عشر ومائتين بعد الالف وفات في سنة تسعة وثمانين ومائتين بعد الالف وكان مقدار سنه بعد لفظ الحكيم ثمانية وسبعين له مؤلفات كثيرة احسنها هذه المنظومة وشرحها وماعلق عليه من الحواشي جزاه الله خيرا

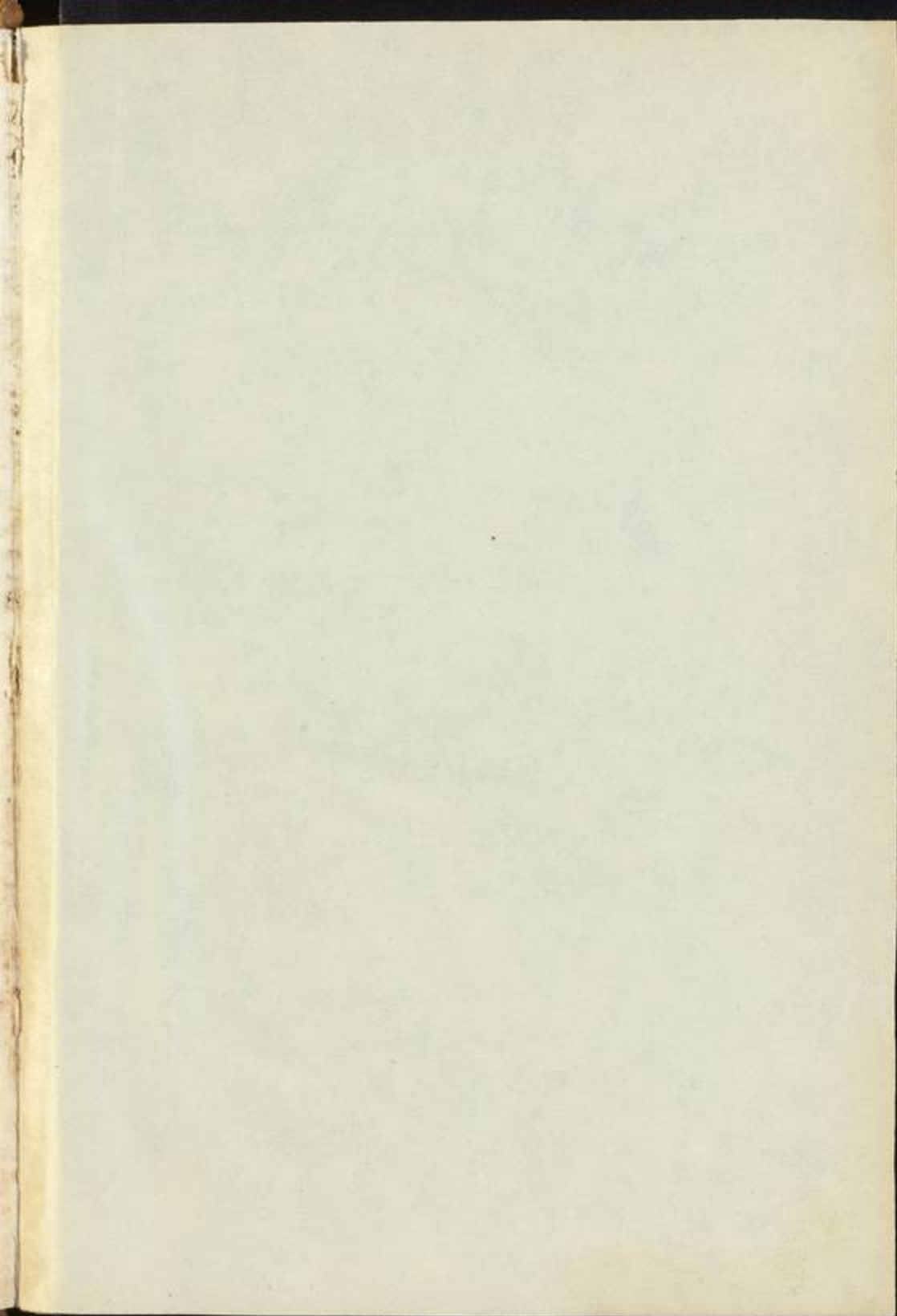
غلطنامه كتاب

| ص | س | غلط | صحيح | ص | س | غلط | صحيح |
|-----|----|-------------|----------------|-----|----|---------------|-----------------|
| ٢١ | ١٣ | للزوم | كلزوم | ١١٣ | ١٦ | وقيتهم | وقيتهم |
| ٢٦ | ٢٢ | بحيظ | بعيث | ١٢١ | ٧ | يكون | تكون |
| ٣٤ | ٤ | الذات | ذات | | | خصوصية | الخصوصية |
| ٦٥ | ٤ | حيوة | تكون له الحيوة | ١٢١ | ١٠ | • | • |
| ٩ | ٢٢ | معنى | المعنى | ١٢٤ | ٨ | بماء الحقيقية | بالماء الحقيقية |
| ٦٨ | ٦ | كلمة | الكلمة | ١٣١ | ٢٣ | ونحو | ونحو |
| ٧٧ | ٢٠ | بمطالاه | بهطالانه | ١٤٠ | ٢ | بالمتخلله | بالمتخيلة |
| ٨٢ | ٧ | الحركة | حركة | ١٦٣ | ١٧ | قبل | قبل |
| ٨٣ | ٤ | فعل الارادى | الفعل الارادى | ١٧٤ | ٢١ | الهيات | الاهيات |
| ٩ | ١٠ | عله | عليه | ٢٠٥ | ٧ | انعدم | انعدام |
| ١٠٤ | ١٤ | تفصيليا | تفصيلا | ٢٠٧ | ٢ | افرادا | افراد |
| ١١١ | ٩ | اسياده | اسناده | ٢٦٦ | ٢٠ | عن جسم | عن هيئة جسم |
| | | النفس | الى النفس | ٢٦٩ | ٩ | محددا | محدد |

غلطنامه

| ص | س | غلط | صحيح | ص | س | غلط | صحيح |
|----|-----|--------------|--------------|----|-----|-----------|---------------|
| ۱۱ | ۳۰۳ | موجودو | موجودة | ۶ | ۴۲۱ | فى العلم | فى العمل |
| ۲۲ | ۳۰۸ | وموضعه | وموضوعه | | | فى العمل | فى العلم |
| ۷ | ۳۲۴ | الفاعلية | للفاعلية | ۱۲ | ۴۲۲ | معا | معه |
| ۷ | « | لشوق | للمشوق | ۲۰ | ۴۳۱ | مركب | مركبا |
| ۵ | ۳۲۶ | اذا كذا | اذا اكد | » | » | قد اجمعهم | قد جمعهم |
| ۲۰ | » | لمحقق | للمحقق | ۲۳ | ۴۳۳ | البخارى | البخارى |
| ۱۳ | ۳۴۰ | بمتعلقه | وبمتعلقه | | | سراينا | ومن تعلقها به |
| ۸ | ۳۵۲ | ذواتنا | ذاتنا | | | | يتعلق بساير |
| ۱۴ | » | المعقولة | المعقولة | | | | اجزاء البدن |
| ۱۳ | ۳۵۳ | الوجود | الموجود | | | | و لما كان |
| ۷ | ۳۶۹ | بسيط | بسيطة | | | | حلول القوى |
| ۱۴ | ۳۷۴ | يجوز | يجوز | | | | البدنية فى |
| ۱۱ | ۳۷۵ | » | » | | | | الروح البخارى |
| ۱۹ | » | الصور | الصورة | ۹ | ۴۴۵ | ملكى | الملكى |
| ۲ | ۳۸۷ | متوهم | واحدين متوهم | ۲۰ | ۴۵۳ | مدظل | مدالظل |
| ۸ | ۳۹۹ | حجية | حجته | ۱۵ | ۴۵۹ | النقض | النقص |
| ۱۵ | ۴۰۸ | مدهش | مدهش | ۴ | ۴۶۰ | جزئا | جزء |
| ۱۵ | ۴۱۰ | قوله التحقيق | اقول التحقيق | ۱۹ | ۴۶۵ | مهية | مهيته |
| ۵ | ۴۲۱ | فى العلم | فى العمل | ۱۴ | ۴۶۶ | اخرى | الآخرى |
| | | فى العمل | فى العلم | ۱۰ | ۴۶۷ | القابل | القابلية |





Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 076323862