البخاری ولد بخارا فی سنة اربع وتسعین ومائة وذهب بصره فی صغره وامه کانت مجابة الدعوة وات ابراهیم صلوات الله علی نبینا وعلیه فقال ابشر قد رد الله علی ابنک بصره لکثرة دعائک وبکائک والهم حفظ الحدیث فی صغره وهو ابن عشر سنین او اقل قال کنت عن الف وثمانین رجلا لیس فیهم الا طالب حدیث وقال حرجت هذا الصحیح من زهاء ستمائة الف حدیث فقال ما وضعت فی کتابی هذا حدیثا الا اغتسلت قبل ذلک وصلیت رکعتین فیل کان ذلک بمکة شرفها الله والغسل یأزرم والصلوة خلف المقام وقیل صنف هذا الجامع فی ست عشرة سنة ومات بقریة خرتنگ بقرب سمرقند فی سنة ست وخمسین ومائتین وعمره اثنان وستون سنة رفع الله ذکره الشریف وقد فعل وجعل له لسان صدق فی الاولین وقد فعل

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی هدانا الی سبیل السداد • واسعدنا باتباع سنن نبینا محمد سید العباد • صلی الله علیه وعلی آله واصحابه الامجاد • الذین جاهدوا لقمع اهل الضلال والعناد • وبعد فان الجامع الصحیح للامام العالم الربانی • والهمام الفاضل الصمدانی • قدوة الافاضل المحدثین • اسوة الاماثل المتقدمین • ابی عبدالله محمد بن اسماعیل البخاری • اسکنه فی اعلی غرف جنانه الباری • لما کان اجل الکتب المشروعة المفخمة • بعد کتاب الله • وافضل الصحف المرفوعة المکرمة • اثر خطاب الله • وفوائده کثیرة لا تحصی وعوائده غزیرة لا تقصی • فکل حاجة یتلی ویستجاب • ونعم الشفیع المشفع یوم الحساب • ترکت بقرآءته علی التمام • ببذل وسع وجهد واهتمام • علی الطالبین لکنوز حقائقه • والراغبین الی رموز دقائقه • وحین الفیت فیه اثنین وعشرین حدیثا ثلاثی الاسناد • رفیعا عالیا متصلا صحیح الاستناد • جمعتها فی سلک بعد ان کانت منثورة • ونظمتها فی عقد من حیث کانت منشورة • مراعیا لاسلوب الاصل وآدابه • بایراد کل منها فی بابه • توسلا الی نبینا بکلابه • صلوات الله علیه بسلامه • ثم جعلتها هدیة طرافة • الی السلطان المجاهد فی سبیل الله • المجد المجتهد فی اعلاء کلمة الله • ابی الفتح السلطان بایزید بن محمد بن مراد خان • لازال الخیر معقودا فی نواصی خیله الی انقراض الدهور والازمان • ثم ینتهل فی الملک الحق الاله • ان یجعل اخراه خیرا من اولاه • وان یمتع العالمین بطول حیاته • ویرفع درجات العالمین باقبال ذاته • انه علی ذلک قدیر • وبالاجابة جدیر • الا مال حدیث

باب

باب اثم من کذب علی النبی صلی الله علیه وسلم قال ابو عبدالله محمد بن اسماعیل البخاری رضی الله عنه فی صحیحه حدثنا المکی بن ابراهیم قال حدثنا یزید بن ابی عبید عن سلمة بن الاکوع رضی الله عنه قال سمعت النبی صلی الله علیه وسلم یقول من یقل علی ما لم اقل فلیتبوأ مقعده من النار • باب قدر کم ینبغی بین المصلی والسترة قال رضی الله عنه فی صحیحه حدثنا المکی بن ابراهیم قال حدثنا یزید بن ابی عبید عن سلمة بن الاکوع رضی الله عنه قال کان جدار المسجد عند المنبر ما کادت الشاة تجوزها • باب الصلوة الی الاسطوانة قال رضی الله عنه فی صحیحه حدثنا المکی بن ابراهیم قال حدثنا یزید بن ابی عبید قال کنت آتی مع سلمة بن الاکوع رضی الله عنه فیصلی عند الاسطوانة التی عند المصحف فقلت یا ابا مسلم اراک تتحری الصلوة عند هذه الاسطوانة قال فانی رأیت النبی صلی الله علیه وسلم یتحری الصلوة عندها • باب وقت المغرب قال رضی الله عنه فی صحیحه حدثنا المکی بن ابراهیم قال حدثنا یزید بن ابی عبید عن سلمة بن الاکوع رضی الله عنه قال کنا نصلی مع النبی صلی الله علیه وسلم المغرب اذا توارت بالحجاب • باب اذا نوی بالنهار صوما قال رضی الله عنه فی صحیحه حدثنا ابو عاصم عن یزید بن ابی عبید عن سلمة بن الاکوع رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم بعث رجلا ینادی فی الناس یوم عاشوراء ان من اکل فلیتم او فلیصم ومن لم یأکل فلا یأکل • باب صیام عاشوراء قال رضی الله عنه فی صحیحه حدثنا المکی بن ابراهیم قال حدثنا یزید بن ابی عبید عن سلمة بن الاکوع رضی الله عنه

قال امر النبي صلى الله عليه وسلم رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من كان اكل
فليصم بقية يومه ومن لم يكن اكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء **باب** ان احال
دين الميت على رجل جاز قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا المكي بن ابراهيم قال حدثنا
يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه قال كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم
اذ اتي بجنازة فقالوا صل عليها فقال هل عليه دين قالوا لا قال فهل ترك شيئا
قالوا لا فصلى عليه ثم اتي بجنازة اخرى فقالوا يا رسول الله صل عليها قال هل عليه دين
قيل نعم فقال هل ترك شيئا قالوا ثلثة دنانير فصلى عليها ثم اتي بالثالثة فقالوا صل عليها
قال هل ترك شيئا قالوا لا قال فهل عليه دين قالوا ثلثة دنانير قال صلوا على صاحبكم
قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلي دينه فصلى عليه **باب** من تكفل عن ميت دينا
فليس له ان يرجع قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا ابو عاصم عن يزيد بن ابي عبيد
عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بجنازة ليصلي عليه
فقال هل عليه دين قالوا لا فصلى عليه ثم اتي بجنازة اخرى فقال هل عليه من دين قالوا نعم
قال صلوا على صاحبكم قال ابو قتادة علي دينه يا رسول الله فصلى عليه **باب**
هل تكسر الدنان التي فيها الخمر او تحرق الزقاق قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا ابو عاصم
الضحاك بن مخلد عن يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم راى نيرانا توقد يوم خيبر قال على ما توقد هذه النيران قالوا على الحمر
الانسية قال اكسروها واهريقوها قالوا الا نهريقها ونغسلها قال اغسلوا **باب**

الصلح في الدية قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا محمد بن عبد الله الانصاري قال
حدثني حميد ان انسا حدثهم ان الربيع وهي ابنة النضر كسرت ثنية جارية فطلبوا
الارش وطلبوا العفو فابوا فاتوا النبي صلى الله عليه وسلم فامرهم بالقصاص
فقال انس بن النضر اتكسر ثنية الربيع يا رسول الله لا والذي بعثك بالحق
لا تكسر ثنيتها فقال يا انس كتاب الله القصاص فرضي القوم وعفوا فقال النبي
صلى الله عليه وسلم ان من عباد الله من لو اقسم على الله لابره **باب** البيعة
في الحرب ان لا يفروا قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا المكي بن ابراهيم قال
حدثنا يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه قال بايعت النبي صلى الله عليه وسلم
ثم عدلت الى ظل الشجرة فلما خف الناس قال يا ابن الاكوع الا تبايع قال قلت
قد بايعت يا رسول الله قال وايضا فبايعته الثانية فقلت له يا ابا مسلم
على اي شيء كنتم تبايعون يومئذ قال على الموت **باب** من راى العدو فنادى
بأعلى صوته يا صباحاه حتى يسمع الناس قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا المكي بن ابراهيم
قال اخبرنا يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه انه اخبره قال خرجت
من المدينة ذاهبا نحو الغابة حتى اذا كنت بثنية الغابة لقيني غلام لعبد الرحمن بن عوف
قلت ويحك مابك قال اخذت لقاح النبي صلى الله عليه وسلم قلت من اخذها
قال غطفان وفزارة فصرخت ثلاث صرخات اسمعت بين لابتيها يا صباحاه
يا صباحاه ثم اندفعت حتى ادركهم وقد اخذوها فجعلت ارميهم واقول انا ابن الاكوع

واليوم يوم الرضع فاستنقذتها منهم قبل ان يشربوا فاقبلت بها اسوقها فلقيني
النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ان القوم عطاش وانى اعجلتهم ان يشربوا
سقيهم فابعث في اثرهم فقال يا ابن الاكوع ملكت فاسجح ان القوم يقرون في قومهم

باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا عصام بن خالد
قال حدثنا جرير بن عثمان انه سأل عبد الله بن بسر صاحب النبي صلى الله عليه وسلم قال
ارأيت النبي صلى الله عليه وسلم اكان شيخا قال كان في عنفقته شعرات بيض

باب في غزوة خيبر قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا المكي بن ابراهيم قال حدثنا
يزيد بن ابي عبيد قال رأيت اثر ضربة في ساق سلمة فقلت يا ابا مسلم ما هذه الضربة
فقال هذه ضربة اصابتني يوم خيبر فقال الناس اصيب سلمة فاتيت النبي
صلى الله عليه وسلم فنفث فيه ثلاث نفثات فما اشتكيتها حتى الساعة باب

بعث النبي صلى الله عليه وسلم اسامة بن زيد الى الحرقات من جهينة قال رضي الله عنه
في صحيحه حدثنا ابو عاصم الضحاك بن مخلد قال اخبرنا يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع
رضي الله عنه قال غزوت مع النبي صلى الله عليه وسلم سبع غزوات وغزوت مع ابن حارثة

استعمله علينا باب يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص قال رضي الله عنه في صحيحه
حدثنا محمد بن عبد الله الانصاري قال حدثنا حميد ان انسا حدثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال كتاب الله القصاص باب آنية المجوس والميتة قال رضي الله عنه في صحيحه
حدثنا المكي بن ابراهيم قال حدثنا يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه قال لما اسسوا

يوم فتح خيبر اوقدوا النيران قال النبي صلى الله عليه وسلم على ما اوقدتم هذه النيران
قالوا على لحوم الحمر الانسية قال اهريقوا ما فيها واكسروا قدورها فقام رجل من القوم
فقال نهريق ما فيها ونغسلها فقال النبي صلى الله عليه وسلم او ذاك باب ما يؤكل
من لحوم الاضاحي وما يتزود منها قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا ابو عاصم عن يزيد بن ابي عبيد
عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحى منكم فلا يصبحن
بعد ثالثة وفي بيته منه شيء فلما كان العام المقبل قالوا يا رسول الله نفعل كما فعلنا
العام الماضي قال كلوا واطعموا وادخروا فان ذلك العام كان بالناس جهد فاردت
ان تعينوا فيها باب اذا قتل نفسه خطأ فلا دية له قال رضي الله عنه في صحيحه
حدثنا المكي بن ابراهيم قال حدثنا يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه قال
خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم الى خيبر فقال رجل منهم اسمعنا يا عامر من هنيهاتك
فحدا بهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم من السائق قالوا عامر فقال رحمه الله فقالوا
يا رسول الله هلا امتعتنا به فاصيب صبيحة ليلة فقال القوم حبط عمله قتل نفسه
فلما رجعت وهم يتحدثون ان عامرا حبط عمله فجئت الى النبي صلى الله عليه وسلم
فقلت يا نبي الله فداك ابي وامي زعموا ان عامرا حبط عمله فقال كذب من قالها
ان له لاجرين اثنين انه لجاهد مجاهد واي قل يزيده عليه باب السن بالسن
قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا الانصاري قال حدثنا حميد عن انس رضي الله عنه
ان ابنة النضر لطمت جارية فكسرت ثنيتها فاتوا النبي صلى الله عليه وسلم فامر بالقصاص

5a

تفسر هل يا ايها الكافرون
لجلال الدين الدواني

والذي يطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين قال العاصمي في تفسيره حمل الخطيئة على كلمة الثلث
اني سقيم بل فعلهم كبيرهم اي احمق ضعيف لانها معاريض وليست خطايا اهلي وقد ثبت لانه عليه السلام
سماها كذبات كما وقع في الحديث
اني كذبت ثلث كذبات في ذات الله
في تسميتها بالخطيئة تأمل

تغرب تكتسب شرفا ومالا
ولا تقعد اذا سافرت الا
فان العود كان وتود قوم
فاورثه تغربه جلالا

الآية في سورة التوبة وقد أخرناها بورقة قبلها

ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولي قربى من بعد ما تبين لهم انهم
اصحاب الجحيم وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو
لله تبرأ منه ان ابرهيم لاواه حليم

اي لا تطلبي مغفرتك الا بالايمان فانه يكفر ما قبله
وهو علم من اباه او وعدها ابرهيم ابوه
على الكفر او اوحي اليه بانه لن يؤمن
بعضهم الماضي

الضمير في انه للاستغفار

واعلم لي انه كان من الضالين

سورة الشعراء

وان كان هذا الدعا بعد موته فلعله كان لظنه انه كان يحيى الايمان
بقيه من ابويه ولذلك وعده به اولانه لم ينه بعد عن الاستغفار للكفار ماضي
الوجهان يخالفان ما سبق كما لا يخفى

5b

باب من بايع مرتين قال رضي الله عنه في صحيحه حدثنا ابو عاصم عن
يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه قال بايعنا النبي صلى الله عليه وسلم
تحت الشجرة فقال لي يا سلمة الا تبايع قلت يا رسول الله قد بايعت في الاول قال
وفي الثاني باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم قال رضي الله عنه
في صحيحه حدثنا خلاد بن يحيى قال حدثنا عيسى بن طهمان قال سمعت انس بن مالك
رضي الله عنه يقول نزلت آية الحجاب في زينب بنت جحش واطعم عليها يومئذ
خبزا ولحما وكانت تفخر على نساء النبي صلى الله عليه وسلم وكانت تقول ان الله
انكحني في السماء. تمت الثلاثيات بعون الله وحسن توفيقه على يد احقر افراد
نوع الانسان. سعد الله بن عيسى بن امير خان. بلغه الله الى مرتبة ارباب الايقان
وتمام الكتابة قد كان في الليلة الثامنة من شهر ذي الحجة من ثلث عشرة وتسعمائة
في بلدة قسطنطينية والى الله ابتهل في ان يصلي على سيدنا اشرف الخلق محمد وآله وصحبه
وسلم تسليما كثيرا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى من علينا بالدين القويم وسلك بنا الصراط المستقيم واشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له شهادة بنجيا عن الشرك الجلى الذميم والخفى اللئيم واشهد ان محمدا عبده ورسوله
المنعوت بالخلق العظيم المبعوث بالكتاب الكريم للدعوة الى جنات النعيم والتنحية عن دركات الجحيم
صلى الله عليه وسلم افضل صلوة واكمل تسليم وعلى آله وصحبه المخصوصين بالفيض العميم واللطف
واقول اللهم انى اعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم انك انت العليم الحكيم
وبعد فهذه نكات ومسائل متعلقة بالسورة التى تعدل ربع القرآن بعضها مما استخرجته من التفاسير
التى هى متداولة بين الاعيان وبعضها مما استنتجته بفكرى ولم يكن شائعا الى الآن علقتها
فى بعض جرايرجون عماها الله وسائر بلاد المسلمين فى آفات القرون فى سهور سنة خمس وتسعمائة
وقد نزحت عن الاوطان وترامى بى البلدان وتلاعب بى الحدثان والله المستعان وعليه التكلان
وها انا اصيح فى المقصود مستفيضا من ولى الافضال والجود واقدم على تفسير السورة مسائل

الاولى نقل فى بعض التفاسير ان من اسامى هذه السورة سورة الاخلاص وان النبى
صلى الله عليه وسلم سماها بهذا الاسم وندب الى قرآنتها مع قرآءة سورة الاخلاص المشهورة اى قل هو الله احد
فى ركعتى الفجر اللتين هما افضل السنن الرواتب قال ابن كثير فى تفسير هذه السورة سورة البراءة
عن العمل الذى يعمله المشركون وهى آمرة بالاخلاص فيه وفى بعض التفاسير ان هذه السورة
وقل هو الله احد يسميان المقشقشتين لانهما تبريان من النفاق من قشقش المريض اذا افاق من علته
الثانية ورد فى الحديث من قرأ سورة قل يا ايها الكافرون فكانما قرأ ربع القرآن

قال (الامام)

قال الامام فى تفسيره ان القرآن مشتمل على الامر بالمامورات والنهى عن المحرمات وكل منهما
اما ان تتعلق بالقلب او بالجوارح فيكون اربعة اقسام وهذه السورة لما اشتملت
على النهى عن المحرمات المتعلقة بالقلب فيكون كربع القرآن واقول لا يخفى هذا الوجه اما اولا
فلان العبادة اعم من القلبية والقالبية فالامر والنهى المتعلقان بها لا يختص بالمامورات
والمنهيات القلبية واما ثانيا فلان مقاصد القرآن لا تنحصر فى الامر بالمامورات والنهى
عن المنهيات بل هو مشتمل على مقاصد اخرى كاحوال المبدأ والمعاد وغيرهما ولعل الاقرب
ان يقال مقاصد القرآن التوحيد والاحكام الشرعية واحوال المعاد والتوحيد عبارة
عن تخصيص الله تعالى بالعبادة فان دعوة النبى صلى الله عليه وسلم بل جميع الانبياء عليهم السلام
اولا وبالذات الى توحيد المعبود كما قال النبى صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله ومعناه لا معبود الا الله والتخصيص انما يحصل بنفى عبادة غيره
واثبات عبادة الله تعالى اذ التخصيص له جزآن النفى فى الغير والاثبات للمخصص به فصارت المقاصد
بهذا الاعتبار اربعة وهذه السورة مشتملة على ترك عبادة غيره والتبرى عنها فصارت
بهذا الاعتبار ربع القرآن وحكم هذه السورة مع سورة الاخلاص بمنزلة كلمة التوحيد
حيث نفى فيها استحقاق الالهة الباطلة اولا واثبت استحقاقه تعالى ثانيا فان قوله تعالى
قل هو الله احد دل على استحقاقه تعالى للعبادة فان من هو احدى الذات صمدى الصفات
منزه عن الكفو والشريك هو الواجب بذاته وهو مبدأ الكل فيكون مستحقا للعبادة لا محالة
فان قلت كما انها مشتملة على النهى عن عبادة الغير ففى مشتملة على عبادة الله لقوله تعالى ولا انتم

عابدون ما اعبد فكون مشتملة على نصف مقاصد القرآن بناء على ما ذكرتم قلت ليس فيها
دلالة على الامر بالعبادة كما لا يخفى كما انه ليس فيها الامر بعبادة غيره في قوله تعالى لا اعبد ما تعبدون
والحاصل ان هذه السورة مشتملة على البرآءة عن الشرك بالله وليس فيها تصريح بالامر
بعبادة الله تعالى فباعتبار معناه الصريح تكون ربع القرآن كما ذكرنا ومن البين ان النبي
صلى الله عليه وسلم بل سائر الانبياء عليهم السلام كانوا مبعوثين لرفع الشرك في العبادة وتخصيص الله تعالى
كما سبق وذلك انما يتحقق بنفي عبادة ما سواه وعبادته وهذه السورة مشتملة
على الجزء الاول اذ الحصر فناسب ان يطلق عليها ربع القرآن ثم نقول هذه السورة بمنزلة التخلية
من حيث ان فيها برآءة عن الشرك وسورة الاخلاص المشهورة بمنزلة التحلية اذ فيها وصفه تعالى
بالصفات الكمالية المستدعية لاستحقاق العباده الثالثة اختلف العلماء في ان قوله تعالى لكم دينكم
ولي دين منسوخ بآية السيف او لا فذهب الاكثرون الى انه ليس منسوخا بل ذهب بعضهم
الى انه ليس في القرآن منسوخ اصلا وهذا الاخير منسوب الى ابي مسلم الاصفهاني من الاصوليين
وطائفة من الصوفية وذهب بعضهم الى انه منسوخ بآية السيف ونحن نقدم اولا معنى النسخ
ثم نرجع الى المبحث فنقول النسخ في اللغة الابطال والازالة يقال نسخت الريح آثار القدام
اي ازالتها وابطلتها وفي الاصطلاح كما عرفه متقدموا الاصوليين رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متأخر وقد توهم بعض من لا يعتد به ان معناه ابطال الحكم الشرعي ونقضه وان من انكر
النسخ بذلك فهو منكر للنسخ والتحقيق ان النسخ بيان انتهاء الحكم بل رفع احتمال بقاء الحكم
فان السيد اذا قال لعبده قم ثم بعد ساعة قال له اقعد فليس فيه التخصيص وجوب القيام عليه

بالوقت السابق على الامر الثاني وليس في الامر الثاني نقض الامر الاول ونفي له
اذ الامر الاول لم يكن مقيدا بالدوام حتى ينافيه الامر الثاني بل الوجوب المستفاد منه
في قوة القضية المطلقة ولا تنافي بين المطلقتين فمن قال انه رفع الحكم الشرعي ان اراد
هذا المعنى او ما يؤول اليه فمقصوده صحيح لكن الاولى التعبير عنه بما ذكرنا للملا يتوهم المعاني
الفاسده والعباره الاولى يوهم النقض في احكامه تعالى وهو يستلزم النقص تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا وهذا التوهم هو الذي اوقع اليهود في نفي النسخ مطلقا زاعمين
انه يوجب نسبة الندامة وما يلزم منها النقص الله تعالى واعجب من ذلك ما يتوهم
بعض العوام من الدهماء ان تحقيق النسخ على هذا الوجه الذي ذكرناه آنفا انكار للنسخ
مع انه من البين الذي لا يكاد يخفى على من له ادنى بصيرة انه تحقيق حقيقة النسخ
وان غير ذلك مما قيل او يقال في هذا المقام لم يحم حوله عن التحقيق ولم يرض الا بليد
او زنديق وهذا هو الطريق الذي سلكت الشيطان من انكر النسخ من اليهود وسول
لبعض المشتبهين له ان التخصيص راجح عليه وانه ارد الاحتمالات ولا يصار اليه الا بعد انتفاء
الاحتمالات الاخر من التخصيص والتاويلات البعيده عن الاذهان السديده على ما سيجيء بتفصيله
ولعمري ان من تفكر ادنى فكرة مع مساعدة ادنى صفاء فطرة لم يجد فرقا بين الحوادث
الحكمية الوضعية الدينية والحوادث الكونية التكوينية فان الله تعالى اوجد بعض الحوادث باوامره
المتعلق به اذا شأ ثم اعدمه باوامره ايضا اذا شأ كما قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون وقال الله تعالى ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز

وقال تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فهل بين الامر الاول المقتضي
لوجود بعض الحوادث في وقت وبين الامر الثاني المقتضي لفنائه في وقت آخر تناف او تناقض
لا اظن ان ذا مسكة يتوهم ذلك كذلك ههنا ليس بين تحليل الشيء في زمان وتحريمه في زمان آخر
تناف اصلا وكما ان مدة بقاء كل حادث وزمان فنائه معين في علم الله تعالى وان كان مجهولا لنا
كذلك مدة بقاء كل حكم وزمان نسخه كان مقررا معينا في علم الله تعالى وان كان مجهولا
لاهل الاديان السابقة الى ان تم بناء قصر النبوة بلبنة وجود خاتم النبيين محمد سيد المرسلين
عليه افضل صلوات المصلين فانغلق بعده باب النسخ وقد كان في كتب الملل السالفة تصريحات وتلويحات
بنسخ اديانهم وانه سيبعث خاتم النبيين كما نقل انه جاء في التوراة انه سيبعث بماذا ماذ
بالذال المعجمة وحساب الجمل معتبر عند اليهود ويسمونه ضيمطريا ويقولون علته المطاوعة وحساب الجمل
عندهم موافق لما هو المشهور في هذا الزمان الا في بعض المواضع مثل الذال المعجمة فانها مثل المهملة عندهم
اربعة وان كان في المشهور عندنا سبعة فاذا حسب هذان اللفظان بهذا الحساب المعتبر
عندهم على الوجه المقرر عندهم حصل اسم محمد صلى الله عليه وسلم فان الميمين موجودان بعينهما والالفان
مجموعا هي الدال والدالان المعجمتان مجموعا على اصطلاحهم في الحساب. انتهى كلامه وسيجيء ما هو الصحيح في ذلك
ومن العجب العجاب ان اليهود في انكارهم النسخ يستندون الى انه يوجب نسبة الندم واللوازم
الى الله تعالى مع انه نقل بعض العلماء الاسلاميين عن توراتهم انه عبر في مواضع منها عن نسخ البعض
الاحكام التي كانت في زمن موسى عليه السلام وما قبله بلفظ الندم ومعلوم ان اطلاق هذا اللفظ
في حقه تعالى باعتبار الاثر كاطلاق غيره من الالفاظ الدالة على المعاني التي لا يجوز عليه تعالى كالغضب

والسخط

خيمطريا

والتعجب والضحك على ما قيل في المشهور. اغراض راكيرو اغراض رابان. وقد بين الاصوليون
جواز النسخ بوجوه منها ان الاحكام الشرعية اما ان تكون معللة بمصالح العباد واللطف بهم
كما هو مذهب المعتزلة القائلين بوجوب اللطف على الله تعالى او لا تكون كذلك بل هي مستندة
الى محض ارادة الله تعالى واختياره من غير داع وباعث كما هو مذهب اهل الحق والنسخ على التقديرين
جائز. اما على الاول فلانه يجوز ان يكون في مصالح الاوقات فيختلف الاحكام بحسبها كما ان الطبيب
يعالج المريض كل يوم بعلاج خاص يقتضيه مصلحة الوقت وربما يخالف العلاج السابق
واما على الثاني فظاهر لان الله تعالى هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد يجوز له ان يرفع حكما ويضع غيره
لا لغرض ولا لباعث لا سيما اذا كان متضمنا لحكم ومصلحة كسائر افعاله المنزهة عن العبث
والاغراض المشتملة على الحكم والمصالح الجمة وستي غايات. بل على قاعدة اهل الحق يجوز ذلك
وان لم يكن متضمنا للمصلحة فان قلت ما ذكرته من الحكمة في بيان النسخ انما يجري في حكم يلقاه المكلفون
وعملوا به مدة ما اذ حينئذ يمكن ان يقال ان تغير الحكم بحسب تغير المصالح ولا يجري في حكم لم يعمل به
قط حتى نسخ كما روي في حديث الاسراء ان الصلوات المكتوبة فرضت اولا خمسين ثم نسخت
وفرض الخمس كما هو المشهور في كتب الحديث فهذا وامثاله لا يمكن ان يقال فيه ان تغير الحكم
فيها بحسب تغير المصالح في الاوقات فلا يصح السطر بالحوادث فان ذلك الحكم لم يترتب عليه عمل وفائدة
قلت اما على قاعدة اهل الحق فلا اشكال كما اشرنا اليه انفا واما على قاعدة الاعتزال فان فيها فوائد
وحكما مثل ان يظهر عناية الله تعالى في شان هذه الامة الجليلة في الصورة المذكورة فيزيد وافي الشكر
على نعمة التخفيف عنهم وعدم ابتلائهم بالتكليف الشاق والآصار الثقيلة التي كانت معهودة

تغيير

تغيير

تغيير

في الامم السالفه مع توفر دواعيهم كما روى في هذا الحديث اى خمس واى خمسون الى غير ذلك
من الاحكام والمصالح فلاح انه على قاعدة اهل الحق مع عدم لزوم تضمنه للفوائد والمصالح متضمن لفوائد
ومصالح غير محصورة اذا تمهد ذلك فنقول اختلف المسلمون في جواز نسخ بعض ايات القرآن
بعد اتفاقهم قاطبة على انه لا يجوز نسخ جميع القرآن فذهب بعض الاصوليين كابي مسلم الاصفهاني
وجماعة من الصوفيه الى انه ليس في شيء من ايات القرآن منسوخ اصلا وذهب آخرون الى ان النسخ
واقع في بعض ايات القرآن وجعلوا المنسوخ منها ثلثة اقسام الاول ما نسخ تلاوته وحكمه كما روت
عن عائشة رضي الله عنها انه كان فيما انزل عشر رضعات يحرمن فنسخن بخمس والثاني ما نسخ تلاوته
وبقي حكمه كما روى انه كان في القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عليم حكيم
الثالث ما نسخ حكمه وبقي تلاوته وجعلوا قوله تعالى لكم دينكم ولي دين مثال هذا القسم ومن المجوزين
نسخ بعض الآيات من ينكر ان هذه الآية منسوخة ويحملها على المعاني التي لا تنافي آية القتال
كما سيجيء وروايت في بعض التفاسير ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين من هذا القبيل
وانه نسخ بالسنة المتواترة في وجوب الغسل في الرجلين وههنا مذهب اخر نقله بعض المصنفين
عن بعض المفسرين وهو ان قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها يدل على نسخ
آية غير معينة بل مبهمة على سبيل الاجمال وذكر هذا القائل فوائد ونكتا في ذلك الابهام منها انه
باعث على التنقير والتفتيش على ما قيل في حكم المتشابهات ومنها انه اذا لم تعين المنسوخ لا يهون
وقع شيء من آيه واقول هذا القول سخيف جدا ومفسدته باطلة اذ فيه ايقاع التهمة في ايات الكتاب
المبين الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وبذلك يهون وقعها اذ يجري فيها تهمة النسخ

فهذا

فهذا القول يؤدي الى هذه المفسدة العظيمة ثم هذه الآية التي زعم نسخها لا تكون
من الاعتقاديات اذ لا مجال للنسخ فيها ولا من القصص والاخبار لذلك الضابط بل تكون من الاحكام
والحاجة الى بيان الاحكام ماسة جدا فكيف يعتقد ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبين نسخ هذا الحكم
وترك سدى وترك الامة بعده جبارى من غير هدى مع ان الله تعالى قد من على النبي
صلى الله عليه وسلم بقوله اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي والباعث على القول بان بعض
آيات القرآن منسوخ من غير تعيين وما الدليل على ذلك فان الآية المذكورة لا دليل فيها على
ذلك ولم يات احد بدليل آخر عليه ولذلك لم يذكر هذا القول جمهور علماء الاصول هذا وقد اتفق
الاصوليون على انه لا يجوز الحكم بنسخ آية الا بعد ان لا يوجد له محمل آخر كالتخصيص وغيره مما فيه مندوحة
عن النسخ مع ان منهم من صحح بان النسخ تخصيص لحكم بعض الاوقات واذا كان كذلك فلم يكن
التخصيص بعض الافراد راجحا عليه وما الفرق بين التخصيص بعض الافراد والتخصيص بعض الاوقات
حتى يكون الاول مقدما على الثاني بل يكون الثاني اردا الاحتمالات كما قال قائلهم وذكر ان الناسخ
للآية لا يكون الا آية اخرى او خبرا متواترا عن النبي صلى الله عليه وسلم واما اخبار الآحاد والقياس
فلا يكون ناسخا وكذا الاجماع اذا تمهد ذلك فنقول ان اصحاب المذهب الاول استدلوا
بان الله تعالى وصف القرآن في كتابه الكريم بقوله وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ولو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان ولا كوران يصير شيء منه باطلا
بمقتضى النص وبان كون النسخ مناف لتعظيم القرآن وعلو شانه فانه انما نزل ليكون ناسخا
للكتب المتقدمة لا لان يكون منسوخا في نفسه وايضا كل موضع يظن نسخه فان له محملا

وتاويلا مصروف عنه النسخ ولا ضرورة الى التوسل بالنسخ مع وجود ذلك المحمل والتاويل كما ذكره الامام
في التفسير الكبير واقول قد عرفت ان النسخ ليس ابطالا للحكم بل هو اما بيان انتهاء الحكم او رفع احتمال بقائه
وغايه الامر فيه ان يكون تخصيصا بحسب الاوقات كما سيجئ فهذا الدليل ضعيف والنسخ بهذا المعنى
في بعض الآيات ليس منافيا لتعظيم القرآن ولا لكونه بجملته ناسخا للكتب المتقدمة واما ان التوسل
بالتخصيص اولى من التوسل بالنسخ وان النسخ ارد الاحتمالات فلعله مبني على توهم ان النسخ ابطال للحكم
وهو باطل جدا كما عرفت بل هو رفع لاحتمال بقاء الحكم والحكم لم يكن ثابتا للجميع الاوقات قابل يكون في مدة
بحسب الوقت فان الحكم لم يكن مقيدا بالدوام ومتعينا بحال ورفع الاحتمال فيكون من هذه الحيثية
اولى من التخصيص اذ التخصيص اخراج بعض الافراد واستثناؤه عن الحكم وهذا لا يوجب اخراجا
واستثناء اصلا بل هو بيان نعم اذا ورد الحكم على التابيد او في اوقات معينة ثم ورد حكم بخلافه
في بعض الاوقات او في بعض تلك الاوقات كان ذلك تخصيصا بحسب الاوقات بعد التعميم فيها وقلما يوجد
في النسخ مثله يرجح يكون هو بعينه من قبيل التخصيص ولا يترجح احدهما على الآخر وعند هذا يظهر ان التوسل
بترجيح التخصيص والاحتمالات البعيدة على النسخ مبني على تصور ان النسخ ابطال الحكم وقد بان من ذلك
البحث ان ما توهم من ان موسى عليه السلام قال اقيموا هذا السبت ما دامت السموات وقد نسخ بدين
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فيكون النسخ ابطالا للحكم ساقط جدا اما اولا فلانه على فرض وقوعه
يكون من قبيل التخصيص بحسب الاوقات كما مر وليس فيه ما يدل على ان النسخ ابطال الحكم واما ثانيا
فلما ذكره العلماء من انه افتراء على موسى عليه السلام وانه اختلقه ابن الراوندي ونقلوا نصوص التوراة
على خلافه والبشارة ببعثة خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين مجملا ومفصلا اما المجمل

فانه

فانه نقل من نصوص التوراة ان موسى عليه السلام قال لابد ان يقوم نبي مثلي فاذا قام
فاطيعوه واسمعوا كلامه ثم قال ان هذا النبي لا يكون من بني اسرائيل وذلك يدل على انه
محمد عليه السلام لان هذا النبي اما عيسى او نبي آخر من انبياء بني اسرائيل او من غيرهم والاول باطل
لانه صح بانه ليس من بني اسرائيل وعيسى عليه السلام من بني اسرائيل وكذا الثاني والثالث لانه صح
بانه يكون مثله ومثله يكون من اولي العزم لامحالة وبعد موسى عليه السلام لم يكن من اولي العزم غير عيسى
عليه السلام بالاتفاق على ان اليهود لا يقولون بنبوة عيسى عليه السلام فيلزم ان يعترفوا
بان هذا الموعود هو نبينا خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين واما المفصل فكما
في حاذا الذي هو مطابق لاسم محمد صلى الله عليه وسلم بحساب الجمل على النحو المتعارف
بينهم وقد جاء في الانجيل ان فارقليطا والنور الاعظم اذا ظهر من جانب الجنوب فانه
وقد قيل ان اسمه في الانجيل احمد على ما نطق به القرآن واما اصحاب المذهب الثاني فاستدلوا
على مذهبهم اما مجملا فبقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها واصحاب
الاول يمنعون دلالة الآية على وقوع النسخ في ايات القرآن فان معناها ان ما ننسخ
نات بخير منه او مثله فيجوز ان يكون المراد بالايات المنسوخة آيات التوراة والانجيل
وشرائعها المنسوخة واما مفصلا فبان عدة الوفاة كانت في صدر الاسلام حولا كاملا
كما قال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول
غير اخراج ثم نسخ ذلك وجعل عدة الوفاة اربعة اشهر وعشرا بقوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وانظاره ومثل صوم عاشوراء فانه كان

فرضا فی بدأ الاسلام ثم نسخ وفرض صوم رمضان فثبت النسخ فی الاحکام القرآنیه
فی الجمله وآما ان هذه الآیه بخصوصها منسوخه فلان مؤداها ترک المشاجره والمقاتله
معهم وقد نسخت بقوله تعالی فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم وقوله تعالی وقاتلوا المشرکین
کافه کما یقاتلونکم کافه وآجیب عنه بان ایات العده لیس فیها نسخ اذ من الممکن ان یضع
الحامل حملها بعد حول فیکون عدتها حولا کاملا فلا تکون منسوخه بقاء الحکم فی بعض الصور
بل یکون مخصصا وآقول لایخفی فساد هذا الجواب اذ کما یمکن ان یضع الحامل بعد حول لایمکن
ان یضع مدة ازید او انقص بل الغالب کون مدة الحمل انقص من الحول فتعیین الحول
من بین سائر مدة الحمل مع ان الاغلب خلافه یکون مدة العده غیر ملایم بل العده تنقضی
فی ای مدة کان کما قال تعالی واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن وآما آیه الرضاع فلم اطلع
علی جواب ذکر عنها وآما دلیلهم علی کون قوله تعالی لکم دینکم ولی دین منسوخا فقد اجیب عنه
بانه یجوز ان یکون المراد بالایه تهدیدهم بان لکم کفرکم وعقابکم ولی التوحید والدرجات
المترتبه علیه آولکم حسابکم ولی حسابی آولکم جزاؤکم ولی جزائی علی ان یکون الدین
بمعنی الجزاء کقوله تعالی مالک یوم الدین وقول الشاعر ولم یبق سوی العدوان دناهم کما دانوا
وقولهم کما تدین تدان ومع قیام هذه الاحتمالات یبطل الاستدلال وقیل علی تقدیر
ان یکون المراد منه ترک المقابله لایلزم کونه منسوخا بناء علی ان النهی عن القتال فی بدأ الحال کان لقلة
الاسلام فکان المصلحه فی ترک قتالهم الی ان قوی اهل الاسلام وکثر جنودهم فامروا بالقتال
وایضا النهی عن القتال انما هو فی حق الکافرین مطلقا والامر بالقتال انما هو فی حق المشرکین

اعم من

اعم من المشرکین اذ کل مشرک کافر ولیس کل کافر مشرکا مثل الیهود والنصاری
فیکون آیه القتال تخصیصا لهذه الآیه ولایکون ناسخا لها فان التخصص غیر النسخ
وهو اولی من النسخ وآقول فیه بحث اما اولا فلان کون المصلحه فی الاول منوطه بترک المقاتله
وفی الثانی الحال بالمقاتله لایرجح احتمال النسخ بل ذلک یکون مصلحه النسخ والحکم فیه اذا النسخ کما تقرر
اما تخصیص بحسب الاوقات اورفع احتمال بقاء الحکم فاذا خصص حکم المتارکه بزمان یکون
نسخا لامحاله وتفصیل المقام ان النسخ اذا وقع علی حکم مقید بالدوام فهو تخصیص بحسب الاوقات
وان لم یکن ذلک الحکم مقیدا به فهو رفع احتمال بقاء الحکم وعلی التقدیرین لیس القول به بعد
من القول بالتخصیص اما علی الاول فلا تخصیص خاص ولا فرق بین التخصیص بحسب الاوقات
والتخصیص بحسب الافراد فی شمول مطلق التخصص لهما وتسمیه احدهما بالتخصیص واللاخر بالنسخ
مجرد اصطلاح لایترتب علیه حکم معنوی یقتضی کون احدهما اولی من الآخر واما علی الثانی
فالامر اظهر فانه یکون مبینا للحکم السابق ورفعا لتوهم بقائه لامعارضا له ولامصادما
فکون اولی مما یخصونه باسم التخصیص ویرجحونه علی ما یخصونه باسم النسخ ومن له ادنی بصیره
یتفطن ان منشأ هذه الاقوال ومبالغتهم فی ترجیح مثل هذه التاویلات البعیده التی سبق
بعضها توهمهم ان النسخ عبارة عن ابطال الحکم وقد علمت انه لیس کذلک کما مر مفصلا
وقد ذکر نقلها ونا عن الامام الشافعی ان الاصح انه اذا احدث المتوفی للقال بطل وضوءه
بل یقال انتهی واذا کان الحال کذلک فالحکم الصادر عن الله تعالی اولی بان لاینسب الی البطلان
ویحرز من اطلاق الباطل علیه بلا قید بل یقال انتهی او انقضی او یقال استمر ارتفاع الوضوء

وتقصیر القلم

11b

بعد النسخ بطء واما ثانيا ولان النبى صلى الله عليه وسلم قاتل بعد نزول هذه السورة
غير المشركين كيهود خيبر فليس حكم القتال مخصوصا بالمشركين هذا واما اصحاب المذهب الثالث
فيقولون لما كان لهذه الآيه محامل صحيحة لا نافى مضمون آيه القتال فلا يجوز القول بنسخها بناء على ان النسخ
انما يصار اليه عند الضرورة ولا ضرورة ههنا وحان ان نشرع فى تفسير السورة بتوفيق الله تعالى

تفسير السوره

فنقول ذكر المفسرون ان رهطا من قريش قالوا يا محمد هلم فاتبع ديننا ونتبع دينك تعبد
الهنا سنة ونعبد الهك سنة فقال معاذ الله ان اشرك بالله غيره فقالوا استلم
بعض آلهتنا نصدقك ونعبد الهك فنزلت هذه السورة فغدا الى المسجد الحرام وفيه
الملأ من قريش فقام على رؤسهم فقرأها عليهم فايسوا وطمعوا فيما تعبدون
فى الحال او فى الاستقبال ايضا بناء على ما ذكره صاحب الكشاف وغيره ان الخطاب للكفرة
مخصوصة علم الله منهم انهم لا يؤمنون ولا انتم عابدون فى المستقبل ما اطلب منكم من عبادة الصنم
ولا انا عابد ما عبدتم اى ما كنت قط عابدا فيما سلف ما عبدتم فيه اى لم يعهد منى عبادة صنم
قبل فكيف ارجى منى زمن النبوة ولا انتم عابدون ما اعبد اى ما عبدته فى وقت ما انا عابد له
هكذا فسره صاحب الكشاف قال ولم يقل ما عبدت كما قيل ما عبدتم لانهم كانوا يعبدون
الاصنام قبل البعث وهو لم يكن يعبد الله تعالى اصلا واقول فيه نظر لان الاصوليين اختلفوا
فى ان النبى صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بشريعة الله تعالى من قبله او لا فقيل انه كان متعبدا بشريعة
القائلون بذلك فى نفس تلك الشريعة فقيل بشريعة موسى عليه السلام وقيل بشريعة عيسى عليه السلام وقيل
بشريعة ابرهيم عليه السلام وقيل بشريعة نوح عليه السلام وقيل انه لم يكن متعبدا والمختار انه كان متعبدا

قبل البعثه

12a

قبل البعثة لما ثبت انه كان متعبدا فى غار حرا والتعبد لا يكون الا بشريعة لان الحاكم هو
الشرع عند اهل الحق وعند المعتزلة القائلين بحكم العقل الا اظهر اذ العادة لا توقف على هذا التقدير
على شريعة واحاصل انه لما ثبت انه كان يتحنث اى يتعبد الليالى ذوات العدد فلا جرم يكون
هذه العادة هباده الله تعالى لا غير اذ الانبيا معصومون عن الكفر قبل البعثة بالاتفاق
ثم فى حمل قوله ولا انا عابد ما عبدتم على الماضى نظر من حيث العربيه فان اسم الفاعل اذا كان
بمعنى الماضى لا يعمل الا فى لغة ضعيفة وقد عمل ههنا فى قوله ما عبدتم فانه اما مفعول به
او مفعول مطلق اذ لو كان ما موصولة او موصوفة كان مفعولا به وان كانت مصدرية
كان مفعولا مطلقا وقد نقل ابن كثير فى تفسيره عن البخارى وغيره ان المراد لا اعبد ما تعبدون
ولا انتم عابدون ما اعبد فى الماضى ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد فى المستقبل
وقد علم ان اعمال اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضى لغة ضعيفة ولا يخفى انه على تفسير صاحب الكشاف
وعلى هذا التفسير ايضا لا تكرار فى الآيه ولعلهم انما ارتكبوا لدفع التكرار وقيل ان فيها تكرارا
لمزيد التقرير كما فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان مضمون قوله تعالى لا اعبد ما تعبدون
وقوله ولا انا عابد ما عبدتم واحد وكذا قوله ولا انتم عابدون ما اعبد فى الموضعين والتكرير
لمزيد التقرير يلائم المقام من حيث الغرض تأييسهم والتبرى عنهم وقيل لا تكرار لان ما
فى احدى القرينتين مصدرية وفى الاخرى موصولة او موصوفة والمعنى على تقدير كونها مصدرية
لا اعبد مثل عبادتكم فان عبادتى خالصة لله تعالى وعبادتكم شرك وعبادتى طاعة وعبادتكم
معصية واقول تفصيل المقام ان قوله تعالى لا اعبد ما تعبدون وقوله ولا انا عابد ما عبدتم

اما كلاهما نفي الحال او كلاهما نفي الاستقبال او احدهما للحال والآخر للاستقبال وعلى التقادير
فلفظ ما اما مصدرية في الموضعين واما موصولة او موصوفة فيهما واما مصدرية في احدهما وموصولة
او موصوفة في الآخر وهذه ستة احتمالات حاصلة من ضرب الثلثة في الاثنين ولم يلتفت الى تقسيم
صورة الاختلاف الى الفرق بين الموصولة والموصوفة لكثرة الاقسام فان صور الاختلاف متساوية
الاقدام في دفع التكرار ومؤدى الموصولة والموصوفة متقاربان فلا يتعلق غرض بالتفصيل وكذا الحال
في قوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد في الموضعين ومعلوم انه لا تكرار في صور الاختلاف
سواء كان باعتبار الحال او الاستقبال او باعتبار كون ما في احدهما موصولة او موصوفة وفي الآخر
مصدرية وكون النفي في لا اعبد لنفي الحال انكره صاحب الكشاف وذكر ان لا تختص بنفي الاستقبال
وقال الخليل ان لن تختص بنفي الاستقبال الا ان اصله لا ان ولكن الامام جوزه في تفسيره الكبير
ونقل بعض النحاة ان ابن مالك على جوازه وقال ابو حيان في تفسيره ان قول الزمخشري ان لا لا تدخل
الا على مضارع في معنى الاستقبال وان لا تدخل الا على مضارع في معنى الحال ليس بصحيح بل ذلك غالب
فيهما لا متحتم وقد ذكر النحاة دخول لا على المضارع ويراد به الحال ودخول ما على المضارع ويراد به
الاستقبال وذلك مذكور في المبسوطات من كتب النحو ولذلك لم يورد سيبويه ذلك بارادة الحصر
بل ذكر الغالب فيهما انتهى ونقل ابن كثير في تفسيره الكبير هنا ثلثة اقوال الاول لا اعبد ما تعبدون
اى لا اجيبكم فيما بقي من عمري ولا انتم عابدون ما اعبد وهم الذين قال الله تعالى فيهم وليزيدن كثيرا
منهم ما انزل طغيانا وكفرا والثاني ما حكاه البخاري وغيره من المفسرين ان المراد لا اعبد ما تعبدون
ولا انتم عابدون ما اعبد في الماضي ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد في المستقبل

بين الاولى والاخرى ولا الى الفرق ح

الثالث

الثالث ان ذلك تاكيد محض قال وثم قول رابع نصره ابو العباس بن تيمية في بعض كتبه
وهو ان المراد بقوله تعالى لا اعبد ما تعبدون نفي الفعل لانها جملة فعلية ولا انا عابد ما عبدتم
نفي قبوله لذلك بالكلية لان النفي بالجملة الاسمية آكد وكانه نفي الفعل وكونه قابلا لذلك ومعناه
نفي الوقوع ونفي الامكان الشرعي ايضا وهو قول حسن انتهى ما ذكره ابن كثير اقول لا يخفى ما فيه من الكدر
فان عمل لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد على الماضي لا يصح الا بتاويل بعيد وهو الحمل
على حكاية حال الماضي وفي افادة الجملة الاسمية نفي القبول مناقشة لكن دفعها بتكلف وتقرب
من ذلك ما ذكره بعض المفسرين من ان معناه لا اريد عبادة ما عبدتم فلا يبعد ان يقال ان معنى
الجملة الفعلية نفي الفعل في زمان معين والجملة الاسمية معناها نفي الدخول تحت هذا المفهوم مطلقا
من غير تعرض للزمان فكانه قال انا ممن يصدق عليه هذا المفهوم اصلا ولا انتم ممن يصدق عليه
ذلك المفهوم اصلا ثم قيل ان ما في قوله لا انتم عابدون ما اعبد بمعنى من لان المراد به هو الله تعالى
اقول يمكن ان يقال بناء على القاعدة التي مهدها صاحب الكشاف في مواضع وهي انه
اذا كان المراد من الموصول هو الصفة يعبر عنه بلفظ ما كما في قوله تعالى والسماء وما بناها والارض
وما طحيها ونفس وما سواها وهنا كذلك فان تعليق النفي بالوصف ادخل في التبري
عن الشركة معهم كما لا يخفى والعبادة على ما فسره المفسرون والفقهاء اقصى غايات التذلل
والخشوع وذكروا انه لو سجد العبد لغيره تعالى بقصد العبادة كفر وبمجرد قصد التعظيم لا يكفر
اقول ان كان المراد بغاية التذلل والخشوع ما يكون في مرتبة التذلل والخشوع لله تعالى فلا شك
ان الكفار لم يعتقدوا الاصنامهم تلك العظم ولم يعظموا بهذا التعظيم فانهم يعتقدون انها

في حق اصنامهم ح

14 av

ملة واحدة كما ذهب الشافعي رحمه الله تعالى ونقل ابن كثير ان الشافعي استدل
بقوله تعالى لكم دينكم ولي دين على ان الكفر كله ملة واحدة فورث اليهود من النصارى
وبالعكس اذا كان بينهم نسب او سبب يتوارث به لان الاديان ما عدا الاسلام كلها كالشئ
الواحد في البطلان وذهب احمد بن حنبل ومن وافقه الى عدم توريث اليهود من النصارى
وبالعكس لحديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا توارث بين اهل ملتين شئ واقول الاستدلال المنقول عن الامام الشافعي رحمه الله تعالى
بهذه الآية لا يخلو عن ضعف وما ذكرناه من النكتة في التعبير بالكافرين يقويه بعض التقوية
وقوله تعالى ولي دين بمعنى لي ديني وحذف الياء اكتفاء بالكسرة لان فواصل الايات
في هذه السورة هو النون كما في قوله تعالى فهو يهدين ويشفين خاتمة في الفوائد والمسائل
المتعلقة بهذه السورة الاولى ان هذه السورة مكية بالاتفاق وثبت في صحيح مسلم
من حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ ما مع قل هو الله احد
في ركعتي الفجر روى الامام احمد عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في الركعتين
قبل الفجر والركعتين بعد المغرب قل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد وروى ابو القاسم
الطبراني عن جبلة بن حارثة اخي زيد بن حارثة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اويت
الى فراشك فاقرأ قل يا ايها الكافرون حتى تم بآخرها فانها براءة من الشرك وروى الامام احمد
عن فروة بن نوفل عن الحارث بن جبلة قال قلت يا رسول الله علمني شيئا اقرأه عند منامي قال
اذا اخذت مضجعك من الليل فاقرأ قل يا ايها الكافرون فانها براءة من الشرك الثانية

18 b

وسائل وشفعاء عند الله تعالى ولا يريب عاقل ان عظم الشفيع والوسيلة ليست مثل
عظم المشفوع عنده والمتوسل اليه وان التذلل والخضوع للشفيع اقل من التذلل والخضوع
للمشفوع عنده وبالجملة لا يتعين بما ذكروه حد الخضوع والتذلل الذي يمتاز به العبادة عن غيرها
ويكفي الانسان بالاتيان به بالنسبة الى غيره تعالى وكلمة يا حرف وضع لنداء البعيد والقريب
عند بعض اهل العربية وعند بعضهم هو مخصوص بالبعيد لما في آخره من الالف القابل للمد المناسب
للبعيد ولو حمل هنا على نداء البعيد كان ذلك لبعدهم عن ساحة عز الحضور لدنوه ومحلهم وان حمل
على نداء القريب كان ذلك لقربهم الصوري ومواجهتهم ونقل عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه
انه قال يا نداء للروح واي نداء للقلب وما نداء النفس ولعل المراد منه انه حيث يعتني بكمال توجه
المنادي يخاطب بيا ايها فان هذه الكلمة مبالغة في طلب اقبال المخاطب من حيث ذكره
اولا مبهما وارداف ذلك المبهم بحرف التنبيه التي اقيمت مقام المضاف اليه اي فكان النداء
بهذه الصيغة طلبا لاقباله بكليته قلبه وقالبه وظاهره وباطنه ولا يكون المراد منه ان تلك الحروف
حروف النداء هذا هو الظاهر والله اعلم بمقصوده على النبي عليه الصلوة والسلام والتحية والاكرام
فان فهم دقايق كلامه لا يسعه الاذهان ولا يفي شرح ما فيه بحقايق البيان ولعل النكتة في خطابهم
بالكافرون دون ان يقال يا ايها الذين كفروا كان دينهم القديم لم تجدد لهم اولان الخطاب مع الذين
علم استمرارهم على الكفر فهو كالازم لهم ولعل نفي عبادة الله تعالى عنهم بصيغة واحدة من غير تغيير الاسلوب
للاشعار بثباتهم على الكفر وعدم ايمانهم فيما بعد كما سبق ان الخطاب مع رهط من قريش علم من حالهم
انهم لا يؤمنون ولعل التعبير عنهم بالكافرين دون المشركين مع كون الخطاب لهم اشارة الى ان الكفر كله

15a

تكملة للثلثين وما بقي فلاحت فاتيا ابا موسى فاخبرناه بقول ابن مسعود فقال لا تسلوني
ما دام هذا الحبر فيكم ونظائرها كثيرة الرابعة محل استفسار بان يقال ما النكتة في انه قال
لا اعبد ما تعبدون ونفى عبادته لمعبودهم بالجملة الفعلية وذكر في مقابلته لا انتم عابدون ما اعبد
ونفى عبادتهم لمعبوده بالجملة الاسمية مع ان الظاهر يقتضي ان يقال ولا تعبدون ما اعبد
لمناسبة ما هو قرينة كما في قوله لا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون ما اعبد حيث ذكرهما
بالجملة الاسمية والذي يخطر ببالي انهم لما طلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم احداث عبادة معبودهم
فانهم كانوا يعلمون انه صلى الله عليه وسلم لم يكن قط عابدا لمعبودهم كان المناسب في ردهم
نفي تجدد هذا الامر كما هو مقتضى الجملة الفعلية ولما كان الخطاب مع جمع علم استمرارهم
وانهم لا يؤمنون ذكر نفي عبادتهم لمعبوده بصورة الجملة الاسمية الغير المقيدة بزمان المفيدة
للدوام بعونة المقام ثم المشاكلة مع قوله ولا انتم عابدون ما اعبد اقتضت ان يقرن
بقوله لا انا عابد ما عبدتم ليفاد انهم كما استمروا على الكفر اولا وآخرا فهو مستمر على الايمان
اولا وآخرا واما اعادة قوله لا انتم عابدون ما اعبد مع تقدم ذكره قريبا فلافادة المبالغة
في انهم لا يؤمنون اصلا اولان المراد في الاول نفي العبادة في الحال وفي الثاني النفي في الاستقبال
على ما مر تفصيله تمت الاوراق بعناية الخلاق في الثاني عشر من شهر ذي الحجة من ثلث عشرة
وتسعمائة على يد الفقير المعترف بالتقصير سعد الله بن عيسى بن امير خان خلصه من غوائل التقليد
ورقاه الى اوج الايقان واله اسأل ان يصلي على سيدنا محمد عليه السلام وعلى آله الكرام واصحابه
العظام ما جاد الغمام وناح الحمام

نقلت من نسخة سقيم وقابلت وقد عز علي ان اقابل

16b

ان قيل ان القاء دلائل التوحيد احسم لمادة الفساد وادخل في افحامهم فما النكتة
في عدم ايرادها ههنا فالجواب ان الغرض الاصلي ههنا رفع طمعهم الفاسد في موافقة النبي
صلى الله عليه وسلم في عبادة الاصنام فمقتضى المقام المبالغة في نفي ما طلبوه وليس المقام
مقام الاستدلال على نفي الشرك مع انهم سمعوا دلائل التوحيد من النبي صلى الله عليه وسلم
مرارا ولم تؤثر فيهم وكان اليأس في المقام التبري عنهم بالكلية فانهم ليسوا من اهل الاستدلال
كما علم من احوالهم الثالثة ذكر الامام ان العادة جرت بان يقال عند المتاركة وترك
لكم دينكم ولي دين وذلك لا يجوز لان القرآن نزل ليهتدى به لا ليتمثل به واقول فيه نظر
اما اولا فلان كون نزول القرآن للاهتداء لا يمنع من ان يتمثل به كما انه لا يمنع ان يرقى به
وليس في ذلك استخفاف بالقرآن بل انما نذكر مثل ذلك للتبرك والتيمن بل فيه نوع استدلال
واتباع كانه تعالى قال كما قال الله تعالى في هذه الآية نقول ايضا واوضح ما ذكره من الدليل السابق انه يقال
لا يجوز الحلف بالقرآن لان القرآن لم ينزل لذلك بل لو صح ذلك لانسد باب الاقتباس
لجريان ما ذكره من الدليل واما ثانيا فلان نظيره في كلام الصحابة والتابعين ومن تبعهم من السلف
الصالح كثير كما قيل لامير المؤمنين علي رضي الله عنه في ان تنيب معاوية فقال وما كنت
متخذ المضلين عضدا وفي صحيح البخاري عن هذيل بن شرحبيل قال سئل ابو موسى الاشعري
رضي الله عنه عن ابنة وابنة ابن واخت فقال للبنت النصف وللاخت النصف وأت
ابن مسعود فسيتابعني فسئل ابن مسعود رضي الله عنه واخبر بقول ابي موسى فقال لقد ضللت اذن
وما انا من المهتدين اقضي فيها بما قضى النبي صلى الله عليه وسلم للابنة النصف ولابنة الابن السدس

تكملة

15 b

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نواله والصلوة على نبيه محمد وآله قال النبي صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي

ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قيل ومن هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي

وهذه عقايد الفرقة الناجية وهم الاشاعرة اجمع السلف من المحدثين وائمة المسلمين

الاشاعرة هم المنتمون الى الشيخ ابي الحسن علي بن اسمعيل الاشعري بن اولاد ابي موسى الاشعري الصحابي

واهل السنة والجماعة رضي الله عنهم على ان العالم حادث كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن

وانه قابل للفناء وعلى ان النظر في معرفة الله تعالى واجب وبه يحصل المعرفة ولا حاجة الى معلم

وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال واجب وجوده لذاته ممتنع عليه العدم لذاته

لا خالق سواه متصف بجميع صفات الكمال فهو عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات مريد

من العلم والقدرة والارادة والتكلم والحيوة واشار الى هذا التفصيل بقوله فهو عالم الخ

لجميع الكاينات متكلم حي سميع بصير وهو منزه عن جميع جهات النقص لا شبه له ولا ند

ولا مثل له ولا ضد ولا شريك له ولا ظهير لا يحل في غيره ولا يقوم بذاته حادث ولا يتحد بغيره

ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا في حيز وجهة ولا يشار اليه بهنا وهناك ولا يصح عليه

الحركة والانتقال ولا الجهل والكذب وانه مرئي للمومنين يوم القيامة من غير موازاة

ومقابلة وجهة ما شاء كان وما لم يشا لم يكن فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته ولا يرضاه

غني لا يحتاج الى شئ ولا حاكم عليه ولا يجب عليه شئ كاللطف والاصلح والعوض على الآلام

ولا الثواب والعقاب ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا قبيح منه ولا يتصف فعله بالقبح

او يحكم الى جور وظلم يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله راعى الحكمة فيما خلق وامر تفضلا

ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواه فليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها في حكم الله تعالى وكون الفعل سببا

للثواب

16 a

للثواب والعقاب الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع ليس للفعل صفة حقيقية

باعتبارها حسن او قبح ولو عكس الامر لكان الامر بالعكس وهو غير متبعض ومتجزء ولا حد له

ولا نهاية صفاته واحدة بالذات غير متناهية بحسب التعلق فما وجد من مقدوراته

قليل في كثير بل لا نسبة بينهما وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته وله ملائكة ذووا اجنحة

مثنى وثلث ورباع منهم جبرئيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل لكل منهم مقام معلوم

لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون والقرآن كلام الله غير مخلوق وهو المكتوب

في المصاحف المحفوظ في الصدور المقروء بالالسن والمكتوب غير الكتابة والمقروء

غير القرآءة واسماوه توقيفية لا يجوز اطلاق اسم عليه لم يرد به اذن الشارع والمعاد

حق تحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان

وخلق الجنة والنار يخلد اهل الجنة في الجنة ويخلد الكافر في النار ولا يخلد المسلم

صاحب الكبيرة في النار بل يخرج الى الجنة آخرا والعفو جايز والشفاعة حق لمن اذن له

الرحمن وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكباير من امته وهو مشفع فيهم

وعذاب القبر وسوال منكر ونكير حق وبعثة الرسل بالمبجزات من لدن آدم الى نبينا محمد

صلى الله عليه وسلم حق ومحمد خاتم الانبيا لا نبي بعده والانبيا معصومون من الكباير

وهم افضل من الملائكة العلوية واهل بيعة الرضوان واهل بدر من اهل الجنة وكرامات

الاولياء حق يكرم بها من يشاء ويختص برحمته من يريد والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

ابو بكر وثبتت امامته بالاجماع ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على احد ثم عمر ثم عثمان

ثم علیٌّ رضوان الله علیهم اجمعین وآلا فضلیة بهذا الترتیب ومعنی الافضل
انه اکثر ثواباً عند الله ما کسب من خیر لا انه اعلم او اشرف نسباً وما اشبه ذلک ولا یکفر
احداً من اهل القبلة الا بما فیه نفی الصانع القادر المختار العلیم او شرک او انکار النبوة
او انکار ما علم مجیء محمد صلی الله علیه وسلم ضرورة او انکار امر مجمع علیه قطعاً کاستحلال المحرمات
واما غیر ذلک فالقائل به مبتدع ولیس بکافر ومنه التجسیم والتوبة واجبة وهی مقبولة
لطفاً من الله تعالی والامر بالمعروف تبع لما یؤمر به فان واجباً فواجب وان مندوباً
فمندوب وشرطه ان لا یؤدی الی الفتنة وان یظن قبوله ولا یجوز التجسس بتتبع الله
علی العقائد الصحیحة ووفقک لما یرضی من الاعمال ولما یصلح من الاقوال تمت الرسالة العضدیة
فی عقاید اهل السنة وکان بین تالیفها ووفاة مؤلفها اثنی عشر یوماً ووفاته فی یوم السبت
الخامس والعشرین من رمضان سنة ستٍ وثمانین وسبعمائة نقله الفقیر الحقیر سعد الله الرومی
فی ۱۲ من ذی الحجة ۹۱۳ سنة

قال البخاری قال ابن شهاب وهذا تعلیق ولا نذکره الا اذا کان منه عنده او اما بالاسناد المتقدم
کانه قال حدثنا یحیی بن بکیر قال حدثنا اللیث عن عقیل انه قال قال ابن شهاب او باسناد آخر
وقد ترک الاسناد ههنا لغرض من الاغراض المتعلقة بالتعلیق فکون الحدیث معروفا
من جهة الثقات او لکونه مذکورا فی موضع او نحوه کرمانیه

17a

کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یعلم الاصحاب من
الاوجاع کلها ومن جملتها ان یتعوذوا بهذا الدعاء
بسم الله الکبیر اعوذ بالله العظیم من شر کل عرق نعار
ومن شر حر النار سرعة الاسلام الصبر للام الاکثر

من قال ثلث مرات اللهم یا جامع الناس
لیوم لا ریب فیه اجمع علی ضالتی لم یقم حتی یاتیه
وهذا مجرب

18a

اربعين سنة. لاصلوة لجار المسجد الا في المسجد. من بات بين الحرمين بعثه الله تعالى
آمنا يوم القيمة. ومن بات في طريق مكة حاجا لم يعرضه الله تعالى ولم يحاسبه. من حج البيت
ولم يزرني فقد جفاني من قاد اعمى اربعين خطوة غفر له ما تقدم من ذنبه. من عير اخاه
بذنب لم يمت حتى يعمله. لان يؤدب الرجل ولده خير فان تصدق بصاع تمر عمر سراج اهل الجنة
خلقتم من سبع ورزقتم من سبع فاعبدوه على سبع. الموت كفارة لكل مسلم. النظر
الى الخضرة يزيد في البصر. النظر الى المرأة الحسناء يزيد في البصر. من عزى مصابا فله مثل اجره
اتقوا اليهود والهنود ولو بسبعين بطنا. عليكم بالسراري فانهن مباركات الارحام
آن في بلاد الهند اوراقا مثل آذان الخيل فكلوا منها فان فيها منفعة. صوموا تصحوا. اغزوا تغنموا
يلزم من المحال. واحاديث محمد بن سرف البلخي كلها موضوعة. اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله
عليكم بدين العجائز. الفقر فخري ولولاك لما خلقت الافلاك. شرف المؤمن قيامه بالليل وعزه
استغناؤه عن الناس. الفقر سواد الوجه في الدارين. حب الوطن من الايمان. حب الطهرة
من الايمان. تحيا يمنع الرزق. خير خلالكم خل خرم. لولا ان السؤال يكذبون ما قدس من ردهم
من كثر صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار. الصبح يمنع الرزق. اطلب الخير عند حسان الوجوه
دفن البنات من المكرمات. الفاء شرط الملقت الى آخره. صاحب القميص لا بد صلاوة الايمان
تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق يهتز له عرش الرحمن. لا تسافروا والقمر في العقرب
من بشرني بخروج صفر بشرته بدخول الجنة. البلاء موكل بالقول. ويروى بالمنطق.
المؤمن يسير المؤنة. المؤمن حلو يحب الحلو. اذا اتاكم كريم قوم فاكرموه الدنيا ساعة فاجعلوها طاعة

الحجاب خلاصة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الحسن بن محمد الصغاني رحمه الله ذكر احاديث موضوعة وضعت
على رسول الله صلى الله عليه وسلم وافتريت عليه واوردها كثير ممن صنف شيأ في الحديث
في مصنفاتهم ولم ينبهوا عليها فرواه الخلف عن السلف ثقة بنقلهم فضلوا واضلوا
منها الوصايا المنسوبة الى امير المومنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه باسرها التي
يا علي لفلان ثلاث علامات وفي آخرها النهي عن المجامعة في اوقات مخصوصة واماكن مخصوصة
موضوعة كلها وضعها كلها جابر بن عمرو الضبي وهو متروك كذاب. والحديث الطويل
الذي يروى عن ابي امامة عن ابي بن كعب في فضايل القرآن سورة سورة كله الى آخره
على ان عامة المفسرين صدروا تفسير كل سورة ما يخصها منه والكلمات التي تنسب الى النبي
صلى الله عليه وسلم بالفارسية مثل شكم درد والعنب دودو وكونه برزد والاحاديث
التي تروى في التختم بالعقيق لاثبت منها شئ. والحرز لابي دجانة الانصاري
واسم سماك في حرشبة موضوع. ومسند انس بن مالك الذي يروى عن جعفر بن هرون
الواسطي عن سمعان عن انس واحاديث الاشيخ موضوعة كلها. واحاديث حراش وابن نسطور
الرومي واحاديث بشر واحاديث نعيم. ونسخه عن انس ونسخه ابراهيم بن مهدي كلها موضوعة
الناس كلهم موتى الا العالمون والعالمون كلهم موتى الا العاملون والعاملون كلهم موتى
الا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم. الحديث مغتر ملحون والصواب في الاعراب
ان العالمين والعاملين والمخلصين من تكلم بكلام الدنيا في المسجد احبط الله تعالى اعمالهم

قال الشيخ الصغاني رحمه الله تعالى وقد صنف كتابا في الاحاديث وضعت عليه وصنف منها الا ترون المساجد الموضوعة الى النبي صلى الله عليه وسلم او صحبه على

اربعين سنة

هذه رساله لمولانا عبد الكريم

19a

بسم الله الرحمن الرحيم حسبنا الله الكريم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه احرف صدرت عمن اذا غاب لم يذكر واذا حضر لم ينظر والى الله المشتكى من الدهر المصر على الاسى فما علقه اعلم علماء الزمان وافضل فضلاء الدوران صاحب الفضل المبين مولانا علاء الملة والدين شرح الكشاف لمولانا رحمه الله قاصدا بتعليقه المنيف الرد على السيد الشريف ثم استصوب الرأى عرضها على مجلس من اطبقت العقول واجمعت الفحول على ان لا عين رأت ولا اذن سمعت مجلسا اعلى منه واكمل ولصنوف محاسن الفضائل احوى واشمل الا وهو مجلس سلطان السلاطين فاتح قلعة قسطنطين الحاوى بداية الملك والطين مد الله ظله على العالمين علما منى بان المقبول فى مجلس العالى الكلام انما هو الخالى لفظا ومعنى من السقام لان سمعه اللطيف سدرة المنتهى وليس كل كشيف كحث يعرج اليها فحسن فى حسن الظن وافادلى جرأة على ان اجعلها لدته السنية تحفة ورحم الله عبدا تأمل فيه وانصف واتبع الحق الصريح ولم يتعسف قال مولانا رحمه الله القرآن فى اللغة الجمع القرآن كما يجى لمعنى الجمع يجى لمعنى التلاوة واليه اشار بقوله نقل الى المجموع المتلو لكن لما كان معنى الجمع هو الاصل الدايرفى جميع تصاريفه فان التلاوة انما تسمى قرآنا لانها جمع بين الحروف فى الذكر اقتصر عليه فى بيان اللغة اقول كان هذا اعتذار عما عسى ان يقال فى بيان مناسبة النقل ان الاولى كان ان يقول القرآن فى اللغة الجمع والتلاوة نقل الى المجموع المتلو والوجه بين وحاصل الاعتذار ان الاقتصار فى بيان اللغة على معنى الجمع لكونه اصلا دايرا فى ساير معانيه على ان كلامه لا يخلو عن الاشارة الى كونه لمعنى التلاوة ايضا

18b

الدنيا مزرعة الآخرة عش ما شئت فانك ميت واحبب من شئت فانك مفارقه واعمل ما شئت فانك مجزى به تجافوا عن ذنب السخى فان الله اخذ بيده كلما عثر الوضوء قبل الطعام ينفى الفقر وبعده ينفى التخم ويصح البصر الارز منى وانا من الارز خلقت الارز ما بقيه نورى لو كان الارز حيوانا لكان ادميا ولو كان ادميا لكان رجلا ولو كان رجلا لكان صالحا ولو كان صالحا لكان نبيا ولو كان نبيا لكان رسلا ولو كان رسلا لكان انا من اكل الارز اربعين يوما ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه عليكم بالقدس فانه مبارك مقدس وقد بارك عليه سبعون نبيا آخرهم عيسى بن مريم عليه السلام من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه من اسلم على يديه رجل وجبت له الجنة لا تجعلونى كقدح الراكب والاحاديث التى تروى فى تسميته يا احمد لا يثبت شئ منها لا تقطعوا الخبز بالسكين كما تقطعه الاعاجم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق فمن قال مخلوق فهو كافر بالله العظيم اذا رويتم عنى حديثا ويروى اذا حدثتم عنى بحديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه الحجامة مع عمر حيث كان من استشفى بغير القرآن فلا شفاه الله العلماء يحشرون مع الانبياء والقضاة مع السلاطين من اكتحل يوم عاشورا لم ترمد عيناه ابدا يعشوا ولو بكف من حشف فان ترك العشاء مهرمة والحديث الطويل الذى يروى فى كسوف القمر فى كل شئ وحديث خراب البلدان المسماة كل بلدة بأفة وحديث رواه ابو عقال عن انس رضى الله عنه فى الطواف فى المطر باطل لا اصل له والله اعلم كتبه اضعف عباد الله واحوجهم الى رحمته سعد بن عيسى بن امر خان عفى عنهما بمكة الله حكما واسلاما فى الجنان وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تم ما دار الله دوران وكان الكتابة المذكورة فى اوائل شهر الله المبارك رمضان سنة ٩١٠

نقلا من خط المولى الصالح الياس رحمه الله تعالى

وفيه ان ما ذكره انما يكون اعتذاراً على ايثاره في بيان اللغة احد معنيي القرآن على الآخر
لا عن الاقتصار عليه ولذلك ترى بعضهم انه عقل الايثار بذلك والاقتصار بعدم علوم المشركين
وان الخطأ في تعليل الاقتصار لان ملاحظة معنى للفظ غير اراد تها منه والاول خطأ
جايز بالاتفاق لا الثاني فافهم ثم التول بان في نحو قوله القرآن في اللغة بمعنى القراءة في غاية البعد
المتلو المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة اشارة الى انه في اللغة بمعنى المجموع المنقول الى المجموع
كما لا يخفى قال مولانا رحمه الله ولما كان اثباته بالشرع اي لانه تواتر عن الانبياء عليهم السلام
ان الله تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات فيتوقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم
بطريق التكلم ليلزم الدور بل اعجاز القرآن وايضا دلالته على صدق الرسول غير موقوف
على كونه تعالى متكلما لانه يكفي لمدعي الرسالة ان يقول ان الله تعالى اقدرني على هذا الكلام
تصديقا لرسالتي ولستم بقادرين على الاتيان باقصر سورة منه واعترض عليه السيد اما اولا
فبان القرآن عند المصنف هو هذه العبارات المنظومة الى قوله فلا يصح اثبات شئ منها بالشرع
وجوابه ان قولك ان من شرط المعجزة ان يكون صادرة من الله تعالى ان اردت به ان يكون
صادرة صدور الكلام من المتكلم فذلك ظاهر البطلان وان اردت به ان يكون باقداره وتكوينه
او معنى اعم منهما فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا وكذا قولك باعجازها يعلم انها ليست
بكلام البشر وانه كلام خالق القوى والقدر ان اردت به انه كلام كلم به الله فذلك ممنوع
لان الاعجاز لا يدل على ذلك وان اردت به انها ليست بكلام مخترع للبشر بل كلام خالق القوى
والقدر فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا والحاصل ان دلالة المعجزة على صدق الرسول لا يتوقف

على كونه

على كونها صفة له تعالى بل يكفيها كونها في علم الله تعالى اي باقداره وتكوينه واعجاز
القرآن ودلالته على صدق الرسول لا تتوقف على كونه تعالى متكلما به وذلك هو الذي
ثبت بالشرع فمن غير لزوم دور وقد استدل على كونه تعالى متكلما وكون الكلام صفة له
بدليل عقلي وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص
وانصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان
مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون
المخلوق اكمل من الخالق ولما لم يكن سبيل الى استحالة النقص والقصور على الباري
سوى الاجماع المستند مجيئه الى الادلة السمعية كان مرجع هذا الدليل ايضا
الى الشرع فلذلك اطلق القول بتوقف ثبوته على الشرع حيث قال ولما كان اثباته بالشرع
وايضا هذا الدليل انما يدل على انه تعالى متكلم بكلام هو صفة له اما ان القرآن اعني
هذا الكلام المؤلف المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة كلامه تعالى فهو مما لا سبيل
للعقل الى ادراكه ومرايح ادراكه النقل ليس الا نقل عن مولانا رحمه الله حاشية في هذا المقام
وهي هذه قوله ولما كان اثباته بالشرع اي اثبات ان الله تعالى كلامه المؤلف من القرآن
وغيره انما هو بالشرع فمقتصر على ما دل عليه الشرع فان قيل ثبوت الشرع متوقف على الكلام
فاثباته به دور قلنا لا بل على دلالة المعجزة سواء كان من الله تعالى كلام اولا ذكره امام الحرمين
في الارشاد وغيره من الائمة في كتبهم قوله من القرآن وغيره بيان لقوله مؤلفا واراد بغيره
الاحاديث القدسية مثل لولاك لما خلقت الافلاك وغيرها من كتب سائر الانبياء

عليهم السلام

20 b

وصحفهم وحاصله منع توقف ثبوت الشرع على ان الله تعالى كلما مالكلم به وهذا هو الذى
ثبت بالشرع فهو محمل ما ذكرناه مفصلا لكن صرح فى التلويح بخلاف ذلك حيث قال
ثبوت الشرع يتوقف على علمه وقدرته وكلامه ولا توجيه له اصلا واما ثانيا فلان اتصاف
القرآن بما ذكر من التعظيم والتفخيم والتاليف امر ظاهر يكشف ليس يستفاد من دلالات الشرع عليه
وجوابه انه لم يدع ان هذه الصفات مما يستفاد من الشرع بل مقصوده كما هو مصرح فى الحواشى
المنقولة عنه ان السبيل الى العلم بان القرآن كلام مكلم به الله تعالى هو الشرع ليس الا
فعلى اى صفة ورد الشرع باتصاف القرآن بها يجب ان يعتقد اتصافه بها والوارد فى الشرع
اتصافه بصفات توجب حدوثه فيجب ان يعتقد كذلك ويقتصر على ذلك فمن ادعى كلاما
قديما وحاول تاويل الظواهر الدالة على الحدوث كان عليه البيان اقول قوله لانه تواتر عن
الانبياء عليهم السلام الخ حاصله ان الكلام مثبت بالشرع والشرع بالمعجزة لا بالكلام ليلزم الدور
وقد دل الشرع الخ وفيه ان المراد بالكلام المثبت بالشرع ههنا انما هو القرآن المعجز لا جنس الكلام
لان الغرض من قوله ولما كان اثباته بالشرع بيان وجه تصدير الكتاب بصفات توجب حدوث
القرآن لا حدوث جنس الكلام كما لا يخفى وعلى هذا فالمثبت بالشرع اما اتصافه تعالى به
او انه كلامه تعالى لا سبيل الى الاول سيما على مذهب المصنف وهو ظاهر ولا الى الثانى
لا عجازه وعلى كل تقدير فالتعليل بقوله لانه تواتر عن الانبياء عليهم السلام ان الله تعالى
متكلم غير تام قوله فان قيل ثبوت الشرع يتوقف على الكلام معناه ان الشرع ثابت بالقرآن
فلو ثبت هو به لدار والجواب ان للقرآن اعتبارين اعجازا وكونه كلام الله تعالى فباحد الاعتبارين

مثب

21 a

مثبت للشرع وبالآخر مثبت به على ما زعم وبما قررناه اضمحل توهم الخلاف بين كلامى مولانا
رحمه الله اذ لا يلزم من عدم التوقف على الاخص عدم التوقف على الاعم على ان القول بتوقف
ثبوت اتصافه تعالى بالكلام على الشرع لا يانى القول بتوقف ثبوت الشرع على ثبوت الكلام له تعالى
هذا على تقدير ان يحمل الكلام فى المقام على الجنس ويكون ما صرح به فى التلويح مرضيا عنده قال
فى شرحه للمقاصد وقد يتمسك فى كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع
ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة
فيدور وربما اجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما
اخبروا به وان لم يخطر بالبال لكون الاكثر غافلا والظاهر ان هذه مكابرة نعم يحتاج ذلك فى صفة الكلام
على ما صرح به الامام قوله واما ثانيا فلان اتصاف القرآن الخ يعنى ان قوله وقد دل الشرع
على اتصافه مما يوجب حدوثه معناه ان الصفات الموجبة لحدوثه التى صدر المصنف كتابه بنفيها
بنفيها مستفادة من الشرع وهذا لا يستقيم فى الصفات المحسوسة منها وحاصل جوابه
ان معنى قوله وقد دل الشرع على اتصافه بها انه قد ورد فى الشرع اتصافه بما يوجب حدوثه فيجب ان يعتقد
كذلك وفيه انه ان ادعى ان اتصافه بها ظاهر حسا وارد فى الشرع فهو ممنوع والا فلا يفيد واما تغاير
دلالة الشرع على الاتصاف المذكور بارادته اياه متصفا بتلك الصفات فخروج عن اللغة وقانونها
الاستقرار على ان صحة هذا المعنى فى الانزال محل النزاع قال مولانا رحمه الله لكن الكلام من الاعراض النزالية التى
لا اجزائها فان قيل العرض مطلقا سواء كان قارا يمكن اجتماع اجزائه كاللون او سيالا يمتنع فيه
ذلك كالصوت الذى هو جنس للكلام لا يوصف بالحركة حقيقة وبالذات واما الحركة بتبعية المحل فكلاهما

بوصفان بهما من غير فرق فلن الجسم اذا تحرك من مكان الى آخر يكون له في كل حد من حدود
المسافة اين بالذات لكونه متحيزا بالذات والعرض اذا كان قارا ثابتا لذلك الجسم في تمام زمان
تلك الحركة يكون له ايضا في كل حد من تلك الحدود اين بتبعية المحل لكونه متحيزا بالعرض وثابتا لمحله
عند حصول ذلك الاين لمحله بخلاف ما اذا كان سيالا فانه غير ثابت لمحله عند حصول ذلك الاين
لمحله لانه لسيلانه وعدم تقرر اجزائه قد انعدم ما وجد من اجزائه قبل ولم يوجد بعد ما سيوجد
بعد فهو في آن حصول ذلك الاين لمحله غير موجود بتمامه فلا يمكن ان يحصل اين بتبعية محله واذا كان
العرض بحيث يحصل له في كل حد من حدود المسافة اين بتبعية حصول اين محله يكون هو متحركا بالعرض
واذا لم يكن بهذه الحيثية لا يكون متحركا بالعرض وحاصل ما اجاب به الشارح ان ذلك بناء على متعارف
اهل اللغة من وصف الشئ بحال متعلقه والا لاحظ فيه مثل هذه الدقيقات الفلسفية فيجعل
انزال المحل الذي يقوم به الحروف في الجملة انزالا لهذه الحروف ولو كان ذلك القيام في زمان
غير زمان انزال محلها كما عند الادا الى المنزل اليه بل وقد يجعل انزال محل الصور المحفوظة او المكتوبة
انزالا لتلك الحروف قوله فان قيل الانزال التحريك من الاعلى الخ حاصل السؤال ان القرآن لكونه
من الاعراض السيالة لا يتصف بالحركة لا بالذات ولا بالعرض فلا تصور انزاله والجواب ان اسناد
وصف
نحو الانزال على مثله من الاعراض طريقه لا ينحصر فيما ذكر بل يجوز ان يكون من قبيل وصف الشئ بوصف
صاحبه او وصف حامله وقول الشارح او صورها المحفوظة بالرفع والجر فيجعل انزال المحل القائم
الحروف الملفوظة او صورها المحفوظة او المكتوبة او انزال صورها انزالا للكلام مجازا وهذه صور اربع
للمجاز في كلها كل من الانزال والقرآن على حقيقته ويصح حمل الكلام المؤلف المنظم على القرآن وتم بذلك الدلالة

على حدوثه اي يصح حمل الكلام المؤلف المنظم على القرآن حقيقة تم الدلالة على حدوثه
لان كلا من التأليف والتنظيم يستلزم التركيب المستلزم للحدوث وفيه اشعار بان في كون كل
من الانزال والقرآن على حقيقته دلالة على حدوثه الا انها غير تامة اما الدلالة فلان اقرب المجازات في
اسناد الانزال الى حقيقة القرآن مرادا منه اسناده الى محله المستلزم حدوث ما حل فيه
واما انها غير تامة فلاحتمال ان يكون مجازا عن انزال محل الصور بخلاف ما اذا جعل الانزال
مجازا مفردا عن الايجاد والاظهار في اللوح المحفوظ اذ كل من الحادث والقديم لجواز حصوله في اللوح
لم يكن الوجود من خصائص المحدث وكذا اذا جعل القرآن مجازا عن الصور المحفوظة له او المكتوبة
اذ من حدوث الصورة لا يلزم حدوث ذي الصورة هكذا ينبغي ان يحقق المقام وتنقح المرام
لا كما زعم هذا الفاضل وقال وتم الدلالة بذلك اي يكون كل من الانزال والقرآن محمولا على حقيقته
كما سيذكره فانه ستقيم دليلين على حدوث القرآن الاول انه منزل والانزال التحريك
من العلو الى السفل يختص بجسم وما يحل فيه ولا يخفى ان ذلك انما ستقيم ان لو وصف القرآن
بالانزال باعتبار انزال محله الذي يقوم به اما لو وصف بالانزال باعتبار انزال محل الصور المحفوظة
او المكتوبة التي وضعت بازائه كما اشار اليه الشارح بقوله او صورها المحفوظة او المكتوبة فذلك تم
الثاني انه موصوف بصفات تدل على التجزي والانقسام المستلزم للامكان المستلزم للحدوث وهو
كونه مؤلفا منظما الى غير ذلك من الاوصاف التي ذكرت بعده فظ ان الدليل الاول انما يتم اذا حمل
الانزال على معناه الحقيقي اعني التحريك المكاني اما اذا جعل الانزال مجازا عن ايجاده واظهاره في اللوح
المحفوظ كما فعله صاحب الكشف فظ انه لا يدل على الحدوث وكذلك الدليل الثاني انما يتم اذا حمل القرآن

22b

على معناه الحقيقي اذ يلزم من اتصاف القرآن نفسه بكونه مولفا منظما الى آخر الصفات المذكورة
التي تدل على الحدوث بخلاف ما اذا جعل القرآن مجازا عن الصور المحفوظة او المكتوبة اذ يلزم حينئذ
اتصاف هذه الصور لا القرآن نفسه بتلك الصفات الدالة على الحدوث قال مولانا رحمه الله
لا مؤكدة لفقد التقرير والتاكيد واعترض عليه السيد رحمه الله بانه ليس لمفقود فانه يقرر ما تضمنه
القرآن خصوصا على زعمه لكن المؤكدة يجب ان تؤكد وتقرر مضمون الجملة قال نجم الايمة الرضي
في تحديد الحال المؤكدة هي اسم غير حدث يقرر مضمون الجملة اقول قال نجم الايمة الرضي ويجيء اما التقرير مضمون الخبر
وتاكيده ومضمون الخبر اما فخر كقوله • انا ابن دارة مشهورا بها نسبي • وهل بدارة يا للناس من عار
وكقولك انا حاتم جوادا وانا عمرو شجاعا اذ لا تقول مثله الا مستهزا بالخصلة التي دلت عليها الحال
كالشتهار حاتم بالجود وعمرو بالشجاعة فصار الخبر متضمنا لتلك الخصلة فمن البين المكشوف ان شجاعا
في نحو بارزت عمرا شجاعا ليست حالا منتقلة بل هي مؤكدة لما تضمنه عمرو من الشجاعة كما في انا
شجاعا والحاصل ان المراد بمضمون الجملة ما تضمنه ركنا كان فيها او لا قال مولانا نفي الكلام النفسي
انما يكون نفيا له لو انكر مثبت الكلام النفسي هذا الكلام الحادث اقول سياتي عن كثب ما هو الحق فيه
ان شاء الله تعالى قال مولانا رحمه الله اي اوحاه على متشابه ومحكم اقتصر في نفي البدلية عن محل المجرور
على تقدير الكلام اذ بمجرد بيان التقدير يظهر الفساد لان القرآن متشابه ومحكم لا كائن على متشابه ومحكم
فان قيل يلزم على هذا البيان ان لا يصح قولنا القرآن على قسمين لان القسمين لما كانا هما المحكم والمتشابه
يكون قولنا القرآن على قسمين في معنى قولنا القرآن على متشابه ومحكم لكن لا شبهة في صحة مثل
هذا الكلام ووقوعه في كلام المصنفين كثيرا شايعا ذايعا يجاب بانه لا شك انه لا يحسن ان يقال

الكلم

23a

الكلمة على اسم وفعل وحرف كما يحسن ان يقال هي على ثلثة اقسام ولعل السر فيها ان كونها
على اسم وصاحبيه ستبادر منه الى الفهم كونها غير ما لكنها هي هي ولو عبر عنها بالاقسام
صح كونها عليها لان الكلمة باعتبار مفهوم القسمية فيها غير الكلمة باعتبار مفهوم المقسمية لضرورة
التغاير بين المقسم والقسم لكن لقائل ان يقول سبحانه من قبيل ما قد حكم بصحته فانه قال القرآن
على قسمين غاية الامر انه بين القسمين بطريق الابدال انهما المتشابه والمحكم فلا محذور في ذلك
كما لو بينها بقوله اما متشابه ومحكم فان قيل المحذور انما لزم من بيان القسمين بطريق الابدال
لان البدل في حكم تنحية المبدل منه فكانه لم يذكر المبدل منه اصلا فقوله على قسمين وقال في اول الامر
ان القرآن على متشابه ومحكم قلنا انهم قد صرحوا بان قولنا البدل في حكم تنحية المبدل منه
ليس معناه انه مطروح من البين رأسا بحيث يجوز وقوع البدل حيث يقع هو اذ لا يصح طرحه
في نحو زيد لقيت غلام رجل صالح بان يقال زيد لقيت رجلا صالحا لعدم الرابط من الجملة الواقعة
خبرا الى المبتدا وكذلك لا يصح طرحه في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن اذ لا معنى لقولنا وجعلوا
لله الجن بل معناه الايذان باستقلال البدل بنفسه هذا وقد اعترض على تقدير الجار داخلا
على البدل من محل المجرور بان البدل انما تبع المبدل منه من حيث انه مجرور
فلا معنى لتقدير الجار داخلا على البدل وليس بشئ لان المراد من هذا بيان حاصل المعنى وهو لا يتفاوت
سواء ابدل من لفظ المجرور او محله فكما لو ابدل من لفظ المجرور يكون المعنى القرآن على محكم ومتشابه
كذلك يكون بلا تفاوت لو ابدل من محله قال المصنف في تفسير قوله تعالى وجعلنا لكم فيها معايش
ومن لستم له برازقين يجوز ان يكون ومن لستم له برازقين عطفا على محل لكم وهو النصب على انه

فيكون التقدير ولمن لستم له براز قين اقول قوله اذ بمجرد بيان التقدير يظهر الفساد فان نحو
قولنا العلم على قسمين تصور وتصديق بالرفع والجر بل بالاولوية الجر شايع ذايع من غير نكير فالظاهر
ان بيان التقدير ليس لاظهار الفساد على ان لقائل ان يقول على تقدير التسليم التقدير المستلزم للنصب
انما هو على الابدال من لفظ المجرور لو صح لاعلى الابدال من محله لان الجار المقدر فيه من تتمة عامل
كما في مثل مررت بزيد وعمرا فتقدير مثل هذا الجار غير مفسد كما لا يخفى بخلاف المقدر في الابدال من محله
بل الظاهر انه انما نفى البدلية لعدم ظهور الناصب الا انه اخطأ في التقدير حيث لم يقدر في التابع
التقدير
هو تابع ما هو عامل في المتبوع من حيث هو متبوع كما تري فما حققناه اضح ايضا قوله الا ترى هذا
بيان حاصل المعنى وهو لا يتفاوت سوأ ابدل من لفظ المجرور او محله وهو ظ قال مولانا رحمه الله
فالاولى ان يقال انما كان اولى لانه لا يكون النفي عنه الا بما هو مشترك بينه وبين الدليل السابق
كما سنبينه اقول الظاهر ان يقال انما كان اولى لما في التوجيه الاول من مؤنة الاستدلال بالصفات
المذكورة على حدوث موصوفها دون الكتبي واما ما ذكره هذا الفاضل من وجه الاولوية فانما يتم
لملاحظة عدم الانعكاس كما لا يخفى قال مولانا رحمه الله فلا يكون القرآن الا ذلك الحادث قيل
انما يلزم ذلك لو ثبت انه ليس قرآن سوى الموصوف بهذه الصفات او ان كل قرآن موصوف بها
واذ ليس فليس واجيب بان القرآن اما لفظي او نفسي بدليل الخصم واذا لم يثبت هذه الصفات
الجاه على القرآن للنفسي تعين اللفظي وايضا قد سبق ان القرآن انما ثبت بالشرع وما ثبت بالشرع
ما ثبت الا موصوفا بها لكن الاشاعرة يقولون بعد ما شهدت القواطع على ان ذات الباري تعالى
لا يكون محلا للحوادث بجب تأويل الظواهر الدالة على حدوث القرآن وذلك ان القرآن يطلق

بالاشتراك على معنيين احدهما الكلام النفسي القائم بذاته تعالى والآخر اللفظي
الحادث وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا الكلام ان مقصود الشارح رحمه الله
تطبيق كلام المصنف على الدليل المشهور للمعتزلة الذي عليه يعولون وبه يصولون وهو ان اشتهر
وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا على المعنى القديم
وتلك الخواص مثل كونه منزلا مؤلفا الى آخر الاوصاف ولا ضير فيه لو امكن للاشاعرة تفصي
عن ادلتهم وعلى هذا اكمل وله فما سبق وفي وصفه بالتاليف والتنظيم نفي للكلام النفسي
اقول حاصل الاستدلال ان ما هو خاصة للقرآن من الاوصاف المجاه عليه ثابت للحادث
منتف عن القديم وانتفاء اللازم ملزوم لانتفاء الملزوم وهذا كما تري لا يصلح ردا لمن يعترف
بان للقرآن معنيين وان تلك الخاصة انما هي لاحدهما لا لكل ما يطلق عليه القرآن فالصواب
ان يجعل هذا ردا على الحنابلة ومن يجري مجراهم قال مولانا رحمه الله وهذا في الانزال انما يتم
اذا وصف به القرآن حقيقة هكذا وجد في كثير من النسخ وهو مخالف لما قدم من قوله وتتم
الدلالة بذلك على حدوثه مع ان الصواب هو الاول وكان المصنف اسقط من الكتاب
بعد الاطلاع على ما فيه يدل على ذلك ما نقل عنه في الحاشية وها هو ذا فان قيل انما يتم بذلك الدلالة
على حدوثه لو كان اسناد الانزال الى القرآن حقيقة اما اذا كان مجازا فلا اجيب بان معنى
مجازية الاسناد ان المنزل محله لا هو فيلزم حدوث محله ويلزم منه حدوثه اقول حاصل كلامه
ان الاستدلال على حدوث القرآن كما لا يتوقف على كون الانزال وصفا له حالة كذلك
هذا الاستدلال ايضا لا يتوقف عليه بل ايما يتأتى كونه وصفا له بحال محله فلا معنى لقوله

25 a

هذه شرح القصيده الروحيه

اتفق المحققون من الفلاسفه واهل الملة
على بطلان التناسخ والقائلون بالتناسخ
طوايف اربع فالاول منهم قال النفس
الانسانية لاتعلق الابدن انساني
آخر من حيوان انتقالها الى بدن حيوان
غير انسان الثالث منهم اجاز انتقالها
الى النبات ايضا الرابع من جوز انتقالها
الى الجماد ايضا وهلا يسمون انتقالها
الى انسان نسخا والى حيوان مسخا والى النبات
فسخا والى الجماد رسخا

صح

جواب ارسله افلاطون الى عيسى عليه السلام

يا طبيب النفوس المريضة بدائها المكتفة باكناف الرذالة
المنغمسة في العلايق البدنية المكدرة بالكدورات الطبيعية
ويا موقظ النوم من رقدة الغافلين ويا منبه العباد من هجوع
الجاهلين ويا منجي الهلكى ويا غياث المستغاث ان ذاتا
هبطت فاغربت وتذكرت فتمنعت فهل الى وصول من سبيل

جواب عيسى عليه السلام

يا من شرفك الله تعالى بالاستعدادات العقلية والرموزات النقلية
كن طالبا لتنوير النفس بالانوار الالهية القدسية الجاذبة من الدار
الفانية الى الدار الباقية التي هي محل الارواح الطاهرة
والنفوس الزاكية فان مجرد العقل غير كاف في الاهتداء
الى الصراط المستقيم

للشيخ علاء الدولة والدين السمناني رحمه الله

شرط راه طالبان دانى كه چيست — دايما با نفس خود بودن بحرب
ترک كردن لقمهٔ شيرين وجرب — معدهٔ خالى وبيدارى شب
قوت خود از خون دل خوردن مدام — خلوت تاريک وذكر چار ضرب

للشيخ الفاضل ابن وفا قدس سره

نمى دانم چه بايد كرد مارا — ز فضل وعدل اى تعالى دانا
شدم درمانده در دست خود وغير — اغثنا يا غياثا مستغاثا

ولكشف الردى

ادب بنيك اذا ما استوجبا ادبا — فالضرب انفع احيانا من القرب

الغليظ العسل الابيض الضرب بخيل الآ
صحاح

جواب آخر اى وأبه دعاوته شرح التعريف بالخط بحكم المقدره

انا نسب السفيان الى الثور لانه جا الى باب مسجد
فقدم رجله اليسرى في الباب فهتف هاتف
يا ثور قدم رجلك اليمنى فاخبره للناس فنسبوه
الى الثور هكذا سمعت من حاجي خليفه الواعظ
الشهير بالعلم حاجي سلم الله

وهذا في الانزال انما يتم اه وفيه ما قد عرفته فالمعنى ان هذا الاستدلال في الانزال
انما يتم اذا كان وصفاله بحاله واذا لم يكن كذلك فلا لان القسم غير منحصر في كونه وصفاله
بقيت محلة حتى تتعين ويتم الاستدلال به على نفي الكلام النفسي تمت الرسالة لمولانا عبد الكريم
اسكنه الله في جنات النعيم على يد افقر الورى سعد الله بن عيسى خصه الله بالزلفى
وكان الاتمام في يوم الاربعا عاشر شهر ذي القعده المنحوط في سلک شهور سنه اثنى وتسعماية في البلده الطيبه قسطنطينيه

صحه

بسم الرحمن الرحيم

سبحانك يا من ايد ارواح الكاملين بشروق نسيم الاعانة من مشرق الهداية • وابد سبحانك عضدتهم ببروق بروق الامداد من مطلع الاستنصار والاستعانة • شهدت ذرات الحدثيات على فور عزته ووحدانيته ونطقت صفحات الكائنات على كمال قدرته وفردانيته • يشرق في ظلم الاكوان لوامع قدم كبريائه ويلمع في مبادي مصنوعاته ايات صفاته واسمائه • والصلوة والسلام على نبي نبيه بني بنية الفصاحة محكمة البيان • وسيد سند شيد قصور البلاغة بلاقصور في التبيان • محمد المستل من سلالة عدنان المبعوث الى كافة الامم باشرف الملل وارجح الاديان • وعلى اله واصحابه رماة حدق الاثام والاثام • وحماة طرق الهداية والايمان • اما بعد فان نعم الله على عباده وان كانت كثيرة لاتضبط اعدادها • ومنحه وان كانت متواصلة بتلاحق في كل حين امدادها • الا ان اعظمها قدرا • واجلها خطرا • هو التحلي بحلية العلوم والمعارف والتعلي الى ذروة الاحاطة بالنكت واللطائف • اذ بها يتوسل الى نيل السعادة الابدية • ويتوصل الى درك السيادة السرمدية • ولقد امتاز من بينها شرفا وسموا • وحل منها محل الثريا مجدا وعلوا • معرفة الانسان نفسه وروحه بالارواح • وكيف لا • ومن عرف نفسه فقد عرف ربه • هذا وان القصيدة الروحية المسوقة لبيان ما يتعلق بالنفس الناطقة التي اعز الظفر والفلاح قد اشتهرت في الاقطار كالشمس في وسط السماء المنسوبة الى الشيخ ابي علي ابن سينا صاحب الفطنة والذكاء • قد احتوى على افكار ذوي الافكار • وقد انطوى على معان ذوي الدقائق والاسرار • وقد انتهى لها شروح اكثرها جروح فالتمس جمع من الاخوان • وفرح من الخلان ان اصرف عنان القلم الى تحقيقه وان اشير الى مواضع اغلاقه ومضايقه • فكتبت في حلها حاشية • وجيزة لها وان كانت وافية • وبينت فيها جميع ما يفتقر اليه من بيان ما فيه ومال عليه • وعولت في ذلك على كرم الاصحاب • راجيا منهم اصلاح ما وقع من كل باب • والله سبحانه ولي التوفيق وبيده تحقيق آمال المؤمنين حقيق • وهو حسبي ونعم الوكيل •

والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالمحقق الطوسي والغزالي والراغب وابو زيد الدبوسي ومعتمد متقدمي المعتزلة وجمهور متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن مركب منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد المادة فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحدة من الارواح بدنا سيتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا

شرح المواقف

26 b

قال الشيخ الناظم المدقق والكامل المحقق هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
واقول وانا الفقير الى الله الحامي شيخ علي بن مجد الدين الشاهرودي البسطامي وفقه الله تعالى
لمراضيه وجعل حاله في المستقبل خيرا من ماضيه الهبوط النزول من العلو الى السفل والظرف
اعني اليك متعلق به صلة له وكذا قوله من المحل الارفع يقال نزل من كذا الى كذا ورقاء غير منصرفة
فاعل هبطت وهو تشبيه بليغ كقولهم زيد اسد او استعارة بدليل تعلق الجار والمجرور به
كقوله اسد علي اي مجترئ صائل والطير اغربة عليه اي باكية قال ابن مالك في شرح التسهيل
اذا قلت هذا اسد مشيرا الى الاسد المعروف فاسد لا ضمير فيه لانه خال عن معنى الفعل
واذا اشرت به الى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع لانه مؤول بما فيه معنى الفعل وبالجملة فالمراد بالورقاء
اي الحمامة التي لونها لون الرماد وهي في الاصل تأنيث الأورق وهو ذكر الحمام الذي لونه لون الرماد
ويطلق على الجمل الذي لونه لون الرماد هو النفس الناطقة التي تسمى بلسان الشرع روحا ووجه الشبه
بينها وبين الورقاء سرعة الطيران وشدة النفور وعدم الروية وهذه الامور في النفس الناطقة
مكشوفة لا ستر بها وكذا في الورقاء لانها حال طيرانها في جو الهواء غير مرئية جدا ولهذه النكتة
اثر الورقاء من بين اشباهها فانها بهذه الصفة مؤكدة للمطلوب مؤيدة للسالك المسلوك
كما سنشير اليه آنفا ذات رفع صفة ورقاء تأنيث ذو اي صاحبة تعزز وتمنع التعزز
التغلب والتصرف في الشيء على سبيل القدرة والقوة والتمنع الامتناع وههنا مباحث
الاول ان الجمهور على ان النفس الناطقة مجردة غير متحيزة واليه ذهب الامام الغزالي والراغب
الاصفهاني وبه اخذ اكثر اهل التصوف وعليه المصنف كما نبهناك عليه فكيف نقول ههنا هبطت ورقاء

27 a

وقد عرفت ان المهبوط يقتضي كونها جسما او جسمانيا الثاني ان الخطاب في اليك لنفسه
فكيف يستقيم ان يكون المخاطب والمخاطب شخصا واحدا الثالث انه قد اعتبر نزوله من المحل
الارفع فاذ ذاك المحل ثم ما رفعة بل ما ارفعية الرابع انه وصف النفس الناطقة بالتعزز
وهو التغلب والتصرف بالطريق المذكور وبالتمنع فما معنى تعززها وتمنعها والجواب عن الاول
انه يريد بالهبوط والنزول مجرد التعلق والارتباط على ما يذهب اليه القائلون بتجرد النفوس الناطقة
فانهم ذهبوا الى انها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف بل تعلق العاشق بالمعشوق
والتشبيه بالورقاء تأكيد لتجردها لما فيه من التنبيه على عدم الروية التي هي من خواص المجردات
وعلاماتها الدالة عليها فسقط المناقشة بانه كان ينبغي ان يذكر البيغاء مقام الورقاء
لمشابهتها النفس الناطقة من جهة النطق والحضرة استدلال الابتوله عليه السلام ان ارواح الشهداء
في حوف طير خضر ولا يجني على عاقل فساد المناقشة بل فساد الاستدلال بالتصحيف ضيعت اللبن
وعن الثاني ان الخطاب في اليك لنفسه لكنه مبني على قانون التجريد المعتبر في علم المعاني والبيان
فان قيل الجملة الخبرية اما مستعملة في فائدة الخبر او في لازمها واذا كان الخطاب الى نفسه
فلا مساغ لشيء من هاتين الفائدتين قلنا قد يقصد بالجملة الخبرية اغراض ومعان اخر سوى ما ذكر
ومن جملتها التحسر والتلهف وما نحن فيه من هذا القبيل وتحقيق المقام ان المقصود ههنا اظهار التحسر
ويدل عليه امور الاول التجريد لما فيه من التنبيه على قوة التحسر والاشعار بمزيد التحير الثاني اولا فلما فيه من الدلالة
على انه كانه لا يجد من يشتكي اليه ولا انيس له يحكي الم الفراق لديه فازداد بذلك هما ويضاعف بذلك
حزنه يرشدك اليه قوله قال شعر علة اذل الهوى على العاشقين البكاء ولا سيما عاشق اذا لم يجد من يشتكي

قد يقصد بالجملة الخبرية اغراض سوى فائدة الخبر ولازمها

وآما ثانيا فلما فيه من الاشعار بان الهم لعظمه والحزن لفخامته لا يستطيع ان يحمله احد وحده
بل يحتاج الى مدد ونصير ومعاون وظهير مثله ٢ توصيف الورقا بالتعزز والتمنع ووجه الاشعار
ان من ابتلى بالغربة اذا كان ممن كان في وطنه عزيزا رفيعا كان تاثره بالم الغربة اشد واكمل
٣ ذكر وطنه الاصلي ومنزله الاعلى بقوله من المحل الارفع فان الغريب اذا كان في وطنه ارفع كانت
الغربة على نفسه اشق واصعب وبالجملة ففي كلامه فوايد جمة لا يهتدي اليها الا القليل من العقيل
والشارحون غفلوا عن امثال هذه الفوايد بالمرة فمنهم من يتوهم ان الخطاب في اليك للمجموع
من البدن والروح اذ البدن بلا روح غير مخاطب ومنهم من يتوهم ان الخطاب للبدن الحي باعتبار علوه
عن تعلق الروح به من قبل فهم لم يحوموا حول اللفظ ولا المعنى فليتامل وعن الثالث ان المراد بالمحل الارفع
المنزل القدسي والعالم العلوي الذي هو مسكنه الاصلي ووطنه الاولى الذي يدل عليه الاشارة
النبوية بقوله عليه الصلوة والتحية حب الوطن من الايمان فان مثل هذا الوطن للانسان حقيق
بان يكون حبه شعبة من شعب الايمان والى هذا اشار بعض اصحاب العرفان بقوله شعر
نور كجا ميرسد كه نه كجا ميرود كرنه ورای رظ عالم بی منتهاست وبقوله شعر
زكجا امده ای سيدانی زحريم حرم سبحانی یادكن هيچ بيادت ناید ان مقامات خوش روحانی
ومن اراد تحقيق هذا المقام وفوايد تعلق الارواح بالابدان فعليه بمراجعة كتابنا كحفة السلاطين
ومطالعة ما ذكرنا في شرح القصيدة المشهورة بالبردة فقد ذكرنا فيهما ما يسمن ويغني من جوع
ثم رفعة هذا المحل باعتبار قربه الحق تعالى وتقدس كلما كان اليه اقرب كان منزله ارفع ومحله اعلى
وعن الرابع ان التعزز اما بمعنى التغلب كما اشرنا اليه او بمعنى الشدة والقوة فعلى الاول فمن عز يعز بالضم

لشرح القصيدة المشهورة بالبردة

اي غلب

اي غلب يغلب وفي التنزيل وعزني في الخطاب اي غلبني ومن كلامهم عز بز اي غلب يسلب
وعلى الثاني هو من عز يعز بفتح العين اذا اشتد وقوي ومنه قوله تعالى فعززنا بثالث
اي شددنا وقوينا ويجوز ان يعتبر من العز خلاف الذل فعلى الاولين معناه ان النفس الناطقة
اي صاحبة الغلبة والشدة والقوة وعلى الثاني اي صاحبة العزة التي هي خلاف الذل
اما تحقيق غلبتها وقوتها وشدتها فهو ان بدن الانسان بمنزلة المملكة وسلطان هذه المملكة
اي النفس الناطقة التي هي عبارة عن الروح وهذا السلطان جنود وعساكر كثيرة مختلفة
وما يعلم جنود ربك الا هو ولهذا السلطان وزير هو العقل وخصم هذا السلطان هو النفس
والمحاربة قايمة بينهما ابدا فسلطان الروح بعث وزير العقل وسلطان النفس بعث وزير الجهل
ثم ان الروح يمد العقل بالفكرة والنفس يمد الجهل بالحيلة ثم ان الروح يبعث العفة والعصمة
والنفس يبعث الفسق والفجور ثم ان الروح يقتضي الزهد في الدنيا والنفس يزين انواع اللذات
والشهوات ثم ان الروح يبعث كتب الحجة والنفس يبعث صحف الشبهة وهلم جرا الى ان يجيء
من جانب الروح اصناف الاخلاق الظاهرة الروحانية النورانية ومن جانب النفس انواع الافعال
الرديئة الشهوانية الظلمانية ثم يقف الروح فيما بين عساكره والنفس فيما بين عساكره
ثم يجيء افواج الملايكة العلوية المقدسة لمعاونة الروح وجيوشه ويحضر افواج المردة والشياطين
السفلية لتقوية النفس وجنوده وهكذا تتقابل الصفان وتتنازع الفريقان وتشتد
الخصام ويرتفع الغبار ولا زال يبقى ذلك النزاع والدفاع ولا يزول الخصام والقتال عند الحد
الروحاني والتوفيق السبحاني فان جا نسيم الاعانة من مشرق الهداية استولى سلطان الروح

28 a

ربّ قد آتيتنى من الملك وعلمتنى من تأويل الاحاديث يريد بالملك القدرة على النفس
وبالتأويل العلم والحكمة والى هذه المرتبة اشار من قال شعر من ملك النفس فحرّ تاهو
والعبد من ملكه هواه، وقال بعض المفسرين فى قوله تعالى ولا تحسبنّ الذين قتلوا
فى سبيل الله امواتًا بل احياءٌ عند ربّهم ذهب بعض المشايخ الى ان المراد به المجاهدون
بالنفس الامارة لان هذا الجهاد اعظم درجة واجل مرتبة عند الله واكثر مشقة واوفر
كلفة وصعوبة ترشدك اليه الاشارة النبوية عليه الصلوة والتحيه بعد ما رجع عن الغزوة
رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر فان النفس عدوّ اقوى من العدوّ الكافر قال عليه السلام
اعدى عدوّك نفسك التى بين جنبيك وههنا فوائد كثيرة لا نرى هذا الكتاب موضع ذكرها
تركناها هربا عن الاطناب فنقول وتمنّع اراد به الامتناع عما لا يليق وقد ظهر عليك ان الروح
كذلك وفى ذكره مع التعزز رمز خفى الى ان القوة والغلبة فى ترك مباشرة ما لا يليق
واما تحقيق عزّتها التى هى خلاف الذلة فهو ان الروح قد علق بالبدن لطلب سعادته وسعادته
فى معرفة الحق تعالى وتقدس فانه اذا صار العبد مستغرقا فى شهود انوار الربوبية منقطع الفكر
عما سواه فهذه هى العزة المطلقة وان كان بالعكس من ذلك فهذه هى الذلة المطلقة
وفيما بين الطرفين اوساط مختلفة وتحقيق ذلك ان العزة فى عدم الحاجة وكمال هذا المعنى
لله سبحانه ولهذا قال الله تعالى ان العزة لله جميعا ثم كل من كان اقرب الى ذاك الحضرة
كان حصول هذا الامر له اكثر وتحقق هذا الامر فى حقه اوفر واتصافه بهذه الصفة اكمل فقوله
وتمنع اشعار بان العزة فى الامتناع عن لا ينبغى وبالجملة ففى توصيف الروح بكونه ذا عزة

28 b

على سلطان النفس وقهره واباد جمعه وفرق شمله وسخر الملك واحده فهيد الاعداء
وان جاءت ظلمات الخذلان اعاذنا الله من ذلك من مغرب القهر والكبرياء استولى سلطان النفس
على سلطان الروح وقهره واخرجه من المملكة واستولت المملكة من رايات الشياطين واعلام الاباطيل
ثم هذه المنازعة انما يحصل بين الملوك والسلطين فى الادوار والاعصار مرة او مرتين
فاما بين النفس والروح ففى حاصلة فى كل ساعة ولحظة ولمحة وهذه النكتة ترى الانسان
الواحد ملكا فى ساعة وشيطانا فى اخرى ومن ههنا انه لا يحصل للانسان استغناء عن الحق
اصلا بل دامت حاجته اليه قال تعالى لحبيبه عليه السلام وقل ربّ اعوذ بك من همزات الشياطين
واعوذ بك ربّ ان يحضرون اشارة الى هذه الوقعة وتنبيها على هذه المرتبة ومن ههنا
نشأ خوف الخائفين وازداد اطاعة المطيعين ودامت استعانة المقربين بهداية ربّ العالمين
قال الخليل عليه السلام ربّ هب لى حكما والحقنى بالصالحين وقال اياك نعبد واياك نستعين
اهدنا الصراط المستقيم قال عليه السلام واذا استعنت فاستعن بالله اشارة الى هذه الوقعة
الهائلة اذ لا يكن لاحد سواه ان يعين هنالك او ان يدفع شيئا وامثال هذه المهالك
فلا جرم من عرف هذه الاحوال يخص الاقبال الى حضرة ذى الجلال ويتخلص عن موانسة الاشباح
الى مالك النفوس والارواح وقطع رجاه عن الخلائق وسلم عن الافات والعلائق حكى
ان بعض الامراء قال لبعض الصالحين اسأل عنى حاجتك فقال لا اسأل حاجتى من عبد عبدى
فقال متعجبا منه فكيف ذلك قال ولى عبدان وهما سيدان لك قال ومن هما قال الشهوة
والغضب غلبتهما وغلباك وملكتهما وملكاك قال بعض ائمة التفسير فى قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام

رب

وتمنع وكونه محجوبا عن كل مقلة وسايرما ذكرمن اوصافها كانت النكتة الاولى التنبيه على مزيد
البحر وكمال التحير كما ذكرنا الثانية الاشارة بان التعزز فى التمنع كما بنهناك عليه الثالثة التنبيه
على انه لا يمكن تعريفه الا بذكر اوصافه واما تعريفه بافادة كنهه وبيان ماهيته المخصوصة فهو ممتنع
او غير ماذون فى الشرع يريد ان تحديده بتبيين كنهه غير ميسر انما الميسر فيه معرفته بذكر اوصافه
اللايقة به يرشدك اليه الآية الكريمة يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى اى قل الروح
مامور لاوامر الله ينقاد لحيث يأمره لا اذن فى تعريفه لاكثر من هذا القدر وذهب الامام
محجة الاسلام الغزالى رحمه الله الى ان المراد ان الروح من عالم الامر لا من عالم الخلق وعالم الامر هو العالم
الذى ليس للمقادير والكميات اليه سبيل وعالم الخلق بخلافه ولهذا لا يقبل القسمة ....
محجوبة عن كل مقلة عارف وهى التى سفرت ولم تبرقع رفع صفة ورقا بعد صفة لاخبر مبتدأ
محذوف ولا نصب على انه حال من ورقا او على المدح ولا جر على الجوار لتعزز وتمنع كما فى قولهم
جحر ضب خرب اى مستورة اذ الحجاب بمعنى الستر بمعنى ما يحول بين الشيئين او ممنوعة من الحجاب
بمعنى المنع يقال للبواب حاجب لانه المانع من يريد الدخول ولفظ كل للشمول والاحاطة
والمقلة انسان العين ومقتضى القياس ان يقول عن مقلة كل عارف اذ الشمول فى جانب المقلة
لا يقتضى الشمول فى جانبه له المقلة وفى بعض النسخ كل مقلة ناظر وهو انسب سفرت ظهرت
من السفر وهو الظهور والكشف من سفرت المرأة قناعها كشفته والبرقع الستر والتغطى
ومنه البرقع المعنى ان النفس الناطقة محجوبة مستورة عن الانظار غير مرئية بالعيون
والابصار لكنها بحسب وجودها وتحققها مكشوفة عند العقول معلومة لدى العلماء وما يجب التنبه له

ان الكمن فيا

ان انكشف فيها وظهورها انما هو بالنسبة الى وجودها وتحققها واما انكشافها بالنظر الى ماهيتها
فغير معلوم على ما بنهناك عليه وصلت على كره اليك وربما كرهت فراقك وهى ذات تفجع
جملة واقعة فى معرض الصفة لورقا الوصل ضد الهجران والكره ضد الارادة اليك صلة وصلت
وربما للتقليل وما كافة اى ما نعة لرب عن الدخول على الاسم الفراق الافتراق والجملة وهى ذات تفجع
حالية من ضمير كرهت والتفجع قلة الاصطبار عند نزول المصيبة والاضطراب مع العجز
المعنى تعلق النفس الناطقة بالبدن حال كونها كارهة لذلك التعلق وذلك لان اللطيف
النورانى يكره مصاحبة الكثيف الظلمانى لتدنسها بالرزايل الجسمانية لكنها وان كانت
فى الابتدأ كارهة لهذا التعلق الا انها لما تعلقت بالبدن صارت بعد التعلق كارهة لترك التعلق
لوجهين الاول انها تكره ترك التعلق لما حصل بينهما من الالفة والموانسة وترك المانوس
وافراق المالوف كريه على النفس فان الارواح البشرية وان كانت جواهر نورانية الا انها
احتبست فى قعر ظلمات الابدان الجسمانية مدة مديدة والفت هذه الظلمات برهة طويلة
والمذكور فى كتب الاطبا ان من بقى محبوسا مدة طويلة فى السجن المظلم فاذا خرج من تلك الظلمات
فلو فتح عينيه دفعة واحدة عمى لان نور عينيه ضعفت فى تلك الظلمات فاذا فتح عينيه قهر
نور الشمس ذلك النور الضعيف فتعمى بل الطريق له ان يستعمل اولا انواعا من الاكحال التقوية وينظر
اولا الى المرتبة الضعيفة من النور ثم لا يزال ينتقل من مرتبة ضعيفة الى مرتبة اقوى من الانوار حتى يألف
العين نور الشمس فحينئذ ينظر الى الانوار القوية فكذا ما نحن فيه الارواح البشرية احتبست
فى قعر ظلمات عالم الاجسام فعند الموت يزول الغطا فاذا نظرت الى اشراق جلال الله وعشيته

ما يحفظ

لوامع عالم العظمة والجبروت عميت بالكلية ولكن الطريق ان تكلف الانسان مدة حيوته
الجسمانية اجتياز روحه في عميق ظلمات البدن الى عتبة عالم الانوار الالطفية حتى يحصل
للروح والسر الف مع انوار عالم القدس ثم اذا انقشع السحاب وزال الحجاب حصل الابصار التام
كما يشير اليه الاية الكريمة فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد كما ان العين يغشاها
الحيرة والدهشة عند النظر الى قرص الشمس فكذا عيون الارواح البشرية يغشاها الحيرة
والدهشة عند النظر الى ينبوع الانوار الالطفية بغتة فلما زال انسه بالعالم الانسي وحصل
حال الحيوة موانسة بالعالم القدسي كان ترك البدن عليه هينا وترك مصاحبة معه غير عسرية
عليه ولذا كتب ارسطو الى الاسكندر في كتابه الذي ارسل اليه ان الملوك اقسام احدها
ملوك الهند وهم يسدون ابواب اللذات الجسمانية على انفسهم وعلى رعيتهم وذلك لانهم قالوا
من كانت معيشته في الدنيا مع التعب والمحنة فاذا خرج منها فرح وسعد ومن كانت معيشته في الدنيا
مع اللذة فاذا زال عنها اشتاق اليها فوقع في العذاب الاليم المقيم فلا جرم يجب على العاقل
ان يسعى في اتعاب النفس في الدنيا لينال السعادة بعد الموت في العقبى ووجب ترك الملوفات
والاعراض عن المانوسات وطرح اللذات والمشتهيات بدوام التوجه الى المولى والاستغراق في شهوده
بطلب ما يحبه ويرضى والى هذه المرتبة اشار بعض ارباب الاحوال حيث قال شعر

سر كويش هوس داري هوس داري بپاي زن • بطرف جيب بيجوئي بلا رام حبابي زن •
طريق عشق مي پوئي خود را الوداعي كو • درين انديشه يك رو شو دو عالم را قفايي زن •

وهذه مرتبة لا يحصل الا بعد الاستغراق في شهود خالق الخلايق ولا يتيسر الا بعد الاجتناب عن جميع الشواغل

بيان كتاب ارسطو الى الملك الاشهر اسكندر

الملوك والكلام الى

اقسام نفسيه فارسيه

والعلايق سئل الجنيد قدس سره ما تقول في عبد ترك الدنيا حتى لم يبق الا ما يسد
جوعته فقال الكاتب عبد ما بقي عليه درهم يرشدك اليه قول شعر كربسته بوئي زان موي دلجاني
چه مولى وچه كوهي چون پاي بست باغي • وثانيها ملوك العجم وهم يفتحون ابواب اللذات الجسمانية
على انفسهم وعلى رعيتهم زعما منهم ان اللذات الحقيقية هي اللذات الجسمانية واما اللذات
الروحانية فهي خيالات ضعيفة وثالثها ملوك اليونانيين وهم يسدون ابواب اللذات
على انفسهم ويفتحونها على رعيتهم قالوا الان الملك في الارض ثابت الا له العالم يطعم ولا يطعم
ينفع ولا ينتفع والملك السعيد من كان متشبها بالاله في هذه الصفة ورابعها
ملوك الترك وهم يفتحون ابواب اللذات الجسمانية على انفسهم وعلى رعاياهم فظهر بهذه
المقدمات ان كمال الانسان ان يسعى في ازالة الكراهة من مفارقة الروح من البدن وقت خروج
من الدنيا بتحصيل الموانسة مع المولى جل علاوكيف وهو اعز واعلى والالفة سد كره بالتحصيل
احق واحرى شعر سهر العيون لغيرك دلجك ضايع • وبكاؤهن لغيرك فقدك باطل • •
آنِفْتَ وما آنِسْتَ فلما وَاصَلْتَ اَلِفْتَ مجاورة الخراب البَلْقَع تاكيد لحديث الكراهتين
كراهة الاتصال وكراهة الانفصال فنبه هنا بطريق الترقي على انها مع انها كاركة تستنكف
الاتصال على ان العالب مكان خراب آنفت من الالفة وهي الاستئناف آنست من الانس
وهو الائتلاف ومنه اشتق الانسان لائتلاف بعضهم مع بعض وآصلت تنبيه على قوة الوصول
لكونه مسبوقا بالنفرة فيحتاج الى القوة الفت من الالفة المجاورة من الجوار وهو التصاق الشئ
بالشئ بلا حائل والخراب ضد العامر البلقع المفازة الخالية عن الانيس والجليس ثلث الاثاني والديار البلاقع

مقالة لطيفة وتحقيقه منسوبة الى بعض الطريقة وشيخ علم الحقيقة

ملوك العجم يفتحون ابواب اللذات الجسمانية

ملوك اليونانيين يسدون اللذات الجسمانية على انفسهم ويفتحون على رعيتهم

فارق بين ملوك الترك واليونان في هذه الخصلة والظاهر تحرير ان مرجع التخيير والمغايرة بين الملوك المذكورة ولينظر في الجملة فتامل

فالاولى ان يقول ان الملوك ابواب اللذات الجسمانية على انفسهم ويمنعون رعاياهم عن الوصول الى ابواب اللذات الجسمانية

واظنها نسيت عهودا بالحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع ضمير اظنها للنفس الناطقة او
مفعول اول ونسيت مفعوله الثانى اى اظنها ناسية العهود جمع عهد يريد ازمنة كاينة بالحمى
فالعهد هو بمعنى العصر والزمان او مواضيع بها فهم قولهم عهدى بك اى ميثاقى منه قوله تعالى
ينقضون عهد الله الحمى موضع ذو عشب وكلأ يحمى ويحفظ لرعى خيول الملوك والسلاطين
وفى الحديث الا ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه ومنازلا معطوف على عهودا والتنوين
فان قيل للضرورة
او للتناسب والظرف اعنى بفراقها متعلق بنسيت لم يقنع قدم عليه رعاية على القافية
كيف جاز تقدم معمول المنفى عليه وقد عرف فى النحو انه ممتنع قلنا الامتناع انما هو فى ما وان
دون لا ولم ولن وقد اشرنا فى شرح القصيدة البردية وتحقيق المقام يطلب فى كتاب شرح الاعراب
فقد ذكرنا فيه ما تعلق بهذا الباب ولقد غلط اثنان من المحشين هنا فزعما ان الظرف المذكور متعلق
بفعل مضمر يفسره الظاهر تقديره لم يقنع بفراقها لم يقنع ولما بينا صحة التقديم وتكلفة التقديم
ظهر عندك انهم قد غلطوا اغلاطا صريحا ثم اعجب من ذلك ما زادوا فى طنبور الغلط نغمة اخرى
حيث حاولوا بعد ذلك ان يبينوا موقع قوله لم يقنع فذهبوا الى ان قوله لم يقنع للولا المحذوف
دلت عليه القرينة اعنى قوله نسيت اى لولا نسيان الورقاء عهود اهل الحمى وسكان الملأ الاعلى
لما قنعت وتركت ملك المنازل الشريفة وليس بذاك بل هو صفة لقوله منازلا والعائد ضمير
اى نسيت منازل لم تقنع قبل بفراق مثل هذه المنازل من القناعة وهى الرضى بادنى شئ
فى وجه المعاش وحاصله الاستبعاد من النفس الناطقة من حيث انها قبل تعلقها بالبدن كانت علية الهية
غير سافلها غير راضية بالمراتب الدنية لكنها الان قد رضيت بالمرتبة الحيية والمنزلة الدنية

دار

الواو فيه للحال وقد مضمرة والجملة حال من ضمير اظنها
نسيت بمعنى الفعل والاسم يعمل عمل الفعل صار كانه قيل
وظنها لا تقنع حينما نسيت عهودا عليها فجاز تقديم
معمول الفعل عليه والا فالاصل عدم جواز تقديم
معمول الفعل على العامل بين الا فاضل وحرف
نفى تقدم فيها

فى بيان اثر الصحبة وسراية المقارنة

من اثر مصاحبة البدن الحبيس فعند ذلك نظهر صدق قول من قال شعر
از اثر صحبت است هر چه درين عالمست • ورنه كجا يافتى بيد بها نبات • فان قيل المذكور
هو القناعة وهى ليست بمذمومة وكفاك شاهدا ما اشتهر من قولهم عز من قنع وذل من طمع
وقولهم القناعة كنز لا يفنى وبالجملة فالآثار الواردة فى فضيلة القناعة وشرفها اشهر من ان تخفى
والكثير ان يحصى قلنا نعم الا ان القناعة بالحبيس مع القدرة على الشريف من ذناة الهمم خصوصا
اذا كان مأمورا بتركه الحبيس واخذ الشريف والى هذا اشار من قال • ولم ار فى عيوب الناس عيبا
كنقص القادرين على الكمال • واصح من ذلك قول الآخر • نقصان ناطق است وكرنه على الدوام
فيض سعادتش همه كس را برابر است • قال عليه الصلوة والسلام ان الله يحب معالى الهمم ويبغض
سفسافها وبالجملة فالآثار الواردة فى ردائة مثل هذه القناعة ابين من ان تخفى وظهر
من ان يخفى نعم طلب العلو وترك القناعة فيما تعلق بالدنيا مذموم فى الشرع بل هو رأس جميع الخطيئات
واصل كل الذنوب والمنهيات قال الله عز سلطانه تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون
علوا فى الارض ولا فسادا فعلق الحكم كما ترى بترك طلب العلو والقصد اليه وفى هذه المرتبة
يحكى من بيتول • برون ز توشه شكر باره بار خر باشد • برون ز كوشه بهشت ارم سفر باشد •
زيادت از سرت اريك كله بدست آرى بخاك پاى قناعت كه در دسر باشد • ولهذا ترى طائفة
آثروا المحنة على اللذات وعلى المراد ترك المرادات لانهم علموا يقينا هذه النكتة المزبورة فى قوله
مراد عاشقان در نام مراديست • مشوغمگين كه اين هم عين شاديست وفى هذه الطائفة يحكى
من بيتول • تهى دست مردان پر حوصله • بيابان نوردان بى قافله • عزيزان پوشيده از چشم خلق •

فى بيان اثر الصحبة وسراية المقارنة

القناعة محمودة الا ان القناعة بالحبيس مع القدرة على النفيس دناة

طلب العلو فى امور الدنيا مذموم شرعا

ابيات نفيسة فى مدح ترك الدنيا

نه زنار داران بوشیده دلق • نه سودای خودشان نه پروای کس • نه در کنج توحیدشان جای کس •
سلاطین عزلت کدایان همی • منازل‌شناسان گم کرده پی • بسر وقتشان خلق ره گم برند •
که چون آب حیوان بظلمت دراند • لانهم آثروا الوحدة علی الکثرة والفناء علی البقاء وکذلک من الاشیاء
اللهم ارزقنا مراتبهم وبلغنا مناصبهم وبعدنا عن معاصی اهل الدنیا ومناهم ولا ترزق لنا
رویتهم ولقاءهم هنیئا لارباب النعیم نعیمهم وللفقراء الصبر قربتهم الی الحق ومولاهم ...

حتی اذا اتصلت بها هبوطها عن میم مرکزها بذات الاجرع غایة للنسیان العهود
بالمی وتاکید لعدم تذکر مصاحبة الملأ الاعلی یرید بها الهبوط هذا العالم الجسمانی الظلمانی
لان الها یشبه هذا العالم بحسب الکتابة لاشتمالها علی العقد کما فی هذا العالم وبمیم المرکز
العالم النورانی لان الروح یرد عنه ویرجع الیه فمن هذه الجهة یکون شبیها بالمیم فی ترکیبه
الخطی والاحسن ان یقال اراد بالها هذا العالم الهالک الفانی لان الها اشارة الی الهالک
وبالمیم مالک الملوک یعنی لما اتصلت النفس الناطقة بهذا العالم الهالک من مالک الملوک
کان کذا ومنهم من یقول اراد بها الهبوط اول تعلق النفس بالبدن وبمیم المرکز اول الحصول
فی العالم الاقدس ولا یخفی ضعفه اذ لیس للقول بانه لما اتصلت النفس الناطقة باول تعلق النفس بالبدن
من اول الحصول فی العالم الاعلی کثیر معنی فقوله حتی اذا اتصلت یعنی الی انه لما اتصلت یعنی نسیانها
العهود ومصاحبة المنازل القدیمة الی حیث اشتد الاتصال بینهما وتاکد الاتصال واذا هذه
شرطیة جوابها علقت فی البیت الذی بعده والاتصال ضد الانفصال والمرکز اسم موضع یرکز فیه
الرمح واراد بذات الاجرع المادة البدنیة لاحتوائها علی الامور المتعددة من القوی والآلات ونحو ذلک

من الجهات فان الاجرع مذکر وتانیثه الجرعاء والاجرع موضع من الارض ذو رمل وحجارة
لم ینبت فیها النبات سمیت بذلک لانها مع قواها لا تقدر علی تحصیل شیء من الکمالات
فشابهت الاجرع من جهة انه لا تصور فیها الانبات او من جهة ان لا یحتوی علیه من القوی والآلات
هی بمنزلة الرمال والحجارات فقوله بذات الاجرع بدل من ها هبوطها بدل البعض من الکل
لان المادة البدنیة بعض من هذا العالم فان قلت قد تقرر فی موضعه ان الواجب
فی بدل البعض ان یکون محتویا علی ضمیر یعود الی المبدل منه وکذا بدل الاشتمال والاضمیر هنا
فکیف یکون بدلا قلت نعم لکنه قد یکون محذوفا فقد تقرر فی التفسیر ان قوله من استطاع
فی قوله تعالی وللّٰه علی الناس حج البیت من استطاع بدل البعض من الناس بتقدیر منهم وبالجملة هنا
فالمباحث المتعلقة بهذا المقام قد ذکرنا ها فی شرح لباب الاعراب علی التمام والموصوف القافیه
مقدر ای مادة بدنیة ای صاحبة الاجرع واثره علی الجرعاء مع انه اعم بالذکر رعایة علی
علقت بها ثقیل فاصبحت بین المعالم والطلول الخضع جواب اذا من العلوق
وهو النوط ای ناطت بها ای بالورقاء اراد بثاء الثقیل البدن والاوجه ما ذهب الیه البعض
من ان المراد بثاء الثقیل اول ما یکون من اجزاء البدن وهو الروح الحیوانی الذی قد یسمی بالقلب
وقد ذهب المصنف وارسطوا الی ان النفس حادث مع حدوث البدن واول ما یکون من متعلقات
النفس عندهما القلب والروح الذی هو اللحم الصنوبری فی جانب الایسر من الانسان ووجه المناسبة
ان الثاء من بین الحروف المنقوطة فی الثقیل وتر وغیرا شفع کما ان القلب من اجزاء البدن کذلک
بخلاف غیره الا تری انه تعالی خلق جمیع الاعضاء زوجا مثل الیدین والرجلین ونحو ذلک

ما حفظ قد یحذف العائد من بدل البعض وبدل الاشتمال

تفسیرنا التقیل وبیان الاحتیاج فیه

حرف

ثم خلق القلب واحدا لانه محل المعرفة وخلق اللسان واحدا لانه محل الذكر وخلق الجبهة
واحدة لانها محل السجود واللائق بهذه الامور الثلثة حضرة الحق ليس الا وانما اعتبر العلوق
من جانب البدن تنبيها على ان اتصالها بعالم القدس اشد وميلها اليه اكمل حتى كانها لا يبقى
فى هذا العالم الا بطريق النوط وهو ينبئ عن الميل الى الذهاب والبقاء بطريق الاستمساك
وهو تمهيد لحديث البكاء وتوطئة له فاصبحت عطف على علقت ونبه بالفاء على تأخره
عن العلوق بالذات اى صارت والخبر الظرف اى بين المعالم جمع المعلم بفتح الميم واللام وهو السمة
والعلامة والطلول جمع طلل وهو ما نخ من اثار الدار الخضع جمع خاضع من الخضوع وهو التواضع
وخفض جناح الذل من صفات العقلاء واما قوله شعر لما اتى خبر الزبير تواضعت سور المدينة والجبال الخضع
فوارد على طريق التشبيه والاستعارة يريد بالمعالم والطلول اخبار البدن وقوله لانها ضعيفة
بالنسبة الى عالم القدس تبكى اذا ذكرت عهودا بالحمى بمدامع تنهمى ولم تنقطع تصريح بان ميلها
الى عالم القدس ازيد ومحبتها اليه اكثر واوفر والبكاء خلاف الضحك واذا هذه متمحضة للظرفية
متعلقه بتبكى عهودا بالحمى اراد ما سبق من عهود الحمى كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله
قال الامام المرزوقى وقد ينكر اللفظ وفايدته مثل فايدة المعارف الا ترى انك لا تفصل بين ان تقول
عفوت عن زيد فلعل الايام ترد رجلا مثل الذى كان وبين ان تقول فلعل الايام ترد مثل الرجل الذى كان
لانك تريد فى الموضعين رجلا واحدا بدامع متعلق بتبكى كتعلق القلم بالكتابة فى قولهم كتبت
بالقلم جمع مدمع وهو موضع الدمع وهو العين تنهمى تسيل صفة بدامع على انه مذهب جرى النهر
ولم ينقطع معطوف على تنهمى يريد ان قطرات الدمع من جهة البكاء غير منقطعة فان قيل كيف يتصور

من النفس الناطقة البكاء والقطرات السيالة وقد تقرر سابقا انها مجردة ليست بجسم
ولا جسمانية قلنا اراد بالبكاء بكاء التفكر لا بكاء الدمع وبالمدامع ما يتوسل به فى حصول البكاء الفكرى
هذا ما يعين حصول هذه الحالات من الاتاة والامارات وبالسيلان قوتها وكثرتها فان قيل جميع ذلك
حسن واضح الا انه ما معنى عطف ولم ينقطع وهو موضع للماضى على تنهمى وهو مستقبل صرف
قلنا نبه بذلك على تحقق عدم الانقطاع وثبوته على الوجه الحالى عن وصمة الشبهة ولو تدبرت
فالمعنى بدامع جامعة بين السيلان وعدم الانقطاع كما صرحوا فى قولهم هذا حلو حامض وعلم
ان الذكر على ثلثة اقسام ذكر باللسان وذكر بالقلب وذكر بالجوارح اما الذكر باللسان فهو الالفاظ
الدالة على التحميد والتمجيد والتسبيح واما الذكر بالجوارح فهو ان يصير الجوارح مستغرقة فى الطاعات
خالية عن المنهيات وبهذا المعنى سمى الله تعالى الصلوة ذكرا فقال فاسعوا الى ذكر الله فان قيل

الذكر على ثلثة اقسام

هذا التفسير جيد ذهب اليه ائمة التفسير فى قوله تعالى فاذكرونى اذكركم من جهة ان قوله فاذكرونى
يتضمن الامر بجميع الطاعات لكنه منقوض بقوله اذكركم فما معناه قلنا اذا حمل الاول على الامر بجميع الطاعات
فقضية المناسبة اقتضت حمل الثانى على اعطاء جميع الكرامات والخيرات واقلها الثواب الذى هو
الغاية القصوى لطلب ارباب الشريعة ثم التعظيم الذى هو الغاية القصوى لطلب ارباب الطريقة
ثم الرضوان الذى هو الغاية القصوى لطلب ارباب الحقيقة بقى القسم الثانى وهو ما نحن فيه
اعنى الذكر القلبى الروحى النفسى وهو ايضا ينقسم الى ثلثة اقسام الاول ان يتفكر الانسان فى دلائل
الذات والصفات الثانى ان يتفكر الانسان فى دلائل التكاليف من الامر والنهى والوعد والوعيد ويسعى
سعيا كاملا حتى يحصل له الوقوف على حكمها واسرارها ويسهل ذلك على الانسان فعل الطاعات وترك المحظورات

الثالث ان يتفكر الانسان فى اسرار مخلوقات الله تعالى حتى يصير كل ذرة من تلك الذرات
كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم الغيب والشهادة فاذا نظر العبد بعين عقله اليها انعكس شعاع بصره
الروحانى فيها الى عالم الجلال وهذا مقام لا غاية له وكمال لا سامل له لكن الواصلين الى هذه الدرجة
اذا اطلع عليهم من سماء العناية الالهية شمس التأييد ونور التوفيق قد يحصل لهم الترقى من هذه الدرجة
بادنى كلفة الى درجة المشاهدة والمكاشفة فيصيرون من اصحاب التجلى وارباب مطالعة الانوار الالهية
وعالم المكاشفات لا نهاية له لانه عبارة عن سير العقل فى مقامات جلال الله ومدارج عظمته ومنازل
آثار كبريائه وقدسه ولما كان هذه المقامات غير متناهية كان السفر فى تلك المقامات غير متناهية
كذلك اذا تقررت هذه المقدمات فاعلم ان ارباب الحقيقة رتبوا الاصحاب المكاشفات مراتب ستة
ثلاثة منها لاصحاب البدايات وثلاثة منها لاصحاب النهايات اما الثلاثة التى لاصحاب البدايات فهى
اللوايح واللوامع والطوالع وتحقيق ذلك ان ارباب البدايات لا يدوم لهم ضياء شمس المعارف
ولكن الحق تعالى يرزق قلوبهم وارواحهم فى كل حين كما قال تعالى ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا
ثم كلما اظلم عليهم سماء القلوب لسحاب الحظوظ سنح فيها لوايح الكشف وتلالات لوامع القرب
فيكون حالا اولا اللوايح ثم اللوامع ثم طوالع فاللوايح كالبروق كلما ظهرت فى الحال استترت كما قال القائل

شعر افرقنا حولا فلما التقينا ۔ كان تسليمه علينا وداعا ۔

ثم اللوامع اظهر من اللوايح وليس زوالها بتلك السرعة وقد يبقى وقتين وثلاثة والطوالع ابقى وقتا واقوى سلطانا وانفى للتهمة وابعد
عن الشبهة ولكنها على خطر الافول والزوال واوقاتها قد تطول واذا تم هذه الامور الثلثة
متفاوتة فتارة يكون بحيث اذا فاتت لم يبق منها اثر واخرى يبقى منها اثر فان زال رسمه يبقى

تفسير عالم المكاشفة وبيان انه لا نهاية له

مراتب اهل المكاشفة ستة ثلثة منها للمبتدى وثلثة اخرى للمنتهى

دار عبر

وان غربت انواره بقيت اثاره فصاحبه بعد سكون غلمانه يعيش فى ضيا
بركاته واما الثلاثة التى هى لاصحاب النهايات فهى المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة
فالمحاضرة حضور القلب عند الدلائل ثم يحصل بعده المكاشفة وهو ان يصير عنده
الى الله تعالى غير محتاج الى طلب السبيل وتامل الدليل فان قيل فما الفرق بين هاتين الحالتين
قلنا المذكور فى كتب القوم فى وجه الفرق ان صاحب الحالة هذه كان فى الحالة
الاولى مختارا فى الاستدلال من الدليل الى المدلول واما فى هذه الحالة فان استدلاله
الى حضرة الحق لا يكون باختياره بل كلما شاهد شيئا انعكس نور عقله الى الله بغير اختياره
ثم المشاهدة يحصل بعد هذه الحالة وهى عبارة عن توالى انوار التجلى على قلبه
من غير ان يتخللها انقطاع والمذكور فى كتبهم ان هذه الحالة شبيهة بتوالى البروق
فى الليلة الظلماء من غير تخلل الفرجة بين تلك البروق فالليل حينئذ يصير كالنهار فكذا
والارواح اذا دام فيها شروق انوار التجليات اسمر نهارها واشرقت انوارها فالمحاضرة
شبيهة برؤية الشئ فى المنام والمكاشفة برؤيته بين النوم واليقظة والمشاهدة
برؤيته حال اليقظة اذا تمهدت هذه المقدمات فاعلم ان الذكر فى قوله تبكى اذا ذكرت
ينبغى ان يحمل على القسم الاخير من الاقسام الثلثة من الذكر القلبى الروحى بريد ان النفس
الناطقة اذا تفكرت فى الاسرار الالهية الى حيث انعكس شعاع بصره الروحانى
الى عالم الجلال وتنبهت لسوء حالها من الاشتغال بالحس المطلق وتركها الشريف المطلق
ومن الحرمان عن الصعود الى العالم الاعلى وعن العروج الى العالم الاقدس والتباعد عن المقامات السنية

والكرامات العلية في ذاك العالم تأسفت على فوت هذه الكمالات وتألمت على الحرمان
من مثل هذه السعادات هذا اعني حمل الذكر على هذا المعنى بهذا الطريق هو الذي يقتضيه
الطبع السليم وسوق الكلام ويشهد له القرائن السابقة واللاحقة وذهب بعض
الى ان المراد بالذكر التذكر بعد الموت وانقطاع الارواح عن الابدان يعني الناس نيام
فاذا ماتوا انتبهوا ولا يخفى على متأمل في هذا المقام ان هذا الوجه يترشح عنه ما الله اعلم
بحقيقة المرام وتظل ساجمة على الدمن التي درست بتكرار الرياح الاربع تظل تصير
من الظلول بمعنى الصيرورة ساجمة نصب خبر تظل اي مغيضة للدمع من السجم وهو افاضة الدمع
ويروى ساجعة من قولهم سجع القمري اذا صاح وترنم على الدمن متعلق بالخبر جمع دمنة وهو ما يسود
من اثار الدار ويريد بها اجزاء البدن درست انطمست من الدروس بمعنى الطموس والاندفاع
والتكرار تفعال مبالغة من الكر وهو الرجع ويجيء بمعنى الصيرورة وبمعنى المرور والمراد هذا المعنى الاخير
والظرف اعني بتكرار متعلق بدرست والرياح جمع ريح ويجمع ايضا على ارواح وكذلك الروح
يجمع على ارواح فبالقرينة يرتفع الاشتباه ويزول الالتباس والرياح الاربع الصبا والدبور
والشمال والجنوب اراد بها الكيفيات التي بها قيام البدن من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وانما يقال اربعة لان الريح مؤنث سماعي ومنهم من يقول مبني العدد على ان الرياح جمع وكل جمع مؤنث
وانت خبير بان هذا وجه لا يقبله قوانين النحو والمعنى ان النفس الناطقة تصير باكية بقطرات
سيالة على اجزاء البدن التي اتصفت بتلك الكيفيات المذكورة فان قيل من المعلوم
ان قيام البدن بتلك الكيفيات كما وقعت الاشارة اليه فكيف يصح جعل الدروس مستتبعا على تكرار

تلك الكيفيات وقد مر ان الظرف متعلق به قلنا نبه بذلك على ان القضية الاطلاقية
ادرجت الزوال في التكرار اشارة الى الصغيرة وافنى الكبيرة كالغداة ومر العشي . . . .
اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها قفص عن الاوج الفسيح المرتع اذ هذه متمحضة
للظرفية متعلق بقوله تبكي بعد تقدمه بالظرف الاول عاقها منعها من العوق وهو المنع وضمير المفعول
للورقاء الشرك رفع فاعل عاقها جمع شركة وهي شبكة الصايد ويقال لها بالفارسية دام
والكثيف ضد اللطيف وصدها معطوف على عاقها والصد المنع القفص بالحبس في
الطيور والاوج ما هو سامته الطاهة من الرأس الفسيح الواسع المرتع موضع الرتع والرزو
من الاراضي المعنى ان النفس الناطقة تبكي وتحن وتشتاق الى عالم القدس ويريد الوصول والصعود
اليه في زمان يمنعها البدن عن ذلك فاراد بالشرك والقفص البدن فان قيل كيف يصح ذلك
والعطف يقتضي المغايرة والعوق والصد المنع والشرك والقفص البدن قلنا نبه بذلك
على ان البدن تارة وسيلة الى الفوز بالسعادات ورابطة الى اكتساب الكمالات وتارة اخرى
مانع لها عن ذلك فالحاصل ان له صفات فالمغايرة باعتبار تكثر الصفات كقوله الى الملك القرم
وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم فقوله عن الاوج اي عن العروج اليه حتى اذا قرب المسير الى الحمى
ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع غاية لما فهم من الكلام السابق من الاشتياق الى العالم العلوي
والفضاء القدسي يريد انها كانت مشتاقة اليه الى حيث اذا قرب انقطاعها عن هذا العالم
وطيرانها الى الفضاء الاوسع صارت ساجعة مضطربة غاية الاضطرار قرب من القرب
وهو ضد البعد وتقال قرب اليه وقرب منه المسير مصدر ميمي بمعنى السير دنى من الدنو وهو القرب

عطف الصفات المتغايرة

قرب اليه وقرب منه

فان قيل اذا كان الشرك والقفص واحدا بالذات فكان يكفي احدهما فما وجه الجمع بينهما قلنا لما كان الشرك والقفص واحدا بالذات ومتغايرين بالاعتبار جمع بينهما تأكيدا وتحقيقا منه عفا الله عنه

الآن معنى الدنو ابلغ الرحيل بمعنى الرحلة والفضاء المكان الخالى الحائل وغدت مفارقة لكل مخلف
تركت خليف الترب غير مشيع غدت بمعنى صارت المفارقة الانقطاع والمهاجرة ومفارقة
حال من فاعل غدت والظرف اعنى لكل مخلف متعلق بمفارقة مفعول لها واللام لتقوية العمل لقوتهم
صار لزيد والمخلف بالخاء المعجمة وفتح اللام المتروك فى العقب وقوله تركت خليف الترب
فى موقع الحال اى تاركه خليف الترب على هذه الصفة اى صيرت خليف الترب كذلك فان الترك
اذا تعلق بشيئين كان مضمنا معنى صير فيجرى مجرى افعال القلوب اليه اشير فى الكشاف فى قوله تعالى
وتركهم فى ظلمات لا يبصرون التخليف بالخاء المهملة المخالف والمعاهد وبالخاء المعجمة التخليف
ويقال بالفارسية از پس كسى داشتن فقوله خليف الترب بالخاء المعجمة نصب على انه مفعول اول تركت
والاضافة الى الترب من قبيل اضافة المصدر الى الفاعل والاحسن ان يجعل من قبيل الاضافة
الى المفعول ويجوز ان يقرأ بالخاء المهملة والترب الذى يولد معك فى وقت واحد ويقال
بالفارسية هم زاد فقوله غير مشيع نصب مفعول ثان لتركت كما ذكرنا المشيع بكسر الياء
الذى يمشى مع الضيف او المسافر مسافة قليلة ثم التشييع والغالب استعمال التشييع
فى اتباع الجنازة واستعمال المشايعة فى اتباع الضيف او المسافر سجعت وقد كشف
الغطاء فابصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجع سجعت اضطربت وحيث آزره عليه
ليلايم الورقاء والسجع صوت الحمام وقد يستعمل فى الكلام المناسب لبعضه مع بعض مجازا
والكشف الاظهار والغطاء الستر وكشف الغطاء ازالة الستر والابصار الرؤية ما ليس يدرك
الى اشياء لا يمكن ادراكها بهذه العيون الظاهرة مفعول ابصرت وما على ليس صلة الشان والجملة بعده

لغير الخليف بالخاء المهملة والمعجمة

لغير التشييع والمشايعة

وحاصل المعنى ان النفس الناطقة بعد انقطاعها عن التعلق بهذا البدن الكثيف ولم يبق معها الا آثاره واحواله ولم يتسن لها التزين

اعز

اعنى يدرك بالعيون مفسرة له ومن العجيب ما يقال فى هذا المقام ان ليس بمعنى لا النافية
وبهذا الاعتبار صح دخوله على الفعل اعنى يدرك والا فممتنع ان يدخل الفعل على الفعل والهجع
جمع هاجع وهو النائم المعنى ان النفس الناطقة بعد انقطاعها عن التعلق بهذا البدن الكثيف
حصل لها علوم وحقائق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر وقد تحصل
هذه المرتبة العلية بعد تحقق التوجه الى الحضرة القدسية بالكلية والاعراض عن الدنيا الدنية
لبعض الكمل والى اشير بقوله لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وغدت تغرد فوق ذروة شاهق
والعلم يرفع كل من لم يرفع يريد انها بعد انقطاع تعلقها عن البدن طفقت تلتذ بالوصول
الى المراتب العلية ونيل الدرجات السنية المهنية التى اعلاها قربة الحق تعالى والفوز الى الرفيق
ان كانت من اهل السعادة والا ان كانت تعود بائسة من اهل الشقاوة فيبقى هاوية متحيرة
فى البرازخ اى فى قبورهم فالمراد بذروة الشاهق المرتبة العلية والدرجة المنيعة يريد
ان الوسيلة فى وصول هذه الرتبة هى السابقة التى كانت حاصلة له فى الدنيا من المعرفة
والخدمة اللائقة بالحضرة الصمدية لان اول الفرايض واقربها معرفة تعالى على ما اشير اليه
فى قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان هذه المعرفة هى التى توصل المرء
الى المراتب والدرجات يرشدك اليه قصة آدم عليه السلام واشارة افصح الكلام والذين
اوتوا العلم درجات فان قيل تخصيص الكلام على احوال السعداء مما لا دليل عليه اذ لم يدل الكلام السابق
على بناء الامر عليه بل احد يعم الفريقين فما وجه التخصيص قلنا قد دل الكلام السابق على ان مبنى الامر
على حال اهل السعادة لانه مشعر باشتياقه الى العالم الاقدس وهو لا يجرى فى اهل الشقاوة تدبر

ومنهم من ذهب الى ان مراده ان النفس الناطقة اذا كملت بالعلم وترقت من العقل
الهيولانى الى العقل بالملكة ومنه الى العقل بالفعل والعقل المستفاد وصلت الى اعلى المقامات
اذ العلم يجعل الوضيع شريفا كما قيل والذين اوتوا العلم درجات وتحقيق الكلام ان للنفس الناطقة
اربع مراتب الاولى ان لها قوة استعدادية بها تستعد لقبول صور المعقولات وهذه القوة
تكون للنفس الانسانية فى بداية التعلق بالابدان كنفوس الاطفال وتسمى هذه المرتبة عقلا هيولانيا
وهذه المرتبة ارذل المراتب الثانية ان لها قوة مهيئة لاكتساب النظريات وذلك اذا حصل
بعض البديهيات بعد حصول البديهيات وتسمى هذه المرتبة العقل بالملكة لان لها فى هذه المرتبة حصول بعض الكمالات
بالفعل والبعض الآخر بالملكة والثالثة ان يحصل لها الكسبيات بالفعل ويسمى العقل بالفعل الرابعة
ان يحصل لها ملكة استحضار مكتسباتها بعد الذهول عنها ويسمى العقل المستفاد وهذه المرتبة
اعلى المراتب واقوها قوله غدت اى صارت تغرد بضم التاء التغريد وهو تكرير النغمات بفتحها
من التغرد بمعناه واصله تغرد كقوله تنزل الملايكة والذروة اعلى الجبل والشامخ الجبل العالى
والله اعلم فلا يخفى اهبطت من شامخ عال الى قعر الحضيض الاوضع الشامخ هو
الرأس من الجبل والقعر هو المنخفض وقد كثر استعمال البحر الحضيض اسفل الجبل الاوضع المنخفض صفة
مؤكدة للحضيض اراد بالشامخ العالم الاعلى وبقعر الحضيض عالم الكون والفساد
وهذا البيت الى آخر ما ذكره من الابيات مشتمل على تقرير سؤال سنقوره بعد تمام الابيات
ان كان ارسلها الاله لحكمة خفيت على الفذ اللبيب الاروع يريد انه ان كان ارسال
النفس الناطقة الى هذا العالم لحكمة ومصلحة غير تحصيل الكمال فتلك الحكمة والمصلحة خفية لا يدرى

ولكر

ونكر حكمة لانه هو المناسب لحديث الخفاء والابهام الفذ الفرد اللبيب العاقل الاروع
صفة مشبهة اما مأخوذة من الروع بمعنى الخوف او من الريعان بمعنى النظارة واللطافة
فعلى الاول معناه الذى يخاف منه لكثرة فضائله وكمالاته وعلى الثانى الذى لا يخفى عليه
لطافته ودقة ذهنه ووفور تأمله وتدربه فهبوطها ان كان ضربة لازب
لتكون سامعة لما لم تسمع قوله ضربة لازب من اللزوب وهو اللزوم اثره عليه
لان اللزوب ابلغ من اللزوم والحرب تعنون بذلك الامر القاطع وقوله لتكون سامعة
اى لتصير عالمة بالاشياء بالتعلم لان حاسة السمع يدرك الاشياء المسموعة او لتصير قابلة كما فى قولنا
سمع الله لمن حمده فالسماع مستعمل فى معنى القبول واما ان الشرطيين ما هما وجوابهما اى شئ
وانها وصلية ام لا فسيجئ تحقيق الكلام فيه وتعود عالمة بكل خفية فى العالمين فخرقتها لم ترقع
قوله وتعود معطوف منصوب على لتكون اى لتصير عالمة بكل خفية مجهولة عليها واراد
بالعالمين عالم الحس وعالم العقل قوله فخرقتها لم يرقع مثل يضرب فى انه لم يحصل ما ينبغى ان يحصل
فان الخرق معناه الثقب والرقع والارقاع ازالة الخرقة فى الثوب اى ان الكمال المقصود من ذلك
اعنى اتصافها بالعلم فقبل حصول ذلك المصلحة قد ينقطع التعلق بينها وبين البدن
وحاصل معنى الابيات هو الاستفسار عن فائدة تعلق الارواح بالابدان ومضمونه ان ارسال النفس
الناطقة اما ان يكون لحكمة ومصلحة غير تحصيل العلوم والادراكات والتحلى بحلية الكمالات
او لحكمة اخرى تحصيل الكمالات لا سبيل الاول لان تلك الحكمة خفية على العقلاء لا بد من تبيينها
قوله ان كان شرط جوابه خفيت وقوله لحكمة اى غير تحصيل الكمال بقرينة حصت فان قيل

38 a

لتحصيل هذا المقصود لما تقرر في موضعه من بطلان مذهب التناسخ فتأكد الاشكال
الذي هو بصدده حتى ساق الكلام فيما وله الى آخره لاجله وهي التي قطع الزمان طريقها
حتى كانها غربت بغير المطلع لما ذكرانه قد ينقطع النفس الناطقة عن البدن قبل حصول
الكمال حاول الآن ان يبين سرعة انقضاء مدة تعلقها تاكيدا لهذا المرام واثباتا
لهذا المراد ثم بالغ في بيان السرعة بجعل انقطاعها غروبا بلا طلوع وافولا بلا وصول ونفصالا
بلا اتصال فقوله وهي الضمير راجع الى النفس الناطقة وقوله طريقها اي طريق تعلق النفس بالبدن
يريد ان مرور الزمان وكر الغداة ومر العشي يوثر في افناء البدن بتحليل الرطوبات الاصلية
والحارة الغريزية وقوله بغير المطلع المطلع مصدر ميمي يريد انها غربت بلا طلوع كقولهم ضربني
في غير ذنب اي ضربا لم ينشأ من ذنب ففي كلامه اشارة الى ان الروح في البدن بمنزلة
الشمس والبدن بمنزلة العالم فله نور بطلوعه وظلمة بافوله وقد يقال فيه اشارة الى بطلان
مذهب التناسخ فكانها برق تألق بالمعى ثم انطوى فكانه لم يلمع تاكيد غب تاكيد
وتحقيق لمعنى السرعة اثر تحقيق يريد ان النفس الناطقة بمنزلة البرق اللامع فالآفل والذاهب
كانه لم يلمع فقوله تألق اي لمع والمعى معناه وقد مضى فان قيل المبالغة في بيان السرعة وجعله
بمنزلة انه لم يلمع ينقضها العطف بكلمة ثم في قوله ثم انطوى فانه معطوف على تألق
اي ثم ذهب وزال قلنا نبه بذلك على ان الانطواء وان كان متراخيا عن التالق بمهلة
وكانتا بعده بمدة الا ان هذه المدة لكونها قليلة بالنسبة الى زمان الآخرة حتى كانه
ليس له اللمعان والتالق اصلا والحاصل ان مدة اتصال النفس الناطقة بالبدن وان كانت

38 b

الشرط سبب للجزاء والارسال ليس سببا للخفاء قلنا نعم لكنه سبب للاعلام بالجزاء
كما في قوله الحكم وما بكم من نعمة فمن الله والاسبيل الى الثاني اذ لو كان الحكمة في ارسالها تحصيل الكمال
وجب ان لا يجوز مفارقتها عن البدن قبل حصوله وليس كذلك لانه كثيرا ما تحقق المفارقة
قبل حصوله فقوله ان كان ضربة لازب شرط جوابه فحرفها لم يرفع ومنهم من يقرر السؤال بطريق آخر
وهو ان النفس الناطقة اما ان تكون مجبورة في تعلقها بالابدان او لها ارادة مستقلة وهي
بالاختيار لا سبيل الى الاول لانه وجب ان لا تكون كارهة لمفارقتها عن البدن مع انها
كما سبق فعدم ارتفاع المخوق كناية عن وجوب عدم الاستكراه ولا الى الثاني والا لم تفارقها اصلا
فعلى هذا التقرير ان كان ارسلها شرط جوابه قوله فهبطا اه وقوله حقبت صفة حكمة
وترك الشق الثاني لانه معلوم في النظم بقرينة المقام وانه اعلم بالمرام ومنهم من يقرر السؤال
والاستفسار بطريق آخر وهو انه ما فايدة تخريب هذا القصر المشيد والبناء النضيد
مع حسن التركيب والترتيب واما الجواب عن هذه السؤالات فسيجئ بعد تمام الابيات
واعلم ان قوله لحكمة اشارة الى ان افعال الله وان كانت مبراة عن العلل والاغراض لكنها
مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى على ما تقرر في موضعه فان قيل قد ذهب الاكثرون الى ان قوله
فحرفها لم يرفع اشارة الى اثبات مذهب التناسخ وقرروا هكذا يعني ان النفس المتعلقة
بالبدن اذا لم تحصل ما هو المقصود من تعلقها بها فاذا فارقت هذا البدن وجب تعلقها ببدن آخر
ان لا يجوز مفارقتها قبل حصول هذا المقصود مع انه يفارقه كثيرا ولا يجوز تعلقه ببدن آخر

لتحصيل

مدة الا انها لسرعة انقضائها وكثرة الشواغل المانعة عن وصول المرام كانها لم تغن بالامس ومنهم من يتول هذه قليلة بالنسبة الى زمان العالم فالازل الى الابد وهم بداية العالم الى نهاية فامتن برد سؤال ما انا فاحص عنه فنار العلم ذات تشعشع

وفى بعض النسخ انهم برد جواب بانا فاحص فعلى النسخة الاولى ردّ السؤال عبارة عن دفعه باعطاء الجواب وعلى الثانية ردّ الجواب عبارة عن اعطائه للسائل فظاهر هذا الكلام وان كان طلبا لجواب سؤاله وتوضيحا لدفع اشكاله الا انه بعجزه كتوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وآخر الكلام وان كان تواضعا الا ان اوله بعجز وتثبيت لسؤاله وتحقيق لمعنى العروض انشكاله وقوله فاحص اى مستفسر مستكشف من الفحص وهو الاستكشاف عن الشئ فما هذه ح عبارة عن السؤال والاشكال وضمير عنه لما ونار العلم من قبيل لجين الماء اى علم كالنار فى التشعشع والاضاءة والفا للتسبيب اى فاحسن بالجواب عن هذا الاشكال لان العلم كالنار وفى هذا التشبيه المبنى على التسبب وجهان احدهما ان معنى الكلام اجب عن هذا بعلمك فان العلوم كالنار تحرق كل شئ اصابته فلم يكن ح لهذا الاشكال بقاء لانه يصير ح محوا فى نار العلوم وثانيهما ان العلوم كالنار فى الانارة والاضاءة فى دفع الظلمة فالوقوع فى الشبهة التى هى الظلمة يرتفع برفع هذا الاشكال والله اعلم بحقيقة المقال بقيت الاشكالات التى تقدم ذكرها فلنصرف عنان الاهتمام اليها مشيرين الى تفاوتها قوة وضعفا فنقول اما الاول فهو الذى يدل العبارة عليه ويشير الفاظه اليه والجواب انى التعليق فوايد لا تحصى ومنها تحصل الكمالات بالنسبة الى بعض النفوس واما حديث المفارقة قبل تحصيلها فجوابه ان المفارقة

قبل التحصيل لا يخلو من ان يجد زمانا يقدر على تحصيل الكمال لكنه لم يحصل اولا فان وجد زمانا قدر فيه على التحصيل ولم يحصل فهذا هو السبب فى استحقاق العذاب ورجوع العقاب اليه بانواع الآلام فالفائدة ح ظهور الصفات الجلالية وان لم يجد زمانا كذلك كالسقط فالفائدة تخليص الغير لانه هو الشفيع يوم القيمة لابويه وبالجملة ففى التعليق فوايد جمة والمتصدى لبيانها على التمام كالذى يضرب فى حديد بارد على الدوام واما الثانى فالجواب عنه انها مجبورة والاستكراه يجوز ان يحصل بعد الاستيناس بلا التباس او مختارة ويجوز المفارقة بحكمة ومصلحة لها فى ذلك والفائدة فى تخريب البناء المشيد والتركيب التفريد ظهور الصفات الجلالية والجمالية مع انه لا دلالة للالفاظ البيت على تقرير هذا السؤال

فلنختم الكلام بهذا المقال حامدين له على التوفيق والنوال مشتغلين بالصلوة على افضل رسله وعلى صحبه والحضر صحب وال وقد حصل الفراغ من تحرير هذه الفوايد وتقرير الرموز والعوايد للفقير الى الله شيخ على بن مجد الدين الشهرودى البسطامى وقت الضحى من يوم الجمعة الثالث من شهر صفر سنة سبع وثلثين وثمانمائة بالمدرسة الشريفة السلطانية الخاقانية الشاهرخية خلد الله تعالى ملكه وسلطانه واعلى امره وشانه بالمزار المتبرك ببسطام صان الله تعالى ساكنيها عن الآفات واللام بحمد وآله وصحبه عليه وعليهم التحية والسلام حرره الفقير الى المولى سعدى بن مولانا عيسى عفى عنهما وعن جميع المسلمين والمسلمات فرغ من تبييضه بعون الله وتوفيقه فى ليلة الخميس بعيد صلوة العشاء الثالث من شهر جمادى الاولى سنة ٩٠٢ فى بلدة قسطنطنية حميت عن البلية

41 ب

ووجد بمدينة قرطبة على قبر الوزير الكبير ابي عامر بن شُهَيد مكتوب وهو مدفون بازاء صاحبه الوزير ابي مروان الزجالي
وكانه يخاطبه ودفناني بستان كانا كثيرا يجتمعان فيه يا صاحبي قم نقد اطلنا اكحل طول المدى نهجد
فقال لي لن نقوم منها ما دام من نوحنا الصعيد تذكر كم ليلة نعمنا في ظلها والزمان عنيد وكم سرور هجى علينا
سحابة مرة بعود كل كان لم يكن تقضى وشوه حاضر عتيد فصله كاتب حفيظ وضمه صادق شهيد
يا حسرتا ان تنكبتنا رجمة من يطشه شديد يا رب عفوا فانت مولى قصر في حقه العبيد

ابو عامر احمد بن ابي مروان عبد الملك بن مروان بن ذي الوزارتين الاعلى احمد بن عبد الملك بن عمر بن محمد بن عيسى بن شُهَيد
الاشجعي الاندلسي القرطبي كان نزاعا اهل الاندلس متفننا بارعا في فنونه وبينه وبين ابن حزم الظاهري مكاتبات
وسلاعات وله التصانيف الغريبة البديعة منها كشف الدرك وايضاح الشك ومنها البوارع والروائع ومنها
حانوت عطار وكان فيه مع هذه الفضايل كرم مفرط كانت ولادته سنة اثنين وثمانين وثلثمايه
وتوفي ضحى نهار الجمعة سلخ جمادى الاولى سنة ست وعشرين واربعمايه بقرطبة ودفن ثاني يوم بمقبرة ام سلمة رحمه الله

قال العرجي اظلوم ان مصابكم رجلا ردّ السلام تحيّة ظلم

روى اهل الادب عن ابي عثمان المازني ان بعض اهل الذمة بذل له مائة دينار على ان يقرئه كتاب سيبويه فامتنع
من ذلك مع ما كان به من شدة احتياج فلامه تلميذه المبرد فاجابه بان الكتاب مشتمل على ثلثمائة وكذا وكذا
آية من كتاب الله تعالى فلا ينبغي لعلمين ذمي من قرآنها ثم قدر ان غنت جارية بحضرة الرائض هذا البيت
فاختلف الحاضرون في نصب رجل ورفعه واصرت الجارية على النصب وزعمت انها قرأته على ابي عثمان كذلك
فامر الرائض باشخاصه من البصرة فلما حضر اوجب النصب وشرحه بان مصابكم بمعنى اصابكم ورجلا مفعوله
وظلم الخبر ولهذا لا يتم الخبر بدونه قال فاخذ المبرد في معارضته فقلت له هو كقولك ان ضربك زيد ظلم
فاستحسنه الرائض ثم امر له بالف دينار وردّه مكرما فقال المبرد تركنا مائة فرضينا بالف

هذه بعينها هنا وانما اتى بخلاف
ورد بخط ابن هشام في هذا الموضع
صح

عيط
صح

هو من ابيات الكتاب لكن بلفظ هذا الاضراب
صح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الذى لا شريك له ولا نظير العالم القادر المريد الحى السميع البصير المتكلم الخالق
الرزاق الحكم العدل الذى لا وزير له ولا مشير والصلوة والسلام الاتمان الاكملان على سيدنا
محمد النبى الامى البشير النذير وعلى آله واصحابه الطيبين الطاهرين الاكرمين بالمعروف والناهين
عن ترك النكير اما بعد فقد سالنى من لا يسعنى مخالفته بل يجب على موافقته
ان اكتب مختصرا فى علم الكلام يحتوى على جل المقصود بالعلم اولا فى دين الاسلام فاجبت
الى طلبته بعد الكالى على حول الله وقوته والفت مختصرا قد اشتمل على مقدمة ومقصدين وخاتمة
وسميته المقصد وسالت الله ان ينفع به وبغيره فى علوم الدين انه ارحم الراحمين المقدمة
اصول الدين علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات فى المبدا والمعاد
على قانون اهل الاسلام وموضوعه ذات الله وذوات الممكنات من حيث يحتاجها
الى الله تعالى والغرض فى معرفة معرفة الله بقدر الامكان الفصل الاول فى الالهيات
وفيه مباحث الاول فى بيان وجوب وجوده كل متصور اما واجب او ممتنع او ممكن لانه ان استحال
زواله فهو الواجب وان استحال وجوده فهو الممتنع وان لم يستحل احدهما فهو الممكن ومن المتصور
ما هو موجود فليس بممتنع ضرورة فان كان واجبا فهو المطلب وان كان ممكنا فترجح وجوده
على عدمه لعد استوائهما لا يكون لذاته والا لكان واجبا فيكون بغيره وذلك اما واجب او ممكن

قال بعضهم والدليل على ان الله تعالى موجود ان العالم معدوما ازلا واسطة بينهما لانه لو لم يكن موجودا لكان ولا فرق بين قولنا ليس بعالم وبين قولنا ليس بصانع العالم فاذا كان نفى الصانع باطلا كان النفى يوجب باطلا

اختلفوا فى ان مكة افضل ام المدينة قال اصحابنا واصحاب الشافعى ان مكة افضل من المدينة لما روى عبد الله بن عدى
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انك لخير ارض الله واحب ارض الله الى ولولا انى اخرجت منك ما خرجت
وقال فى حديث ابو خير بلده على وجه الارض واحبها الى الله عز وجل مكة وقال مالك المدينة افضل لما روى
ان النبى صلى الله عليه وسلم لما خرج من مكة متوجها الى المدينة قال ان اهل مكة اخرجونى فاحب البقاع الى
فانزلنى الى احب البقاع اليك وقد انزله بالمدينة ومحبوب الله افضل من محبوب النبى صلى الله عليه وسلم وهذا اختيار
المقام فيها الى ان مات ودفن فهذا معناه احب البقاع اليك بعد مكة واما موضع قبر النبى صلى الله عليه وسلم
فافضل من كل البقاع بلا خلاف روضة المنبر لابن فرسته

هذا ما ورد الى بنا ابن الزبير رضى الله عنه ثم ان
فقال له امير المومنين ان لا يجعل هذا البيت ملعبة للملوك
لا بنى احد الا تذهب هيبته من صدور الناس وبناه فتذهب هيبته
من صدور الناس

اعلم ان البيت اعنى الكعبة بناه ابراهيم الخليل عليه السلام ثم بناه العمالقة ثم ولد عليق بن لاوذ بن سام بن نوح عليه السلام
وهم قوم تفرقوا فى البلاد ثم بناه جرهم ثم بناه قريش والنبى صلى الله عليه وسلم كان حاضرا فى هذا البناء وكان ينقل معهم
الحجارة وكان ذلك قبل النبوة بخمس سنين روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لعايشة رضى الله عنها الم تري ان قومك
حين بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد ابراهيم اى عن بنائه الاول قريبا من سبعة اذرع قالت فقلت
يا رسول الله الا تردها على قواعد ابراهيم قال لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت اى لرددت الى بنائها الاول
ثم بناه عبد الله بن الزبير فى خلافته ثم بناه حجاج بن يوسف الثقفى وهو الموجود اليوم قيل فى هذا القول اشتباه فان البناء
الموجود اليوم اكثره بنا ابن الزبير فان الحجاج انما هدم زيادة ابن الزبير الكعبة وسد الباب الذى فى ظهر الكعبة وترك
سايرها لم يحرك منها شيئا فكل شئ فيها بنا ابن الزبير الا الجدار الذى فى الحجر وسد الباب الذى فى ظهرها وما تحت
عتبة الباب الشرقى الذى يدخل منه روضة المتقين لابن فرشته رحمه الله

ذكر سكاف كفش فروش

رجع بخفى حنين حنين علم رجل كان سكافا واصله ان اعرابيا ساومه بخفين فاختلفا حتى اغضبه حنين فلما ارتحل
الاعرابى طرح حنين احد خفيه فى طريقه والاخر فى موضع اخر فلما مر باول طرحا قال ما اشبه هذا الخف بخف حنين
ولو كان معه الاخر لاخذته ومضى فلما انتهى الى الاخر ندم على ترك الاول فرجع الى طلبه وقد خفى منه حنين على قصد اله
فعد الى راحلته واخذ الكل ثم اقبل الاعرابى وليس معه الا الخفان فقال لقومه ما ذا جئت به نم سفوك قال جئتكم بخفى حنين
فصار مثلا يضرب فى الخيبة بعد طول الغيبة وقال ابن السكيت كان حنين رجلا شريرا ادعى انه اسد بن هاشم بن عبد مناف
فاتى عبد المطلب وعليه خفان احمران فقال انا عم انا ابن اسد بن هاشم فقال عبد المطلب لا ما اعرف تمايل يا هاشم فيك فارح فقالوا
رجع حنين بخفيه شرح لباب بسطامى

لاتيأسن بضيق ان ترى سعة فربما اتسع الامر الذى ضاقا

اذا الحدثان بلغن المدى وكادت تذوب طعن المهج
ودام البلاء وقل العزاء فعند التناهى يكون الفرج

چو جور زمانه فزون شود كه جان ودلت زو بجان شود
فزون كردت اندوه وصبركم بغايت رسد بس بپايان شود

ش ورصد يكيت فى الخفى المشكل واقبل نصيحة ناصح متفضل
والله قد اوصى بذاك بنبيه فى قوله شاورهم وتوكل

مشورت ره بر صواب آمد در همه كار مشورت بايد
كار انكس كه مشورت نكند نادره باشد از صواب آيد

غزالى

سر بر هنه بودم اندر راه عشق برسرم شيخ ار كرم تاجى نهاد
چون كه آمد برسرم آن تاج عشق جاى تاج العشق تاريكى فتاد

ازان ملكى

از كس وهيچ كس كى بدولت رسيده اند آرى رسيده اند ولى كى رسيده اند

ازان مجمع فضلا زمان مجمع اصدی الشهیر
بخواجه امیر زاده بلغه الی الاراده

کردم ز دل محبت سیمین بران برون
یا غیر مهر یار نباشد دران درون

خرگاه نیلگون فلک را شب فراق
شد دود آه من ازغم ان دلستان ستون

ای سرو ماز باغ لطافت که خرام
شد از قد تو قامت وزالگان کنون

اول بصد کرشمه ربودی دل مرا
ازمن روی نیاز تغافل کنان کنون

برتن ز داغها و بروی از دو دیده شد
ارخون چشم وخون دل مرعیان عیون

بی تاب گشته از تب هجر فتاده دل
برستر فراق توام بی زبان زبون

اغیار سرفراز شد از وصل جون الف
ازبار هجر قامت من همچان جون نون

پرسی اگر که کیستم اشفته از عشق
درسرهای سرودان درجهان جنون

ماهم وکل قامت او داغ عیان وسرو
نیکان کنند میل تعالی بدان بدون

خواهی اگر که دامن یارا وری بدست
از دل امید وصل محمد بران برون

ادار جون الف رد وصال او سرفراز

هذا المجلد من جملة عواری الزمان له الی اضعف ازاد نوع الانسان
سعد الله بن عیسی بن امیر خلف حضله الله بالرافه والاحسان
واسبغ علیه بالرحمة والرضوان والله اسئل ان یصلی علی سیدنا
محمد النبی النبیه وعلی آله العترة وذویه ویسلم علیه
وعلیهم الی یوم یقوم الناس لرب العالمین کتبه
هذه الاسطر فی قلعة بدلو صانها الله
من مفاسد الزمان ومکاید الحدثان
رابع عشر شهر جمادی الاولی لسنه
خمس عشر وتسعمائة الهجریه النبویه

للمحقق الطوسی

طلوع برج وساعاتش مفصل کویم ومجمل
صیاک ای آل بطاب ثجبک ذنبک هوبل

حمل ثور جوزا سرطان اسد سنبله میزان

للمولی المحسن الکمالی

کرباده وجام را بهم پیوستی
بحقیق بدانکه رند بالادستی
جامست شریعت وحقیقت باده
کرجام شکستی بیقین بدمستی

العطارد احدهما شمالی وهو الذی فی جبهة بنات النعش
قریبا منه کوکب صغیر یقال له سماک بضم الجیم وفتح الدال وسکون الیاء
والآخر جنوبی فی جبهة سهیل قریبا منه حواشی

از منزل کیوان چو بخورشید رسی دارد ماه
انگه شکایت نهان است که دارد رخ شاک
شوله واجنبه وصرفه وطرفه ودران
بلده وزاج وکلیل وزبانا وسماک

لابن الحاج حسن

رسالة لنكات العلوم جامعة ومثلها الدليل يفضل صاحبها

لابن المرسلة اسه

ما تيك رسالة على وفق السؤل من امعن فيها تلقى بقبول
ستعظم من الفها ثم يقول يا خير رسالة ويا خير رسول

نسيم الريح ما هذا التوانى كانك لست تدرى ما أعانى
فديتك حيثما والنم ثراها وصف فى بحر اعالى وشانى
وخدعنا جوابا لى وعجل لعلك ان تعود ولا ترانى

قصدت ابا المحاسن كى اراه لشوق كاد يجذبنى اليه
فلما ان رايت رايت فردا ولم ار من بنيه ابنا لديه

لابن الحاج

لا تطو يا السر عنى نابية فان ذلك ذنب غير مغتفر
فالخل كالماء يبدى لى ضمايره مع الصفاء تخفيها مع الكدر

للتهامى

لما صفت قلبه فشت سرايره والسر فى كل صاف غير مكتتم

قالت لتربة مهما جالسة فى قصرها هذا الذى اراه من
قالت فتى يشكو الغرام عاشق قالت لمن قالت لمن قالت لمن

نقد وكتب كتاب كلمة دار
ينال فتح خاز معناه بمرتبا
كان المصنف والقارى قد كتبا

وهذا كتاب للفرائد جامع
ودر المعانى من فحاويه لاح

كلمانى قلايد الاعناق
سوف يقضى الهوى راى براق

مشبانزاد ایست که میداند که بچه در شکم کوسفند چه رنگ خواهد بود پیش از زادن که در زمستان کمتر نگرد
که رنگها در زمستان او چگونه دارد آن رنگ که باشد بچه آن رنگ آورد وگر سفند پانزده سال بیش زید

فایده یکی از خاصیتهای گاو آنست که زنبور عسل از وی متولد شود و هرگاه که زنبور عسل را آفتی رسد
و خداوندان خواهند که زنبور باز بدست آورند گوشت ران و کرهان گاو را بکنند و آنرا در صندوقی نهند
و سر آن محکم کنند و بگذارند چون روزی چند برآید همه نحل شود الا آنکه نامرتب باشند و ایشانرا امیر نباشد
اما اگر کسی خواهد که او را نحل نیکو حاصل شود که از ایشان بوی خوش باشد و هم عمله و هم خدام باید که خانه بنا کند دهکزه دهکز
چنانکه او را هیچ منفذی و سوراخی نباشد جز یک در بس گاوی فربه و تندرست سه ساله بدان خانه در آورد
و دو پا و دست او محکم به بندد و بسنگی یا چوبی سر او را بکوبد تا بمیرد چنانکه هیچ خونی از وی نرود پس او را
آنجا بگذارد و در خانه محکم به بندد چنانکه هوای هیچ روزنه بوی در نیابد تا بیست و اند روز منتظر باشد
و از بالای آن خانه سوراخی خرد بگشاید آن خانه پر نحل بیند از کاه و خرمنی و استخوان چیزی نه بیند
و گفته اند که اگر چه از دل او متولد شود پاکیزه و نیکو عمل باشد و همچنین هر چه از عضوی متولد شود
برحسب مزاج آن عضو باشد چه نحل را دربانان و سقایان و بنایان و کناسان اند پس بعد ازان خداوند نحل
باید که آن شکوفها که نحل غذا سازد بیارد و ازان سر من سوراخ بیندازد پس نحل یکان یکان بیرون می آیند
و ازان تناول میکنند پس سوراخ پاره پاره بزرگتر میکند و طعمه بیشتر اندازد تا آنکه نحلان پراکنده شوند
و بصحرا رفتن گیرند بطلب طعمه پس روان خانها بنا کنند تا امیران بیرون آیند و امری خانه ازان خانها
بگیرند با خیل خود و چندانکه دران گنجند بنشینند جوامع الحکایات

مصنف

خواجه عمده مردار کر
تا برد سوی کبوتر نامه همدان سودام
دیده بر پایش کز پایش را بخون آلوده ام

ای برداد کشته ترا چرخ لی درنگ — رخسار دولت ازدم تیغت گرفته رنگ — داد جلا بآینهٔ دین ز یاد نتت
وز روی ملک صیقل عدل تو برده زنگ — قوس فلک بقصد عدوی تو کرده است — تیر قضا ز شست قدر راست چون خدنگ
نموده ناخن از نه نو مهر جان او — شیر فلک بسته بخود صورت پلنگ — شاهین دولت تو به تهوی سلطنت
درصید گاه دهر فرو برده سب چنگ — سیمرغ چرخ باطیران سریع هست — در پیش باز همت تو کمتر از کلنگ
از بهر پای باز تو در صید گاه دهر — چرخ ارستاره دامن خود کرده پر زرنگ — یا بسته زنگهای کواکب دو دیدام
چون شاطری که در حلقوم میزند شلنگ — دست قضا بکردن بدخواه از بلا — در روزگار دولت ایلکنده یالهنگ
بیچ ستم ز روی زمین کنده شد چنانگ — گوید ز روی طنز بضیغم گوزن ورنگ — مارا چه غم ز پنجهٔ درندهٔ سباع
برقصد کین اگرچه نماند صد گرنگ — گاندر هوای معدلت شاه خسروان — مازی کند ز روی وفا باز با تذرو

خان بایزید مسند دین محمدی — سلطان بر و بحر و خداوند روم و زنگ

ای سرو عزاة که از برق تیغ تو — لرزد زبیم در دل دریا دل نهنگ — تیعت سپای عرش سای دولت چو گشت بندهٔ درگاه جبرئیل
و ربهر تو سند شده باغ جان الانگ — پای از رکاب رفت عدو را عنان ز دست — بر خنگ دولت چو گشیدند تنگ تنگ
روحش رود ابر دز تن تره نفس — چون برق تیغ تو به رخشد بر و جنگ — از شوق آب رمح تو لرزد تشنه اگر دس
وز بیم تاب تیغ تو در آب شد درنگ — تیعت ز جسم تار عدو برق میزند — چون اتنی که شعله زند از درون سنگ
پیش تو یاد خسرو دی کی بود روا — جایی که رستمست چه گوید کس از پشنگ — باکوه اگر سخات بمیزان کشد فلک
پیش نوال بی حد تو کوه را چه سنگ — رقاص گشت زهره با میدبزم تو — خم گشته است پشت فلک رشال جنگ
در دولت شها هم شهد و شکر خورند — من می چشم رغیرت اقران خود ترنگ — اقران ز نام تربیت شاه سر بلند
این بنده را چو خاک رهش بر سر کرده تنگ — ای دل مگو شکایت و تصدیع ثمر ده — کوتاه کن که قافیه افتاده است تنگ
طوطی طبعهای افاضل ز مصر شعر — آورده اند شکر اوصاف تنگ تنگ — آخو بیح خویش نمودند اعتراف
ران رو که مدح شاه کمنجد هوش هنگ — من خود کیم که وادی وصف تو طی کنم — خاصه که هست توسن فکرم لشور لنگ

قدسی کجا و مدحت آن خسرو از کجا — کاندر طریق محمدتش عقل کشته دنگ — تا هست صوت غلغل تسبیح قدسیان
تا روز رزم و رزم بود نغمه و سور نگ — خندان و شاد باد محبان درگهت — بدخواه را مصیبت و اندوه و غم بنگ

برمسند مراد برسم محمدی — باد ت کامرانی و عزت همیشه بنگ

حدیث زلف تو وصف آن رخ گلگون — چگونه شرح توان داد که الحدیث بشجون — صبا چرا ز خطا کرد و باز این بگشود
ز شام زلف تو شد نافه را درون بخون — بصفحهٔ رخ تو داد زینتی دیگر — مگر مؤکد حسنند آن دو ابرو نون
اگر بغمزهٔ خونریز هی نمیکوشی — چه فتنها که کند آن دو نرگس مفتون — ز شوق چشم تو شت که رشک آب بقاست
مرا ز دیده ردانست عرطراف چیون — بپوش زلف نه بیند دل از چه دقیقت — که میگریزد اگر رشته یابد آن مجنون
ز شرم روی تو شب مهر در نقاب رود — شود ز رشک لب لعل در زمین بدفون — چو کرد دعوی حسن آفتاب با رویت
نبرد پیش رخش زرد شد چو آذر یون — ز تاب شهد لبت قند گشته غرق عرق — فتاده است ازان در دنا عالی دون
مشنیدم این غزل از عندلیب خوش الحان — که می سرود بستان بصوت کوناکون
برات حسن ترا سر خط آن دو ابروی نون — کشیده اند چو طغرا بصفحهٔ گلگون

نوشته با قلم صنع دست قدرت حق — بلوح پاک صبحت دو مصرع موزون — که کز فروشی و آزاد میکنی رستت
دل مرا که بمهر تو کرده ام مرهون — فتاده است سودای زلف و ابروت — دلم ز غایت اشفتگی بقید جنون
بدین امید کشد دل ز زلف ز کحیرت — که از چه دقن تو مرا کشد بیرون — ز مار جور و غمت نیست جرم غم کردد
چه جای قوت بازوی پیل پای هیون — کهی دلم نخم زلف تو کشد کای — فتد نگاه رحمانت که اکنون فیون
ز تاب مهر رخت سالکان وادی عشق — پناه برده سوی ظل حضرت بچون — سر ملوک جهان ما ربیدخا که سزد
غبار خاک درش تاج فرق افریدون — خدایگان سلاطین ملک معدلت اقلیم — که هست حکم مطاعش حرام کن فیکون

همیشه سیر فلک بر مراد او گردد | به پیش خواجهٔ خود همچو بندهٔ ماذون | متاع دشمنیش هر که کرد سر آمد
نکرد سود بیازار دهر شد مغبون | چو باد آتش قدرش اگر فتد بر خاک | رود برون زدلش هم چو آب صبر برون
نه شکل ماه نو است آنکه بر فلک بندد | و یا ستاره که گشت دامنش مشحون | برای آنکه بسم سمندش بندد
بر بیده است ز رز نعل و میخها کردون | مگر جلاجل اسبش است اطلس چرخ | که بسته است بروز نکهار زحد افزون
برای حنک دی از شکل ماه نو شب عید | نموده سایس گردون شداد سرون | ایا خلیفه دوران که خاتم لطفت
ببیک عطیه کند صد هزار کس قارون | میان باطل و حق عدل تو محاکه کرد | رسیده اسب بعالم شها ارزن قارون
چو ذات تو متصرف نوع انسانست | مجرد از حه حسب گفته است افلاطون | حکیم علم الهی که سرور حکما
پناه در جلوت می دهد چو شاه دون | بضرب تیغ گرفتی ممالک ایران | چو ملک مصر که موسی گرفت باهرون
بدور لطف تو کردون رهد ز درد دوار | اگر دمی ز شفاخانهٔ تو دست محون | دگر نمارزد زهر کار کو نابد
که داد لطف تو بر زهر خاصهٔ افیون | شعاع تیغ تو با کرمهای ظلمت کفر | ره صواب نموده بسان راهنمون
ز انهدام مصونست خانهٔ اسلام | چو هست خمهٔ دین را ستان شاه ستون | چگونه نخجه زند با تو خصم روبه دل
که هست بیش سکمان تو تیر شهر زدن | بقرنهای فرادان و پشت لشکر | نگرده است کسی فتح چون میسر و قرون
حسال غم یقین حمله فکر باطل شد | چو کرداری رفع تو رفع شک و ظنون | بجو بهار زمانه که مزرع امل
ز آب لطف تو سرسبز و تازه گشته غصون | زمین چو مخمل سبزیست کز حریر چمن | چو خاو پیر فلک بافته است برگستون
فلک رنقش کواکب شگفته چون باغیست | ز عکس او شده روی زمین چو بوقلمون | ز بوستان از ان باغبان پیر فلک
ز مهر و مه شب و روز آمرده به دو لیمون | و یا ز قرص مه و مهر ارمغان هردم | به پیش کار زت آرد دو قالب صابون
و یا ز جمع ذکور و اناث انجم خود | کشیده پیشکش درگهت بنات و بنون | زمانه داشت بگردان ز قرص ملوی
به دور شاه جهان بخش کردای دیدن | اگر چه شعر و اقد رقعت سته است | شود ز جوهر مدح تو چون در مکنون
ز مصر شعر و اقد مدحت آوردن | چنان بود که نگرمان کسی کند کمون | فطر لعین رضا کن بمنع سخنم

کز ابجاری مدحت روان شده چو عیون

کجا بسر حد وصفت رسد که فکر رهی | پیاده است نهایت ندارد این میدان | بجز دوولت پرشه حمله شاد و خند نهند
منم ز عیرت اقران بکنج غم محزون | چو لاله سوخته دل کشته از غم ایام | اگر نه لطف کنی کی رهم ز داغ درون
ز مهره دردی زاد چرخ دیست عجب | که کعبتین کواکب نهند بطاس نگون | دلا ز دهر مکن شکوه چرخ راچه گناه
که هست این اثر بخت و طالع دارون | مکوف نه و با قصهٔ دراز مکوش | دعا بکوکه دعا بهتر است از سن افسون
ز درد سر بگذر و ز خاک عجز بنه | زبان گشا بدعای خدایگان اکنون | همیشه تا که بود خواندن و نوشتن خط
مدام تا که بود در عبت علوم و فنون | بعرش تا که ملامک کنند ذکر خدا | سپهر تا که بود دایر و زمین ساکن
عدوی تو چو قلم باد دل شکسته و زار | سرش بریده سیه روز چو قناده نگون | بلا و درد و الم هم نصیب دشمن باد
ز حادثات زمان ذات شاه باد مصون | سکون و دور زمین و سپهر سوسته | بخاد مان درت با فرح و میمون

امید هست ما غراز مصطفی که شود | دعای بنده باین قدسیان مقرون

باز پیر چرخ شادی و جوانی میکند | ابر مشکین بر سر گل در فشانی میکند | قلعه کشته گلستان و بهار و عبرها
بلبلش در بر گرفته پاسبانی میکند | ما صبا آورده سوی باغ اخبار بهار | تا بگوش گل رساند ترجمانی میکند
پیر گردون قرص مهر آورده بر کف با حمل | گویا بهر بهاران میهمانی میکند | عالم از گلهای گوناگون شده چون باغ
کوه و صحرا گشته خرم گلستانی میکند | آب جاری میرند با صبا هر دم بباغ | کاه فراشی و گاهی باغبانی میکند
از برای گفتن و شنیدن وصف بهار | عنجه گشته گوش و سوسن صد زبانی میکند | می فشاند دایه ابر آب بر طفل چمن
مادر گیتی برایشان مهربانی میکند | هر چه در دل داشت طاهر شد زمین از اصبا | باد کو لی کشف اسرار نهانی میکند
بلبل بیدل شوق گل کند فریاد و آه | عنجه در صحن گلستان دلستانی میکند | مخمل سبز زمین را پیر گردون نقشها
از گل سرخ و سفید و آسمانی میکند | غرهٔ زرها بکف آورده گل در بوستان | یعنی بهر بلبل مسکین ضمانی میکند
عندلیب خوش نوا بر محفل اشجار گل | می سراید نغمها و مدح خوانی | یعنی در مدح و ثنای سروران عصر | بلبل شکر زبان شیرین دهانی میکند

شاه احمد آنکه زسرسایهٔ عالی او — هر کدا چون بادش اهی کامرانی میکند — آفتاب آسمان سلطنت کهآورا سپهر

دایما برسر کشیده سایبانی میکند — آن شه عادل که در ایام عدل قهر او — بر رهرکان صحرای شبانی میکند

می دهد از سیم مهرش طعمه کبخشک باز — شیر و آهو چون برادر زندگانی میکند — کی توان یافرید دن کردیش قهر او

باچه سان گویند کو نوشین روانی — گرچه اول بود نوشروان عادل صورتا — در حقیقت عدلش اورا لیک ثانی

آن نهال سلطنت چون سوی باغ آرد گذر — کل زشرمش رنگ رو را ارغوانی میکند — پیش جود و همتش زرچون براید درخاک

از مجالت روی خود را زعفرانی میکند — داده انواع پریشانی لیشش چوخوا- — تیر قهرش کار صد تیغ یمانی میکند

روز هیجای برد تیغش سختی جان خصم — برسرشان کوزشب بس سرانی میکند — تا زند پیر فلک برجان خصمش تر کین

دمبدم توسن فتح اورا کانی میکند — هرکجا عزم آورد فتح وظفر از پیش و پس — نصرت واقبال بادی همعنانی میکند

کز بخشم کیس کند سوی عدو ناکه نگاه — مستلای صد بلای ناگهانی میکند — آن شه کامل که پیش درگه عالی او

بادشاهان توانا ماتوانی میکند — چون بقصد فتح عالم پانهد اندر رکاب — هرکجا عزم آورد صاحب قرانی میکند

چون توان وصف شهی گفتن که اورا درجهان — بندگان از هر طرف کتی ستانی میکند — نیست مقدور بشر شرح و بیان وصف او

کرچه نقد عمر خود صرف معانی میکند — خسرو عالم که در خلوت سرای اخلاص او — هند دی گردون همه شب دیده بانی میکند

بر درش باید نهد سر از سر اخلاص وصدق — هرکسی که آورد قصد عز جاودانی میکند — در ثنایت قدسی بید شناس رقاصرست

کرچه چون سوسن همی رطب اللسانی میکند — می نگوید وصف تو از صد یکی فهم وخرد — کرچه در هر باب خوب خرده دانی

خاصه کین کردون دون اکنون کان ضعیف — از سر کین ایحسین نامهربانی میکند — قصه را کوته کن و شه را دعا کو تا ابد

کز دعای شه زبان کوهرفشانی میکند — تاکه بر اوراق کردون نقطهٔ برج حمل — از قدوم فصل سبز و کل نشانی میکند

بادشمع دولت تابنده چون مهر فلک — تا بشمع مهر کردون شمعدانی میکند — بادچون خامه سیه رو سر بریده دل شکاف

هرکسی کو در حق او بدگمانی میکند

شفق و ماه نو عید که سداشد شام کرد اشارت که دم مجلس جامست و مدام عین عیدی نبود آنست شکل نو

وان آنست که رسید اخر ایام صیام چرخ گردان که بشد ماه نو عید نبود ارنمایی بمحرم آورد پیام

مکند ترک فلک عادت خون روزن ورنه از بهر چه در دست گرفتست حسام موسم هر فرد دم ابر و که رعد گذشت

وقت خنک آمد و عود و دف و خنده مقام ابر مساعد و راح و خط و گل و زرنه شوق تا کی آید چمن عیجه کند خنده کام

می ورد باد صبا دامن گلبن بگشاد مژده بوی گل و گلزار و گلستان بشام میزند باد مگر دم مسیحا بر دم

که ز انفاس خوشش مکند احیای اعظام بود غنچه چو حصاری که درش بسته بود خندقش جوی روان و حصارش بود آبهام

در دل خویش نهان داشت بسی راز درون کرد باد سحر آن قفل هر خاص و عام میزند لاف که زیبا قدم و بس قدم

سرد

سرو و ناساز اشجار بصد فخر و خرام قرص گرم آمده برخوان فلک پاره پاره هم شفق نامه نوشته دلیلی و علم

ساقیا دامن دم باش مه روزه گذشت روز عیدست درین روز بود روزه حرام قفل میخانه شکستند و کشادند درش

در شش عید که بستند در شهر حرام صولت رد گذشت و دم ورد آمد پیش تا بکی درد کشی غیر بکش درد مدام

بهر رندان طرب انگیز و نکوکاران می ناب خونکه مکدش کنون ماه تراویح و صیام ما نوشیم که ماند نخم اروی دوست

هست نعل سم است سر ارباب کرام آن سکندر صفتی کز شرف منزلتش میکند معجزه خیر و صوتش اعلام

مظهر لطف خدا منبع احسان و سخا معدن علم و حیا مسند دین اسلام ای کریمی که ترا ازره خیر اندیشی

هاتف عیب کند خیر و طوبت الطعام گاه قهرت نگذاشت چو بافلاک و زمین دیگر آزانبود جنبش و نیز آرام

میرود هوش عدو از سر و جانش زبدن روز رزم برون ناشده تیغ نیام قدح جود تو گر لب بگشاده حو هلال

زهد گاه کند گریه کهی ناله غمام برده جوگان تو چون گوی مراد از میدان خنک اقبال و طرازاده دست تو زمام

توسن گردون که فرو ناردسر زیر ران تو بدوران شده است اکنون رام صبحدم بدرت روی الدر شد

تا سحر میکند الغار شهای ظلام گفتن وصف تو در شور بدان می ماند که کند عزم سفر کس بسوی عرش نگام

مدحهد مدحت و وصف تو سخن را مرده فی المثل چون نگمان بدهد طعم طعام فی ثنای تو اگر جوش کند دیگ خیال

سالها تا که مگردد که شود آخر خام در سیاق مدحت آن شاه و دعاش نافت در عقد لآلی در نظم تو نظام

تا زمستان و بهار آید و هم صیف و خریف تا بود سال و مه و هفته و ساعت بدوام تا بود روزه و عید و شب و روز و آن

تا بود گفت و شنید و خط و معنی و کلام ساعت و هفته و سال و مه تو خرم باد روز ما عید و شب قدر فلک سر علام

رهنما خضر و ملک بنده زمانه تابع باد مقصود و مرام تو برآورده تمام

خزم بدانک خزم را از خزامه گرفته اند وآن حلقه باشد ریادت که در بینی شتر باشد تا مهار دران بندند ودر اصطلاح متقدمان شعرا در اول بیت حرفی یا دو حرف یا کلمه جایز داشته اند که خارج از وزن باشد مثال آنکه بکحرف زیادت باشد شعر

اذا انت جازیت امرأ سوء فعله • اتیت من الاخلاق مالیس راضیا • واو زیادتست

فایده بعیه

مثال آنکه دو حرف زیاد باشد • قد فاتنی الیوم من حدیثک مالست مدرکه • لفظ قد زیادتست

مثال آنکه سه حرف زیاده باشد شعر اذا خدرت رجلی ذکرتک یا فوز کما مذهب الحذر •

لفظ اذا زیاده ارتقطعست مثال آنکه یک کلمه زیاده باشد • اشدد حیازیمک للموت فان الموت

لاقیکا • ولا تجزع من الموت اذا حلت بوادیکا • لفظ اشدد زیاده از وزنست

ودر پارسی گفته اند • از خشم وکبر چه زیاد سود • چو مرگ کند بر تن تو تاختن • لفظ چو زیاده

از تقطیعست وبهمین گفته اند • هر که با مرد زبونست جنگ کند • ملامت آنرا رسد که هشیارست •

حرف میم ملامت از وزن خارجست وقطعا ارسواعوعجم هیچکس از متاخران این نوع

جایز ندارند بلکه آنرا عیب فاحش شمرند وعمل شنیع شناسند معیار الحمالی

51 a

خلیل بن احمد بصری رحمه الله که واضع علم عروض اوست وقتی که افاعیل میکرد سوسه

باخود بکرار افاعیل مشغول بود وازان ترک اوزان کرد روزی برادرش گفت که

برادرم خلیل دیوانه شده است رسیدند که چرا گفت سوسه نشسته است ومفاعیلن

مفاعیلن وفاعلاتن فاعلاتن تکرار می کند واین الفاظ هیچ معنی ندارد پس خلیل آمدند

واین حال باو بگفتند او در جواب فرمود شعر لو کنت تعلم ما اقول عذرتنی • او کنت اجهل ما تقول عذلتکا

لکن جهلت مقالتی فعذلتنی • وعلمت انک جاهل فعذرتکا • معیار الحمالی

باسم میرمخدوم

ولادر کوی خوبان یکدو معنی رعایت کن کرداری وفائی یکی روی ضمیر خود فرو پوش دوم مخروش اگر بینی جفائی

باسم جلال

چیست آن نام که حرفی نخستین الفی گر زیادت کنی ای خسرو دین دانی در فصیحی نخرد باقی آن نام بزرگ بر بام کرکه راند بیقرار شود

آن شنیدی که ابلهی مسکیفت پدرش وزیر حال بود دست
آنچنان خود نبود اسد ولیک من گرفتم که انچنان بود دست
هیچ دیدی کسی که میخورد که بعهد قدم نان بود دست

ای طفل دهر گرتو ز بستان حرص و آز روز دو شیر دولت و اقبال برمکی
در مهد عهد غره مشو در کمال خویش یاد آور از زوال کریمان برمکی

جاغی راکه ایزد برفروزد
هرانکس تف زند سبلت بسوزد

ناکه یارم بی خبر و آوازه آمد بر من ز لطف بی اندازه گفتم که چونا که آمدی عیب مگیر چشمم ترو نان خشک و روی تازه

ایزد زجهان برنگرفتست عنایت گر زید بشد عمر کند کار کفایت

من همچو خاک و خارم و تو آفتاب و ابر کلها و لالها دهم ار تربیت کنی

گر سود تو هست در زیان چوشی کم باد در ایام نشان چوشی
با این همه پسند که آلوده شود دست چو تو لی بخون جان چوشی

52 a

للامیر اکرم المخصص بلطف عمیم وخلق عظیم حضرة مصطفی بک ابن اسکندر پاشا

اسرار جهانرا نه تو دانی و نه من وین دفتر مشکل نه تو خوانی و نه من
امروز که در دست ترا فرصت هست خوش باش که فردا نه تو مانی و نه من

ولا ایضا

از سام زمان نیافته سام زمان نی زال ز زلال فاجعت بجان
نی رست از آن ستم کسی رستم نی مافت ازین دهر سلیمان امان

ولا ایضا

مایه ظلم اول اندک بود که از و جرئت ان نبود بدید
هر که آمد بر و زیادت کرد تا بدین پایه که هست رسید

ولا

ایام بهارست و جهان شد تازه یارب چه کنم بدر و بی اندازه
پیوسته بغمخانه ام اندوه و بلا از بام در آید چو کشم در و ازه

ولا

وقت گل و شور این دل محزونست هر کس بی عشرت دمی گلگونست
از جور زمانه و ز جفای ایام حال من بیچاره چگوم چونست

ولا

ایام بهار آمد و هنگام جنون در هر طرفی صوت و صدای موزون
هر کس بی صحبتست و جام گلگون در دا ز غم و هم را دل محزون

ولا

ایام حزینست و دلا فصل بهار هر گوش پر از شکوفه و صوت هزار
از غم دل من چو لاله پر داغ سیاه از جور مرا سینه چو سنبل افگار

لشیخ سعدی

کریم مرد بجود ست و کرامت بسجود
ابر هر دو نداد رعد مسح به زوجود
هر نه هر دو نداد ابر و نه رعد مسح به زوجود

ربنا الله قدیر نداد و که برو نیک بزید
ای برادر نه بجود و نه بسجود و نه بسجود

خاکرا هیچ برو مکذری ای سالک راسخ
که حیوانست و عجوانست و خدو و نست و فرو

خسرو

ناقابلست آنکه بدولت رسد ورنه زمانه درطلب مرد قابلست
در کنج حجره گر نرسد نور آفتاب از حجره مانعست نه خورشید مقبلست

گر دشت آرزو از حد پای بوس تو مارا سلام مردم چشمم که گوید آن کف پارا
کنم دعوی عشق یار و انگه زود فا جویم زهی عشق ار برشوت دوست خواهم داشت عمارا

خسرو

خوای زفراق در نهان دارمرا خوای زوصال شادمان دارمرا
نه هیچ نگویم بچه سان دارمرا زان سان که تو خوای آنچنان دارمرا

لغز تنگه

چیست آن شاهد سفید عذار — رو برهنه روان بهر بازار — بسکه بر وی رسیده کوب مدام — مانده بر پشت و روی او آثار

صورتش اوست احسن الاشکال — می رباید دل از صغار و کبار — اختر روشنست لیک اورا — بخل ثابت کند کرم بسیار

چون منافق دو رو ولی را اسلام — رکن اول نوشته بر رخسار — کاسبا زاد وصال او آسان — ممسکا زاد فراق او دشوار

بهر اندوه دیده کان آرد — مایه عشرت از خم خمار — سوی هجران کشیدگان آید — بتلطف گرفته دامن یار

در ندادست نی میانجی او — هیچ معشوقه تن بهوش و کنار — چون کرانی کند هنر گیرند — سبکی عیب باشد از وی عار

داغهایی شمار آید ازو — برتن مدخلان بروز شمار — اصل او سیم ناب و چون بسیماب — نیستش در کف جواد قرار

بختگان گرچه خام خواندش — هست از نخبه مغلف زا کار — هست تا غایتی عزیز که نیست — جز بچشم بلند همت خوار

سال و مه در نزد داود زد — روز و شب در کمین او طراز — نام او نکته پریشانست — لیک جمعیت آورد بسیار

آمد اسالم آن قدر زعراق — که کف جود شاه جم مقدار — کرکند سال دیگرش تضعیف — عدد آن رسد به بیست هزار

شاه یعقوب حسن کز گرفت — جود در طبع او چو عدل شعار — جود او فیض لطف را منبع — عدل او قصر ملک را معمار

نابود در محاورات عرب — نام شب لیل و نام روز نهار — شب او هجو و روز روشن باد — روز اعداش تیره چون شب تار

استثنی من لهی نجم الافاضل — صحیفه احوت کل الفضائل الی نیل العلی اجلی الذرایع — الی درک المنی اجدی الوسایل

از و خوشبو چو مشک انفاس راوی — وز و شیرین چو شهد الفاظ ناقل — همانا ثانی سبع المثانی است — شده از آسمان فضل نازل

دهد خاصیت حرز یمانی — چو کردد کردن جاز احائل — ای خواهم بملک صدق و اخلاص — نویسم چند حرفش در مقابل

درکویم چرا با سحر سحبان — کند عاقل مقابل ژاژ با قل — سلام الله ما حن القماری — سلام الله ما ان البلابل

علی ملک المکارم و المعالی — علی ملک المناقب و الشمایل — زنام خامه را در شرح اشواق — که طی نامه آرزوست قایل

دعایی کو بمشی امانه زان — که باشد مقتصر بر حظ عاجل — بکامش هرچه عقل آرزو بیند — صلاح دین و دنیی باد حاصل

یار ما یار دگر داشت چه تدبیر کنیم — قصه مشکل خود پیش که تقریر کنم

دوست دشمن بود آن سنگ دل و دشمن دوست — حد همانیست که این قاعده تغییر کنم

کاغذ و کلک چو چیند سر از قصه ما — برخ زرد بخون مژه تحریر کنم

پیر ما گفت بتان مظهر حسن ازلند — ما نظر در رخشان ازلیس پیر کنم

سر وحدت طلبید خواجه و ما حیرانیم — که ازین نکته نارک نچه تعبیر کنم

بحر کویم بر بیدآمده در صورت موج — زین ریادت نتوانیم که تقریر کنم

جامی ابنای زمان در کله انداز ما خیز — تا ازین مرحله پر کله شکیر کنم

ای در سماع عشق تو رقص جوان ملک
وز رشک نیشکر شکن تو نیشکر شکن
از خوشی تا نفس تو خود دست و پا زند
الحمد و الکرامه و الکبریا ملک
آن الف کز و ده انه الف و دلت زا
آحاد ممکنات کز صنع تو یک بیک
باقی نماند جز الف و حدت تو هیچ
از لوح اعتبار بجز کشیدن الف حل
کز کویید سلام ما هستیم
بجانان کز و ست در جان مقام

جلدی که در صد نقش و نگار است در و — در حیرت که نقد بی شمار است در و
اشعار شهم اقتدار است در و — هر لفظ چو در شاهوار است در و

این جلد منقش که بخوبی یکتاست — با او سخن از صورت چین عین خطاست
چون خلعت زرکار بتان بی کم و کاست — بر قامت شاهد سخن آمده راست

این جلد که صد گونه سرور است در و — همچون مه و خور جهان نور است در و
ابیات لطیفش آنکه بیند گوید — یک جلد و صد هزار حور است در و

این نسخه که نز هفتگه عقل و جانست — در خوبی او چشم خود حیرانست
خرم چمنیست از گل و ریحان پر — اوراق گل خطوط او ریحانست

در وصل

قال امیر المومنین علیٌ رضی الله عنه ایاک وعدة الملوک ان اطعتهم املوک
وان عصیتهم اذلوک اشرف عطاهم رد الجواب واخشن عقابهم ضرب الرقاب

وقد نظم بعض الفضلا هذا المعنی فقال

ان الملوک بلا حیثما جلوا فلا یکن لک فی اکنافهم ظل ماذا رجاؤک من قوم اذا سخطوا
جاروا علیک وان اضیتهم ملوا

لیس الشجاع الذی یحمی مطیته یوم النزال نار الحرب تشتعل
لکن من عف ذیلا او شنی بصرا عن الحرام فذاک الفارس البطل

ولا ینفع الجراثم صحیحة الیها ولکن الصحیحة تجرب
حویت مکارم الدنیا جمیعا فانت الناس والقطع الکلام
خلق الله للحروب رجالا ورجالا لقصعة وثرید

فلا تقبلن القول من کل ناقل یخرق فی اقواله ویلفق

وستخبر عن سر لیلی رددته بعیبا من لیلی بغیر یقین
یقولون خبر نا فانت امینها وما انا ان خبرتهم بامین

ساقی ما دوش با ما بر سر انصاف نبود باحریفان چون صراحی با دروغ صاف نبود
چشم مردم دار و لب خندان دایره پر کن بهر محنت دیده کان مجموعهٔ الطاف بود
تا مداز آهوی چین بوی غزالم کرچه خود مشکش اندر نافه مشکین نافه اش در ناف بود
شد ز جام باده روشن دل فقیه مدرسم کرچه سر تا پای غرق ظلمت اوقاف بود
شیخ شهرت چو که میدان سعادت آب رد هر چه کفت از وجد و حال خویش بکسر لاف بود
چو کناری از جهان کاوازهٔ عزلت نیافت تا نه عزلت خانهٔ عنقا درون قاف بود
کشف اسرار حقیقت جامی از بیخانه خواست چون کند تفسیر آن آیت نه در کشاف

شیخ

نخواهد یافتن با جهد بسیار به پیش و دمان رونق دل آزار

ناصر

داشت ابروی تو قصد دل نهان آنچه بنهان بود باری شد عیان

للدامر جامی

چون برزخ یار زلف خود را برنوع دکر نمود خود را
دانا که سر زلف ترا بر دهنت دید دانست که هر کنج نهان منزل ما راست

حامد

میکذشت آن ساقی کلرخ بکف جام شراب عمار یدن حق ای حسنه مغرور
چون بر آتش تشنها دیدم بکردان کفتم آب منی منع آید جیلر نی او تندور

بنفشه رنک چنان زرد کرد و مفلس شد اهل
که آب کشت سراپاش چون مجلس شد عکس آن لب در شراب افتاده است
پاره لعلی در آب افتاده است

کر به بینی سیل اشکم بر لدامی کنار شبه می نامی روی خود را آشکار

باسم سلطان محمد

لطف سحرت جنان بکرفت جادو قلب خلق
کین همه عالم تبه تو دمان بکشاده اند

ابو القاسم

کشت دلها بر ز تیر دوست بیرون و درون
میرود زان تیرها از دیده ها سیلاب خون

باسم علی المرحوم نشانی احمد بک

دانا که سر زلف ترا بر دهنت دید دانست که هر کنج نهان منزل ما راست

احسار — کردی آشفته و شیدا مرشدایازرا — ساختی بی سروپایی سروبی پایان را

ابل — بهر مادر دار ازمیخانه کوهر کز مباش — صاف بهر ماکدایان برهندی کشته فاش

اهام — ولد ارنقاب ازرخ مهوش فکند — تا در دل تامی آتش فکند

اهام — ان شوخ که هست مرغ جان در دامش — محراب دلست ابروی عنبر فامش

اورا د نماز مایل ان محراب — تکرار اگر کنی بدانی نامش

الیاس — ان شوخ که از اهل نظر دل ربود — دی روی چو به کرد نهان مازکود

اوزاسیاب — ان دلبر فراش که هنگام سخن — لعل لب اورح فزاید در تن

یوشد چو قبا باز فرآشت نه — سیار شود بی سروبی پای چوبن

اهن — هست عاشق چو ذره سرگردان — مهر خورشید در دلش پنهان

ابل — کرتراهست دیدهٔ بینا — دیده انداز برمهی زیبا

57 a
از ال طالع موقوف علی الحکار
بود دولت کیه ادلشد رسیر آل عثمانده
جهانشاه تخته مالک اولکاس ملک صرخانده
دزده دراشاره دربیرانی
ازکلمه اول خلیش اردنی

باسم محمود

اگر مکعب دو در میان میم کلام — بجای جذر صدش ضم کنی و بر خوانی

بپیش جهات وچهار اسطقس سوگندم — اهی خورم که ظریفی اگر اهی دانی

للامامی باسمه

ثلث خمس زوج فرد یرا که سدس اوست — بیشک از حد عدد بیرون بود منصف کن

برقرار خویش بار دیگرش در نصف بال — ضرب کن چون ضرب کردی وانگهی تصعیف کن

ثلث عشر و سدس اورا باز دان و هر دورا — جمع کن نی نی تو نصیف و ثلث از و تخذیف کن

کعب عین و جذر ظا را کر بر دن آری بگذر — اندر و پیوند و چار و پنج را تالیف کن

با محاسب گفتم اندر علم او نامی برمز — گر امامی را بعلم خویش توصیف کن

شوخ

نی ماه منظری که نظر بازی کنم — در پاش اوفتاده سر افرازی کنم
نی عاشقی که چون بلب آرد سر دعشق — با او دران ترانه هم آوازی کنم
نی فاضلی که چون فکند در میان سخن — از نظم و نثر نادره پردازی کنم
نی صوفیی چو نشودش کشف از غیب — با او بکنج صومعه همرازی کنم
چون ساحت امل نکند طرح مهیست — شد وقت انکه طرح نو اندازی کنم
در کنج بی نوایی و پیغوله غمول — بر چنگ فقر و فاقه نواسازی کنم

جامی که داده سود و خویده زیان خویش
با او دران معامله انباز کی کنم

نی نگاری که دل و جان بنخش یار کنم — عشق او هر چه کند حکم بان کار کنم
روز من چون شود از کردش دوران چو شب تار — از فروغ رخ او شمع شب تار کنم
نه رفیقی که اخلاص پسندیدهٔ او — هم سینهٔ ریش و دل افکار کنم
نه حریفی که در آرد ز درم ساغری — تا بان کسب نشاط دل غمخوار کنم
نه مدی که چو دریای دلش موج زند — گوش جانرا صدف لؤلؤ شهوار کنم
به ازان نیست که در گوشهٔ ویرانهٔ خویش — پا بدامن کشم و روی بدیوار کنم

جامی آسا جو سد و دشت تنهایی رو
مونس طبع خود از دفتر اشعار کنم

تا کی ارام دل بی خبرانت بینم — مردم دیدهٔ کوته نظرانت بینم
روی تو آینهٔ نور جمال ازلست — چند پیش نظر بی بصرانت بینم
میروم از سر کویت نتوانم چکنم — که ازین پیش حریف دگرانت بینم
تو بی آن گلبن نوخیز که در باغ جمال — تازه از گریهٔ خونین جگرانت بینم
هیچ خاطر نگرانیم نماند بجهان — گر سوی خود بترحم نگرانت بینم

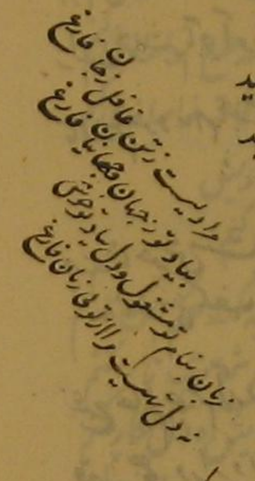
دی تجربه المداد کردم — وصف خط تو سواد کردم
ش کردشدم خط لبت را — نسخ خط او ستاد کردم
هر نقطه که بر ورق نهادم — از خال و رخ تو یاد کردم
هر دال و الف که نقش بستم — زلف و قدت اعتقاد کردم
زلف تو شبم بتاب آورد — بر روی تو بامداد کردم
تا از غم خود رهم چو جامی — خود را بغم تو شاد کردم

چند ناخوش منشان بر سر ما ناز کنند
تا زینی بکف آریم و زو ناز کشیم

شرح حالم چو غم آرد حاش که ز حال خودت آگاه کنم
قصهٔ هجر دراز و تو بلال ادب آنست که کوتاه کنم

که بسته ام کمر شوق بر میان که کنم — سفر خیر بلاد و گذر خیر بقاع
بلاد من لتدانیه مقلتی تدمع — بقاع من لتلاقیه مهجتی تلتاع
جنیان همه در طوق طاعت اویند — چه بندگان مطیع و چه خسروان مطاع

صبا بحدم بوی جانان رسید — بدلخستگان از دمش جان رسید
بشیری بشارت ده از ماه مصر — بسر وقت مهجور کنعان رسید
بموری شده پایمال جفا — وفانامه ار سلیمان
زبلبل نوایان گلزار انس — صفیری بمرغ خوش الحان



چه جور ماند که بر نامه صیام نکرد — کدام عیش که بر عاشقان حرام نکرد
کدام سبزهٔ امید را که خشک نساخت — کدام میوهٔ مقصود را که خام نکرد
رمید ناقهٔ رام طلب نمی دانم — زتار چنگ چرا مطربش زمام نکرد
مقلدند همه خاص و عام و عارف نیست — جز آنکه کار بتقلید خاص و عام نکرد
صیام چیست رجام و صال محرومی — خوش کسی که درین ماه ترک جام نکرد
بچاشت روزهٔ خود را گشاده کرد افطار — حوالهٔ اش چو بسفیهان نوبت شام
ز رندگان نرسد اعتراض بر جایی — بمقتضای چنین صوم اگر قیام نکرد

60e

58b

61a

66b

61 b

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على جملة الانبيا خصوصا على محمد واله وصحبه اجمعين

وبعد فهذه قواعد تجري مجرى الشرح لرسالتنا المولومى بـ ان الموضوعات والله الموفق والمعين قوله

العلوم العربيه يسمى جنس العلوم العربيه بالعربيه وبعلم الادب وبالادب لتوقف اداب النفس

في المحاورة والمكاتبه عليه وهو علم يحصل به ملكة الاحتراز عن الخطا في كلام العرب لفظا وكتابة

قوله احدى امثل مشهور في كثرة المنافع واصله ان عمه الكلابه كان لها ولد شاطر وكان

يلاعب الصبيان فيشجونه فتاخذ ارشه ويكسرون سنه فتاخذ ارشه ويفقئون عينه فتاخذ ارشه

وهكذا حتى سئمت فقالت احلف بالبردة والصفا انك احدى من تفارق العصا

واما كثرة منافع تفارق العصا فظاهره لانها تكسر فيستخذ منها ساجور فتكسر فيستخذ منه وتد

فيستخذ منه غزان وغير ذلك قوله لعدم ثباته ولان بين القلب والدماغ مشاركة بحيث ان حدث

امر في احدهما يستتبع اثرا في الاخر على ما بين في الطب فاذا حصل الصورة الادراكية التي تاذى

منها النفس في القوة المدركة الحالة في الدماغ يظهر اثره في القلب على ما يشهد به الوجدان الصحيح

وعند حصول ذلك الامر يتحرك القلب بنوع من الحركات بالطبع ويحصل من تلك الحركات ضغطة قوية

في مجرى النفس فيحصل نوع من النفس ويحصل بسببه نوع من الصوت فتدل بقرائن الاحوال والتجربة

على تلك الصورة المدركة دلالة طبيعية وهذا امر طبيعي في جميع الحيوانات التي لها رية وقلب وحواس

كالطيور وسائر الحيوانات التامة الخلق الا الانسان لكونه مدرك الكليات ومدبرا في معاشه ومعاده

لما راى الاصوات اسبابا طبيعية في الاعلام والاستعلام بالنسبة الى بعض الامور الضرورية اعتبر بحسب اختياره

ابداع

62 a

انواع اضغاط مجاري النفس محصل من الاصوات غير ما هو عارض له بالطبع عند حدوث

انواع الآلام لتدل تلك الاصوات على ما عنده من الصور الادراكية مطلقا دلالة بوضعه واختياره

بحسب القرائن الخارجية الدالة على وضعه وبذلك حصل الوضع للالفاظ اولا ثم صارت

طريقة معهودة للاعلام والاستعلام قوله لتدل غيره اى على ما عنده من المدركات قوله

تلك الحلاوة هذا الكلام ماخوذ من قول ولد وهو من عظماء شعراء الجاهلية فانه قال بعد العجز

عن المعارضة عند تحدي نبينا صلى الله عليه وسلم بالقرآن وانه سمعت من محمد آنفا كلاما

ما هو من جنس كلام الانس ولا من كلام الجن ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة وان اعلاه لمثمر

وان اسفله لمغدق يعلو ولا يعلى فقالت قريش صبا والله الوليد قوله علوما كثيرة وان كان

لكثرة العلوم فيها وجه اخر وهو ان النواميس الالهية والقوانين الشرعية التي اتى بها نبينا

صلى الله عليه وسلم متوقفة على معرفتها سعادة الدارين وهي ما وضع في معوض اللسان الالهي هذه اللغة

العجيبة الشان وليس في وسع كل احد ان يعلم بالفطرة والسليقة دقايق اعتبارات بيانها

وان كان من اهل لسانها فلذلك اجتهد الاوائل في تدوين العلوم في بيان احوال تلك اللغة لفظا

وخطا وتمهيد اصولها وتفريع فروعها قوله لان يعلل تعليل لوله لكن توسط الالفاظ

قوله وما قيل قائله العطب الرازي في شرح المطالع واما قول الشريف في توجيه كلامه من ان المعاني

غير منضبطة بخلاف الحروف فانها امور معدودة يوضع النقوش لها وركب تركيبها بلا مشقة عظيمة

تضعف ظاهرا لان بسائط النفس المعاني كالحروف ايضا معدودة فليوضع النقوش لها

ولتركب بحسب تركيباتها اللهم الا ان يقال ان تمييز بسائط المعاني ومركباتها وتميز تركيباتها عن تركيبات اخر

62 b

فيه مشقه اكثر من مشقه تمييز بسايط الحروف ومركباتها لانها امور حسيه وفيه من التعسف
مالا يخفى مع الغنيه عنه بالوجه الحسن الذى اريناكه **قوله** ووضع انواع تلك الطسمات الوضع النوعى
له انواع ثلثه ايضا الاول وضع خاص مع خصوص الموضع له كوضع اعلام الصيغ من فعل وغيرها
من جميع الهيئات المركبه الطرفان على تركيب ف ع ل فانها كلها اعلام لاجناس الصيغ الموزونه بها
وقد لوحظت حين الوضع بعنوان كلى اعنى مفهوم مايطرأ على تركيب ف ع ل فوضع كل منها وضعا نوعيا
فى ضمن ذلك العنوان علما لجنس ما يوزن به فالصيغ فالوضع فى كل منها خاص مع خصوص
الموضع له وخصوص الوضع لاينافى الوضع النوعى لان العموم فى الوضع النوعى فى جانب اللفظ
وخصوص الوضع انما هو باعتبار المعنى لان مقابله عموم الوضع ولا شبهه ان ذلك العموم ليس الا باعتبار
ملاحظه المعنى حين الوضع على وجه العموم والثانى وضع عام مع عموم الموضع له كوضع عامه المشتقات
والثالث وضع عام مع خصوص الموضع له كوضع عامه الافعال فانها موضوعه بالنوع بملاحظة
عنوان كلى شامل لخصوصيه خصوصيه من السب الباريه فالموضع له تلك النسب الجزئيه الملحوظه بذلك العنوان
الكلى فالوضع عام والموضع له خاص **قوله** لانواع متعدده اعنى مثل صيغ المضارع المشترك بين الحال
والاستقبال وصيغه مفعل من الزمان والمكان وغير ذلك مما لا يحصى كثره **قوله** لنوع واحد مثل صيغ
الماضى فان فعل بالحركات الثلث فى العين موضوع لمعنى واحد وهو اقتران حدث لزمان قبل زمانك
قوله واخرج من جوهره لفظا اعنى فانه اخرج من العلم علم بالكسر ومن الضرب ضرب بالفتح ومن الكرم
كرم بالضم مع ان كلها دل على معنى الماضى **قوله** محصلا واحدا واحدا مثل صيغ الامر فان صيغه افعل
بكسر الهمزة وصيغه افعل بضمها مشتركان فى معنى الامر وقد خصل الواضع صيغه ضم الهمزة

63 a

بنوع لفعل بضم العين وقس على ذلك امثالها التى لا تحصى كثره **قوله** فلو وضع مواد جزئيه
مثل الصيغ التى عرضت لها التغيرات الاعلاليه **قوله** وعلى اى معنى اعم مثل صيغه افعل الماضى
وضعت لمعان مجلفه كالتعديه والصيروره والسلب وغيرها ولعلم هذا من الصرف واما مجرد
خصوصه تلك الصيغه على واحد من تلك المعانى على العموم فما يعلم من اللغه كما غدا من العده
فان كونه للصيروره معلوم من اللغه لا الغى به قواعد الصرف **قوله** ولم يدون كتاب جامع
بل عمل فيه رسائل كثيره فيها على بعض مسائلها كالرسالة التى عملها صاحب المراقى وبعض مسائله
ذكر فى مبادى المنطق **قوله** والمتكفل بهذا هو علم اللغه اعنى وجه تقديم علم اللغه على سائر العلوم
قد علم من التقرير ثم لتقديمها وجه آخر وهو رعايه جانب التعلم من التدرج من الاسهل الى الاشكل
لان فهم اوضاع الخصوصيات من حيث خصوصها اسهل من فهم وضعها بالمقاسات الكليه لكثره الالف النفس
بالجزئيات **قوله** على وجه الكلى اى بلا تعيين ماده بخصوصها احترز به عن علم اللغه فانه بحث فيها عن احوال
المفردات وهيآتها لكن على وجه جزئى بحسب مادة لا بالمقاسات الكليه بل الاستناد الى السماع
قوله فعلم اللغه اعنى فانك تعرف من اللغه مثلا معنى الضرب وهيآته الجزئيه الخاصه به وما يطرء
عليه من الهيآت المختلفه المتفننه مثل ضرب يضرب وتعرف منها ايضا معانى معروضات
تلك الهيآت وان لم تكن من المعانى التى وضعت لها بالنوع المعلومه فى علم الصرف واما ان تلك
الهيآت الطارئه المبينه فى اللغه خارجه من وجوه الضرب فمما يعلم من قواعد الاشتقاق
وبهذا تبين ان علم اللغه مشتمل من الاشتقاق لا لقال فعلى هذا ينبغى ان لا يورد فى كتب اللغه
الالفاظ الموضوعه بالمقاسات الكليه لانا نقول ايرادها ليس من جهة البحث فيها عن معانيها

63 b

الموضوعة اى لها بالمقاس بل لاجل معرفة احوال المختص بخصوصية تلك الالفاظ مثل ان يعرف
ان هذا الفرد المعين من نوع تلك الصيغة مثلا متعد او غير متعد وبای حرف يتعدى
وان تعرف مجئ هذه الصيغة على هيئة كذا من هذا الجوهر وايضا ربما يكون للصيغة الواحدة
معان متعددة يعرف فى الصرف على وجه كلى واما ان هذا الفرد المعين من تلك الصيغة
لاى معنى من تلك المعانى فلا يعرف الا من اللغة لان نظر الصرف لا يتعلق بخصوصيات الالفاظ
مثلا علم من الصرف ان صيغة افعل الماضى موضوعة بالوضع النوعى لمعان متعددة منها التعدية
ولم يعلم بهذا القدر ان اكرم من جزئيات تلك الصيغة للتعدية بل ذلك مما يعرف من اللغة وبالجملة
بحث فى علم اللغة عن افراد انواع الصيغة باعتبار خصوصياتها لا باعتبار اندراجها تحت نوع
كما فى الصرف فانه اذا قيل فى اللغة مثلا بعد تعريف معنى الحسبان يحسب بالفتح والكسر ليس معنا
انه يجئ من فعل بكسر العين يفعل بالفتح والكسر لان ذلك بحث صرفى وليس المراد منه ايضا بيان اشتقاقه
من الحسبان لانه يعرف ذلك من قواعد الاشتقاق اذ لم يكن بديهيا ما راد الادلة الاشتقاقية
ومن اللغة لا مدرك فيها ادلة الاشتقاق اللهم الا ان يكون بالاستطراد بل المراد منه بيان الهيئات
الوارده على خصوص الحسبان الموقوف معرفتها على السماع اذ لا يغنى القياس بمعرفة خصوص هيئاتها
غاية ان بيان تلك الهيئات موقوف على معرفة اشتقاق يحسب منه لان ذلك البيان بحث اشتقاقى
والا لازم فى ذلك توقف مسائل اللغة على قواعد الاشتقاق وخلاصة الكلام ان اللغة المعنى
باحثة عن خصوصيات الالفاظ والصرف يكون مادة بيان ان خصوص هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى
بالوضع الشخصى ويكون اولى بيان الهيئات المتعلقة بالمعانى ان يكون اجزاء الالفاظ الموضوعة

بحسب

64 a

بحسب الشخص او بحسب النوع فى اصل الوضع بيانا جزئيا متعلقا بخصوص مادة مادة
ومستندا الى السماع لا الى القياس ويقولنا بالوضع الشخصى خرج بيان المدلولات
بالوضع النوعى فانه من وظيفة الصرف ويقولنا المتعلقة بالمعانى خرج الهيئات الغير المتعلقة بها
كالاعلال والادغام وغيرهما من الهيئات التغيرية العارضة بعد اعتبار الوضع المبحوث عنها
فى علم الصرف ويقولنا مستندا الى السماع خرج الهيئات المتعلقة بالمعانى المستندة الى القياس
كالهيئات الدالة على معنى التصغير والنسبة والتثنية فان امثال ذلك انما يبحث عنها ايضا
فى الصرف واما كون هذا الفرد من افراد هذه الصيغة مشتقا من هذا الجوهر فيحتاج
فى معرفته الى قواعد الاشتقاق ان لم يكن بديهيا ثم اعلم ان مسائل اللغة بيان الاوضاع
الشخصية وبيان الهيئات من المبادى وان كان ممكن ان يكون من المسائل ايضا وبما ذكرنا
تبين ان اللغة تبيين المعانى الموضعة بالوضع الشخصى للالفاظ على وجه جزئى سواء كان تلك
الالفاظ معانى اخر باعتبار المقاييس اولا فان اكرم مثلا له معنى بالوضع النوعى وهو نسبة مصدره
الى فاعله فى الزمان الماضى باحد المعانى المبينة فى الصرف لصيغة افعل وله معنى آخر خصوص
وضع الشخصى وهو معنى التعدية والمعنى الاول لاكرم مبين فى الصرف على وجه كلى
بالمقاييس الكلية والمعنى الثانى له مبين فى اللغة ولا غنى ببيانه مسائل الصرف البتة
على الوجه الكلى لان معرفة مجئ اكرم للتعدية موقوفة على بيان جزئى خاص لا مستند الى السماع
ولا يفى به القياس الكلى ثم ان معانى افراد الصيغ لا يكفى فى معرفتها الصرف ولا اللغة
لانها لا تعرف حق المعرفة الا بمعرفة اصولها المشتقة اى منها على وجه الصواب اذ ربما يكفى

الى اصولها بحيث يحتاج الى استدلالات كثيرة فوضع لبيان الاشتقاقات واجوالها فن
يعرف قواعد ارجاعها الى اصولها وتوضيح هذا الكلام انا اذا عرفنا معنى الضرب من اللغه
ومجئ ضرب يضرب وغيرها من الصيغ المشتقه منه وعرفنا من الضرب معانى الصيغ على وجه
كلى لايلزم منه ان نعرف خصوصيه معنى ضرب يضرب وغيرها الا بالعلم بانتسابها الى الضرب
سرايه معناه اليها كسرايه اللفظ فاحتيج الى فن يبحث عن احوال الانتساب على وجه كلى وهو علم الاشتقاق
وربما توضع فيه باشاره جزئيه لغايه غموض الانتساب فيها بحيث يعسر معرفته واستنباطه من القواعد
مثال ذلك انا عرفنا من اللغه ان الصرف موضع بخصوصه لحدث مخصوص وعرفنا منها ايضا
مجئ ضرب يضرب ضارب وغيرها ثم عرفنا انتساب ضرب يضرب وامثالها الى هذا الجوهر
باعتبار هذا المعنى وسرايه اليها بسرايه معناه فحصل لنا بواسطه اللغه والاشتقاق معرفه معنى
الضرب ومجئ تلك الصيغه منه واعتبار معناه فيها لكن لم يحصل لنا معرفه طريق اعتبار معناها فيها
وهى انما تحصل من الصرف لانه يعلم منه معانى الصيغ على وجه كلى فمعرفه معنى ضرب بخصوصه تحصل
من قواعد العلوم الثلثه بانا نتول معنى الضرب هو الحدث المخصوص بحكم اللغه وذلك المعنى معتبر
فى ضرب بحكم الاشتقاق ثم نتول ضرب من صيغه فعل وهى صغرى سهله الحصول وصيغه فعل موضوعه
بالنوع لاقتران معنى جوهره للزمان الماضى بحكم الصرف فضرب موضع لاقتران الضرب للزمان الماضى
وقس عليه جميع افراد انواع الصيغ الصرفيه فعلم من هذا ان معانى افراد الصيغ لاتعرف الا بالعلوم الثلثه
وعلم من التقرير ايضا وجه تقديم اللغه على الاشتقاق والصرف وكون الاشتقاق واسطه
وبرزخا بين العلمين فكأمر نسبى يعرف بالقياس اليهما وآله ملاحظه بينهما فى معرفه معانى افراد الصيغ

ولذلك كان حقه التوسط بينهما ثم ان اكثر مباحث الصرف كالتثنيه والجمع والتصغير
وغير ذلك من التغيرات الاعلاليه مستمد من قواعد الاشتقاق فى تميز حروف الاصول
لتعلم كيفيه التغيرات على وجه الصواب لكن على وجه لايدور لان الاشتقاق مستمد فى بعض
قواعده من هذه المباحث ايضا ولما كان بين الاشتقاق والصرف هذه المعامله
فى الامداد والاستمداد اوردت مسائلهما فى كتب الصرف فى الاكثر على وجه الاختلاط فعلم الاشتقاق
علم باحث عن احوال المفردات على وجه كلى من حيث انتساب بعضها الى البعض بالاصاله والفرعيه
باعتبار جوهرها وانما قيد باعتبار الجوهر لان كلام التغيرات الصرفيه بحث عن انتسابها الى اصولها
بالاصاله والفرعيه لكن لابحسب الجوهر بل بحسب الهيئه فخرج ذلك بقيد الجوهر وموضوعه المفردات
من تلك الحيثيه ومن جمله مبادية قواعد مخارج الحروف ومسائله القواعد التى يعرف منها ان
والفرعيه بين المفردات باى طريق يكون وباى وجه يعلم ودلائله مستنبطه من قواعد علم المخارج
وتتبع مفردات الفاظ العرب واستعمالاتها والغرض منه تحصيل ملكه يعرف بها الانتساب
على وجه الصواب. وغايته الاحتراز عن الخلل فى الانتساب الذى يوجب الخلل فى الفاظ العرب فعلى هذا
تميز العلوم الثلثه حق التميز وانما فصلت هذا المعام بهذا التفصيل لان شراح المفتاح الامن عصمه الله
بذهن وقاد وطبع نقاد توهموا ان علم الاشتقاق جزء علم الصرف فضلوا واضلوا ومنشأ توهمهم
ظاهر عبارة المفتاح فى اوائل فن الصرف وقد حققت مراده منها فى حواشى شرح المفتاح للشريف
على وجه يلوح الحق عن انور بياض وانت اذا حققت ما نبهناك عليك علمت انه علم برأسه من العلوم العربيه
ممتاز موضوعه عن موضوع اللغه والصرف وعلمت ايضا وجه خلط مسائله بمسائل الصرف فافهم وثبت

ولا تركن عن المذهب الحق والمشرب الصدق **قوله** ومسالة القضايا لا يقال المسائل
الى القضايا الكلية فكيف يكون تلك القضايا الشخصية مسائل علم اللغة لانا نقول وجوب كلية المسائل
انما تكون في العلوم الحقيقية التي لا تستبدل بتبدل الاعتبار واما العلوم الغير الحقيقية فيجوز ان تكون مسائلها
شخصية فافهم **قوله** وعلم الصرف الخ اعلم ان الصرف عبارة عن مسائل يبين بها على الوجه الكلي
جميع الاحوال المستنبطة بالمقايس لمطلق المفردات العامة من المشتقات والجوامد المتعلقة بالمعاني
او بالهيئة لازمة كانت او عارضة حالة الانفراد او حالة الالتقاء لمفرد آخر غير دالة على معنى تركيبي
كادغام اضرب بعلك موضوعة بالنوع لنوع من المعاني المفردة كالهيات الاصلية للصيغ اولا كالهيات
الابدالية والاشمامية وغير ذلك وعلى هذا تكون موضوع الصرف مطلق المفردات بالوجه الكلي من حيث
معانيها وهيآتها المستنبطين بالمقايس الكلية ويحتمل ان يكون الصرف عبارة عن مسائل يبين بها
جميع الاحوال المذكورة للمشتقات فقط دون الجوامد او عن مسائل يبين بها معاني المشتقات فقط
على وجه كلي دون سائر الاحوال من عامة الهيات فتكون بيان الهيات اما من المبادي كما في الهيات التي
في الدلالة كالهيات الاصلية للصيغ الموضوعة بالنوع مع تلك الهيات او لتتميم بيان معاني الصيغ
كما في الهيات التي لا دخل لها في الدلالة وهي الهيات الطارية لها بعد اعتبار وضعها كالتغيرات الاعلالية
وغيرها من الابدال والاشمام فكان تبيان الاحوال على صيغة فعل الماضي مثلا من الاعلال والادغام وغيرهما
قل ان صيغة فعل مع جميع هذه الهيات الطارية عليها بعد اعتبار الموضوع لم تخرج عن معناه
الاصلي الذي هو اقتران حدث بزمان قبل زمانك بل مع هذه الهيات كلها تدل على هذا المعنى وقس عليه
بيان هيآت سائر الصيغ التي اعتبر طروها عليها بعد اعتبار الوضع وعلى هذين الاحتمالين يكون موضوع الصرف

المشتقات

واشتاقها

المشتقات فقط وتتميم قواعد بعض الهيات كالابدال والاشمام والروم والامالة وغيرها
لغير المشتقات يكون من باب تتميم القواعد بالاستطراد وهذه الاحتمالات الثلثة اوفقها اقربها
وثانيها بعيد وثالثها ابعد فعليك بالاختيار ثم الاختيار **قوله** لا على معنى احترز به عن الاحوال العارضة
للمفردات من حيث التركيب الدالة على معنى تركيبي فان امثال تلك الاحوال بحث عنها في النحو **قوله**
وبعض المسائل الخ الا ان تلك المسائل يذكر في الصرف لكونها من مسائله ويذكر في الاشتقاق
لكونها من مباديه **قوله** وضع وضعا نوعيا كهيئة الكلام الخبري الاسمي مثلا فانها وضعت وضعا نوعيا
عاما لكل جزئي جزئي من النسب التامة الخبرية الجزئية كالنسبة الجزئية التي في زيد قائم وبكر قاعد واشتاقها
وقس على هذا سائر الهيات التركيبية **قوله** اما على سبيل الاشتراك في اللفظ بان يكون اللفظ
لمعان متعددة كهيئة النصب مثلا فانه يدل على الحال والتمييز والمصدر والاشتراك في المعنى بان يكون الهيات
الكثرة دالة على معنى واحد فان النسبة الخبرية معنى واحد ويدل عليه هيآت متعددة واذا عرفت هذا
يمكنك ان تعرف معنى الانفراد في اللفظ او في المعنى **قوله** وموضوع المفردات الخ المراد من المفردات ههنا
ما يكون جزأ من المركب سواء كان مركبا في نفسه ايضا او مفردا حقيقة **قوله** الا انه من حيث الخ
هذا هو المشهور في موضع النحو عند الجمهور ولك ان تقول موضوعه مطلق المركب واما الهيات
العارضة للمفردات عند التركيب فتعرف حالها في ضمن بيان احوال هيآت المركبات بالتتبع لان مصب النظر
في البحث حال ذات المركب لا حال اجزائه عند التركيب وان كان بين الحالين تلازم في المعرفة
والجهالة وتمام التشريف في فاتحة شرح المفتاح واما عن المركبات على الاطلاق فاما باعتبار هيآتها
التركيبية وتأديتها المعاني الاصلية فعلم النحو يمكنك حمله على كل من الاحتمالين كما لا يخفى فتعلم هذا

واما امكان حمله على الاحتمال الثاني فظاهر
واما على الاحتمال الاول فان يراد
بالمركب هو معنى المنضم الى الغير
كما في قولنا الجزء الا ان فيه تأمل
فانه جعل المركب مقابلا للمفرد

66 b

النحو معرفه كيفيه التركيب فما بين الكلم او ما فى حكمها على وجه كلى بقانون تنبطه من كلام العرب
لتأدية اصل المعنى ليحترز بها عن الخطأ فى التركيب ويعلم فى ضمن ذلك حال الهيات الطارية على اواخر
المركبات بحسب التركيب الدالة على معنى تركيبى **قوله** بالعموم ومنها اى من الجهة والاشتقاق
والهيات الصرفية والنحوية **قوله** من حيث دلالتها لا من حيث المزايا التى بحث عنها فى المعانى
ودل التراكيب عليها بالدلالات العقلية كما توهم البعض من ظاهر عبارة المفتاح **قوله** ومواد المحاورة
المناسبة وانما وجب رعاية المواد المناسبة فى المحاورات لانها اذا لم يراع المناسبة لم يكن
بين المتكلم والمخاطب الفة فلم يسم بينهما امر المخاطبة المقصودة لغرض من الاغراض ورعاية هذا المعنى
ليست البلاغة ولا جزء منها بل اى صناعة اخرى مسماة بالمحاضرة ومراعيها محاضر ولا يكون
بليغا بمجرد رعايتها اللهم الا ان يراعى معها البلاغة فيكون حينئذ جامعا للبلاغة والمحاضرة
ومن المحاورة المشهورة ما وقع بين معاوية والحسن رضى الله عنه حين دخل عليه الحسن للعيادة
فقال معاوية، بخ بخ لذى المكرمتين اريهم * انى لريب الدهر لا اتضعضع * فاجابه ببيت آخر
من تلك القصيدة، واذا المنية انشبت اظفارها * الفيت كل تميمة لا تنفع * وامثال ذلك
كثيرة مذكورة فى كتب المحاضرة فليتتبع منها **قوله** ولاجل ذلك عد علم التواريخ جزءا يعنى ان علم
التواريخ لشدة احتياج علم المحاضرة عد جزءا منه على سبيل التسامح والا فهو فى الحقيقة
من مبادى المحاضرة ثم ان عد الشريف علم المحاضرة من فروع العربية ليس على اصطلاح المصطلح فى
بل مراده من اصول العربية ما له الاهتمام شأن فيما بين الجمهور ومراده من الفروع بالخلاف **قوله**
وبعض مباديه الخ وبعضها مأخوذ من علم التواريخ لما مر **قوله** فلكون ارادة افادة الخ مثال ذلك ان الاخبار

67 a

من قيام زيد مثلا يكون بانحاء شتى بالتأكيد والخلو عنه وعلى كلا التقديرين يحصل المط
وهو الاخبار عن قيام زيد وان قصد بالتأكيد او الخلو عنه ما سبب للمقام مدلولا بضرب
من الدلالة العقلية للمناسبة بينهما يكون ذلك المعنى زائدا على اصل المعنى وبعد ايراد الكلام
بتلك الهيئة بلاغة والا لكون ترجيح تلك الهيئة الخاصة وايرادها مع استواء جميع الهيات فى افادة
اصل المعنى كاصوات الحيوانات التى تصدر عن محالها كيفما اتفقت مثلا زيد قائم وان زيدا
لقائم يفهم من كل منهما ثبوت القيام لزيد وكلها مساو فى افادة ذلك لكن لخصوصية كل منها
معنى وضعى يمكن ان يتوصل منه الى ما يناسبه من المعانى بالدلالة العقلية فاذا قصد تلك المعانى
او ردت خصوص هيئة مناسبة لها وان لم يقصد شئ من تلك المعانى يكون كل من تلك الخصوصيات
متساوية الاقدام فى الايراد بلا رجحان لاحدها المساوى لها فى افادة اصل المعنى فترجح واحد
منها يكون كصدور الاصوات عن محالها كيفما اتفقت **قوله** اما باعتبار نفسه مطلقا عرض
لمطلق الكلام اما باعتبار العرض له من حيث هو مطلق او باعتبار عموم العرض لكلا نوعيه
قوله فايراد المعنى الخبرى وهذا فى الحقيقة حال للكلام الخبرى باعتبار معناه لا هيئة طارية
على لفظه وكذا الحال فى قوله فايراد المعنى الانشائى فى صورة الخبر **قوله** وسائر الهيات
الجزئية وذلك من باب اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وكذا جميع نكات المجاز والتنبيه
والاستعارة والكناية وامثال ذلك من نكات المصنعات البديعية وغيرها من التعبيرات المتفننة
والهيات الجزئية التى لا تدخل تحت ضبط وقاعدة من ايراد الكلام لا على مقتضى الظاهر
فافهم ذلك فانه من اسرار العلم الخالية عنها كتب القوم **قوله** ثم لضبط اى ما يمكن ان يضبط

كدلالة التشبيه والمجاز والاستعاره والكنايه بخلاف الدلالة بحسب استتباع التراكيب فانها لا يمكن ان تدخل تحت الضبط ثم اعلم ان صناعة التشبيه او المجاز او الكنايه ليست جزأ
من البلاغة فان من راعى مقتضى المقام فهو بليغ سواء كان تلك الرعاية بتلك الطرق الثلثة
اولا كما اذا كان الدلالة على الخواص باستتباع التراكيب نعم ربما يكون رعاية المقام بواحد
من تلك الطرق الثلثة بان يكون الخواص معانى مجازيه او كنائية او تشبيهية وربما يكون
فى الكلام معانى مجازيه او كنائيه او تشبيهيه مع ان شيأ منها ليس من خواص التركيب بل الخواص
هنا هى المعانى المفادة باستتباع التراكيب ولكن لابد فى هذه الصورة ايضا من معرفة
صناعة البيان ليحترز عن التعقيد المعنوى الذى يخرج به الكلام عن البلاغة وان لم يكن المعانى
المجازيه او الكنائيه او التشبيهيه من خواص التراكيب على هذا الشق لان البيان به يحصل الاحتراز
عن التعقيد المعنوى فمن لا يكون بليغا سليقيا فى البلاغة يحتاج فى تحصيلها الى علم البيان
من وجهين لضبط طرق دلالة بعض الخواص والاحتراز عن التعقيد المعنوى اذا لم يكن
المصنعات البيانيه الواقعه فى كلام خواص تراكيبه ولاجل ذلك عد علم البيان شعبة من المعانى
وربما لم يكن فى الكلام شئ من المصنعات البيانيه مع بلاغة ذلك الكلام بان يقصد من خواص مدلوله
باستتباع التراكيب وقول السكاكى فى تعريف البلاغة هى بلوغ المتكلم فى تأدية المعانى
حد الاختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها وايراد انواع التشبيه والمجاز والكنايه
على وجهها معناه انه ان كان فى الكلام تشبيه او مجاز او كنايه يورد على وجهها وليس مراده
انه لابد فى البلاغة من ايراد انواع التشبيه والمجاز والكنايه والا لم يكن الكلام بليغا فافهم فانه

السكلار

من مشكلات الفن وقد يكون رعاية مصنعات البديع بلاغة لاقتضاء المقام رعايتها
لتحصل معان زائدة وبهذا الاعتبار يكون بعض المسائل مشتركا بين المعانى والبديع كمسئلة القلب
بل ربما يكون المسئلة الواحدة مشتركة بين المعانى والبيان والبديع كمسئلة المشاكلة
كقول الشاعر قالوا اقترح شيأ نجد لك طبخه قلت اطبخوا لى جبة وقميصا فانها من حيث انها
قد تقصد بها معان زائدة يبحث عنها فى علم المعانى ومن حيث الخفاء فى مقولة الالفاظ
صيح او مجاز او كنايه يبحث عنها فى علم البيان ومن حيث انها يحصل بها العرض يبحث عنها
فى البديع ولمسئلة التشبيه فانه من حيث انه تقصد به النكات والاغراض الزائدة
على المعنى التشبيهى التى يمكن ان تكون معانى مقصودة فى المقام حقه ان يبحث فى المعانى
ومن حيث ان كيفية الدلالة فيه يبحث فى البيان ومن حيث انه تفيد حسنا عرضيا يبحث فى البديع

قوله الايقاعات المناسبة الى الاوزان المختلفة فانها تسمى بها فى الموسيقى ثم البحث
عن الايقاعات من حيث عروضها للالفاظ العربية يبحث عروضى وبهذا الاعتبار جعل العروض قسما
من العلوم العربية حتى ان اعتبر عروضها للالفاظ الفارسية او الالفاظ الموضوعة مطلقا وبحث عنها
لم يكن الباحث عنها بهذا الاعتبار من العلوم العربية واما البحث عنها على وجه كلى لم يدون اعتبار
عروضها للالفاظ الموضوعة مطلقا يكون فى علم الايقاع الذى هو قسم من اقسام الرياضى
واما البحث عنها بتعميم النظر لجميع الالفاظ الموضوعة فلم يدون له فن فلم يكن ذلك
الفن من العلوم الغير الحقيقية ايضا قوله وغاية الاحتراز ومن جملة فوائده تميز اشعار الاعراب
الخلص عن اشعار المولدين قوله فتدبر وجه التدبر هو ان المناسب ان يعتبر الاصالة والغرابة

68 b

هرهنا بان يجعل الاهم من الاصول وغيره من الفروع لابان يحمل على ما هو اصطلاح ارباب
المعقول فعلى هذا يجوز ان يجعل المحاضرة وعلم المخارج من الفروع لانهما مما لم يُعتنَ بشانهما
كثير اعتناء وان لم يجز ان يكونا من الفروع على اصطلاحهم كما لا يخفى **قوله** بحسب ذاته الخ
اذ رب كلام لا يحسن بل لا يجوز القاؤه الى المخاطب عند المشافهة ويجوز بل يحسن عند المغايبة
وامثال ذلك من الامور العارضة بحسب القاء الكلام الى الغائب كثيرة **قوله** وبحسب تنديشه
مثل ان يكون الخط مقرمطا او غيره وان يكون ما بين السطور ضيقا او واسعا وان يكون
موضع اسم الملقى اليه في اعلى الورقة في الغاية اولا وموضع اسم الملقى في الاسفل في الغاية اولا
وكذلك حال الورقة في طيها وختمها وامثال ذلك كثيرة مذكورة في فنه **قوله** فدون فيها
ستة علوم لا يقال هذه العلوم غير السادس لا اختصاص لها بلسان العرب فكيف يعد من العربية
لانا نقول هذه الخطوط المستعملة فيما بيننا وضعت اولا للالفاظ العربية ثم عم لسائر الالسنة
وبهذا الاعتبار نوع اختصاص لها باللسان العربي فعد من العربية على انه يجوز البحث في العلوم
العربية عن الاحوال العامة باعتبار تخصيصها باللسان العربي كالاوزان التي يبحث عنها في العروض
فانه لا اختصاص لها باللسان العربي بل يوجد في الفارسي وغيره من الالسنة فيبحث عنها
في العروض باعتبار عروضها للالفاظ العربية مع قطع النظر عن عروضها لسائر الالسنة
وعد العروض من العلوم العربية فليكن الحال فيما نحن فيه كذلك **قوله** وسنة احسار اعلم ان واضع الخط
العربي راعى في خطه تناسبا طبيعيا وهو انه خط اولا الالف بما يقدر شأوه وجعل غلظه
مناسبا لطوله فجعله على سدس الثمن ثم اعتبر الالف قطر دائرة ما وبنى سائر الحروف مناسبا

لذلك

68 a

لتلك الدائرة وقطعها بان جعل الباء والتاء والثاء طول كل منها كطول الالف ورؤسها
الى فوق كثمنها وان جعل الجيم والحاء والخاء كل منها مدته من فوق نصف الالف ويتوسه الى اسفل
نصف محيط تلك الدائرة وان جعل الدال والذال كل واحدة منهما طول الالف اذا قوس
وان جعل الراء والزاء كل واحد منهما ربع تلك الدائرة وان جعل السين والشين اسنانا كل واحد منهما
ثمن الالف وتوسه نصف الدائرة وان جعل الصاد والضاد روس كل منهما كطول الالف
اذا قوس وفتح ما بين القوس رؤسهما كثمنه وتوسه الى اسفل كنصف الدائرة وان جعل الطاء
والظاء كل واحد منهما طوله كطول الالف اذا قوس وفتح ما بين القوس كثمنه ومد عليه من فوق
طولا كطول الالف وان جعل العين والغين كل واحد منهما مركبا من قوسين احدهما من فوق كربع الدائرة
والاخرى من اسفل كنصفها وان جعل مده الفاء الى قدام مثل طول الالف وحلقة والقاف
والهاء والواو كلها متساوية مثل ثلث الالف اذا دور وفتح ما بين الحلقة كثمنه وجعل مده القاف
الى اسفل مثل نصف الدائرة وان جعل مده الكاف مقدار الفين وفتح ما بينهما مثل ثمن الالف
وكسرته من فوقه كربعه وان جعل طول اللام مثل الالف ومدته الى قدام نصفه وان جعل مده الميم
والواو الى اسفل مثل قوس الراء والزاء وان جعل تقويس النون مثل نصف الدائرة وان جعل
الياء مثل الدال على حاله بمده تحته الى خلف قدر الالف هكذا ے او على خطه مقلوبا على عكس حاله
ستقوس فيه راس الضلع الاسفل منه مثل نصف الدائرة هكذا ی واما اعتبر هذه النسب المذكورة
لان النسب الفاصلة اي المثلثة والنصفية والثلثية والربعية والثمنية على ما بين في الهندسة
وهذا الذي ذكرناه اي النسب الطبيعية التي توجبها قوانين الهندسة وجب رعايتها على المحرر الحاذق

وهو سر وضع الخط العربي على هذا الرسم المعهود واما ما تعارفه الناس وتحسنه الكتاب
فعلى عرما ذكرناه من المقادير والنسب وذلك بحسب موضوعاتهم واختياراتهم بحسب قوم قوم
وطبع طبع او بحسب المسامحة في رعاية تلك المقادير لشدة الاحتياج الى سرعة الكتابة مطال
التدرب عليه وجرى الانحراف حتى صار الانحراف عن جادة النسب الفاصلة الهندسية عادة مستمرة
فاستحسن كل محرر ما تصوره انامله واخترع من عنده بطول الدربة نسباً ومقادير اخرى فتولد الخطوط
العندية بحسب قوم قوم وشخص شخص قوله اوعلها واما قلنا كذلك لانه ربما يكون بعضها امورا استحسانية
ناشية من الالف والعادة وغيرهما من الامور الغير الطبيعية المؤثرة في استحسان الشيء واستقباحه قوله
ليس الا اذا لا بد ان يكون المقتضى جملة اشخاص الناس لان كل احد منهم انما يميل الى ما شهد نفسه قوله
لكل وارد اذ الاستعدادات مختلفة والنفوس متفاوتة قوله الاول اعني اصول الكلام وهذا العلم هو
اساس جميع العلوم الشرعية ورئيسها وموضوع جميعها مبين في هذا العلم وما يقال ان الكلام مستمد
من علم اللغة والحديث فالمراد منه فروع الكلام وهو علم آخر على حدة يبحث فيه عن العقائد الثابتة
بالادلة السمعية ويتوى تلك الادلة السمعية فيه بايراد الحجج العقلية المتأخرون جعلوا اصول الكلام
مع فروعه علما واحدا ولا حرج في ذلك لما يجيء وبما ذكرناه اندفع توهم الدور في جهة الاستمداد قوله
عن سائر ما ذكر الى الاحوال التي لا تتوقف عليها ثبوت الشرع قوله وفائدته الاطلاع على اسرار القرآن
ومن جملة ما اطلعنا الله تعالى عليه من اسراره كلامه ان عسكر الحسن الطويل لما اغار بلده توقات التي هي مسقط راسي
وكنت حازن كتب السلطان الاعظم فاتح قسطنطينية سلطان محمد الغازي طيب الله ثراه في عسكره العالية
حزنت حزنا شديدا فالهمني الله ان اقوله في تسلية هذه الوقعة وينصرك الله نصرا عزيزا ثم الهمني ان اعد

عدد

عدد حروف هذه الآية بحساب ابي جاد فعددته فوجدته موافقا لتاريخ السنة الآتية فبشرته
بان السلطان الاعظم قد هزم هذا الطاغي فهاله وقع كما قلته ونظمته بالفارسية
بشد منهزم عسكر دون حسن بدست شه ماكه دستش مريزاد بتاريخ آن من كفتم بشاد وينصرك الله نصرا عزيزا
وعرضت قصيدة ايام الفتح فشرفني بكرامات لا يسعني ان اعدها ومن غرائبه ان الخطاب لمحمد صلى الله عليه وسلم
وكان اسم سلطاننا موافقا لاسمه صلى الله عليه وسلم فكان مقصودا بذلك الخطاب ايضا ومنه اني الهمت في قوله تعالى
الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين ان المراد من ادنى الارض
آخر جزء على طريق التعمية ثم المراد من ذلك الحرف ايضا اسمه اعني لفظ ضاد وعدد ها خمسة وثمانمائة
موافقا لتاريخ مغلوبية الروم في يد لنك تيمور لانه هزم السلطان بايزيد في اوائل محرم الحرام
ثم عدت لفظ بضع فان اعداد اسم الباء واسم الضاد ومسمى العين موافق لتاريخ انهزام هذا الطاغي
فشربه فعل وعده فاوعدني باجل احسان فاخر موعده بعد الوقوع ومنه لطائف رموز هذه الآية
ان هذا الطاغي هزم بعض عسكرنا المنصور قبل انهزامه باسبوع في ادنى الارض على معناه اللغوي
ففي هذه الآية اشارة الى تلك القصة ايضا ومنه قوله تعالى رفيع الدرجات فان عدد الرفيع موافق
لعدد الدرجات وامثال ذلك كثيرة في القرآن فلا تغفل عن الرموز قوله وبعض العلوم الشرعية كاصول الكلام والنحو والحديث
وما يجري مجراها قوله من الادلة الاجمالية اشاره الى الخلاف في الاصول وقوله والتفصيلية اشاره الى الخلاف في الفروع
قوله وقليل ما هم اشاره الى سلطاننا العادل العالم الفاضل الكامل سلطان الغزاة والمجاهدين سلطان بايزيد خان
اعز الله انصاره فانه بلغ في قانون العدل وسياسة المدن بحيث لم يسمع عن الاولين ولا يرى من الآخرين
خلد الله سلطانه واوضح برهانه قوله على مذهب اهل السنة اشاره الى ان الفرق المخالفة للمذهب

٧١

71a

70b

كالمعتزلة والكراميه والشيعه طلم علوم شرعيه مما ثله لما ذكرنا من العلوم ولا تعلق لها
غرضنا قوله واصبس مستشهدا بقول حكيم الشعراء فمن منع الجمال علما اضاع ومن منع المستوجبين فقد ظلم
فرحم الله امرا جرى عليه والله ولى الاعانة والتوفيق ومنه الهادى الى سواء الطريق تم كتابته على يد افقر عباد الله
الى رحمته سعد الله بن عيسى خصه الله بالزلفى ورزقه واسلافه الفوز بسعادة العقبى ليلة الثلثا
او اخر شهر ذى القعدة الحرام سنه ٩٢٠ حامدا لله وحده ومصليا على رسوله واله وصحبه بعده

فی کل آن نفرض یکون له فیه کیفیه اخری مفروضه ولا یمکن ان نفرض فی تلک الکیفیه
الغیر القاره کیفیتان متصلتان بل کل کیفیتین نفرض فیما یمکن ان نفرض فیما بینهما کیفیات اخر
کما ان کل آنین یفرض فی الزمان یمکن ان یفرض بینهما آنات اخر فلا یلزم شئ من المحذورات
اقول هذا الجواب یحتمل توجیهین احدهما ان یکون حاصله ان این المتحرک فیه واحد
بالشخص وحاصل له من من مبدأ المسافه الی منتهاها فیکون مستمر الجب الذات لکنه یتجدد
وتتغیر عوارضه فی کل آن یعرض له عارض لیس له فی آن آخر ویمکن ان نفرض بینهما عوارض
غیر متناهیه فیکون سیالا بحسب العوارض ویتعدد بحسب تعددها ای یکون هو باعتبار کل عارض
مغایرا لذاته باعتبار عارض آخر ضروره ان الذات الماخوذه مع عارض غیر ذلک الذات
ماخوذا بعارض آخر لکن تلک الغیریه لم تحصل الا من جعل الجاعل واعتبارها ومعنی التعدد
بحسب الفرض التعدد بحسب الاعتبار لا التعدد علی تقدیر الوجود کما فی حدود المسافه
فالشبهه انما هو فی کون التعددین بجعل من الجاعل ومعنی قوله لا یمکن ان نفرض فی ذلک الآن
ایان متصلان انه لا یمکن ان نفرض له عارضان متصلان حسب اتصال الزمان فیکون هو
باعتبارهما ایانین متصلین فلا یکون المشابهه للمسافه فی الامتداد ووصول المتحرک کما لوح
من ظ العباره بل فی انه یمکن ان نفرض امور غیر متناهیه فی کل منهما وفیه اشکال من وجوه الاول
ان کون المتحرک متوسطا بین المبدأ والمنتهی بحیث یختلف نسبه الی حدود المسافه هو الحرکه التوسطیه
التی فسرها فی حواشی شرح حکمه العین بکون المتحرک متوسطا بین المبدأ وسائر کتبه توسط بینهما
فیلزم ان تکون الحرکه الاینیه من مقوله الاین وقد ردده فی کتبه لا یقال الحرکه امر معلوم بالحضور الحسی

فصل فی الشبهه العامه ولما کان لها شده ارتباط لما سبق من المباحث اردنا ان نوردها
بجوابها وباسخ للذهن العلیل والطبع الکلیل فی هذا المقام الذی هو من مداحض الافهام
فانی معترف بالعجز والقصور ومعترف بالجمود والفتور وما علی الآبدال المقدور وصرف المیسور
قیل تشکیکا فی الحرکه ای مقوله کانت ان کان للمتحرک فی الاین مثلا فمبدأ المسافه
الی منتهاها این واحد فلیس متحرکا فی الاین بل هو ساکن مستقر علی این واحد وان کان له
ایون متعددة فاما ان یستقر علی واحد من تلک الایون اکثر من آن واحد فقد انقطعت
حرکته واما ان لا یستقر فلا یکون فی کل این الا آنا واحدا ولا شک ان تلک الایون الآنیه
متتالیه متعاقبه اذ لو کانت متفاصله بزمان ولم یوجد فی ذلک الزمان شئ من تلک الایون
لزم انقطاع تلک الاینیه واذا کانت تلک الایون متعاقبه کانت الآنات متتالیه
وهو ربط عندهم وهکذا یقال فی الحرکه الکمیه والوضعیه والکیفیه قال سید المحققین نور الله تعالی
فی اعلی علیین ولا مخلص عنها الا بان یقال للمتحرک فی الاین من مبدأ المسافه الی منتهاها این واحد
مستمر هو کونه متوسطا بین المبدأ والمنتهی لکنه غیر مستقر تختلف نسبه الی حدود المسافه
وتتعدد بحسب تعددها وکما ان حدود المسافه بالفرض کذلک تعدد الایون بحسب الفرض
وکما انه لا یمکن ان نفرض فی المسافه حدان لیس بینهما مسافه کذلک لا یمکن ان نفرض
فی ذلک الاین المستمر ایانان متصلان بل کل ایانین مفروضین فیه یمکن ان یفرض بینهما ایون اخر
کما ان کل نقطتین مفروضتین علی خط یمکن ان نفرض بینهما نقط اخری فلا یلزم تتالی الآنات
ولا انقطاع الحرکه ولا کون المتحرک ساکنا وکذا نقول للمتحرک فی الکیف کیفیه واحده غیر قاره

لكن قد يعبر عنها بهذا التعبير لغورٍ في العبارة او على سبيل التوسع لانه لو لم يحكم عليها
بانها هو التوسط حقيقة لما قال لعرض لذلك التوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط
ووصولا الى ذلك الحد ولما قال في تعريف الحركة بانها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
والحركة التوسطية اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل نسبها
الى الحدود المفروضة وان سلم للمتحرك توسطين بين المبدأ والمنتهى مستمرين ستبدل نسب كل منهما
الى الحدود المفروضة احدهما اينه والاخر حركته يلزم ان يتجزى المتحرك في حركته الاينية كما في الاين
اذ لا فرق بين الحركة وبين ذلك الاين في استمرار الذات ولغير الصفات على السواء فاذا حكم
العقل بان الجسم متحرك في احدهما حكم بحركته ايضا لانه كما ان للجسم في كل آن اينا مغايرا لاينه
في آن آخر بحسب العرض والعارض غير مغاير له بالذات وذلك حركة له في الاين كذلك له في كل آن
عرض حركة مغايرة لحركته في آن آخر بحسب العرض والعارض دون الذات الثاني انه يلزم
ان لا يكون له حركة في الاين حقيقة بل في عوارضه ويلزم ان يكون المتصف بالحركة حقيقة
نفس المقولة وانما يوصف الجسم بها تبعا وبالعرض لان المقولة هي التي ستبدل عوارضها
على التدريج دون الجسم على انا نقول ان كان لذلك الاين اتصاف في نفس الامر بتلك العوارض
الاعتبارية اعني نسبه الى الحدود المفروضة لزم ان يتحقق في نفس الامر اتصافات اينية متتالية
وذلك كاف في لزوم المحذور اعني تتالي الآنات وان لم يكن لها اتصاف بها في نفس الامر
بل يكون نسبه تلك النسب اليه كنسبه الحدود المفروضة الى المفاصل يكون الاين باقيا بحسب الذات
وعوارضه العارضة لها في نفس الامر انما المتغير اعتباراتٌ تلحقها في قبل المتغير فلا حركة للجسم

في الاين بل يكون فرض ذلك الاين تلك النسب اينا متعددة كفرض جسم واحد بحسب
تلك الحدود ففيه احتمالا متعددة ولا يخفى بطلانه على ذي مسكة الثالث ان هذا الجواب
لا يدفع الشبهة اذا اجريت على مكان المتحرك في الاين لانه ليس واحدا شخصيا على ما سبق
الرابع لما ثبت ان المكان متجدد بحسب الذات ولا يستراب ان النسبة لا يكون باقية عند تبدل
احد المنتسبين فلا يبقى الاين شخصه سواء كان نفس النسبة او الهيئة المعلولة لها عند تبدل اشخاص المكان
لا يقال يجوز ان يكون نسبة الممكن الواحد بعينه عارضا لاينه ويكون ذات الاين باقيا عند تبدل
المكان وان تبدل عوارضه لانا نقول لو جاز ذلك لجاز ان يكون اينه قبل الحركة نفس اينه
بعدها ولا يتفوه به عاقل لا يقال كيف يحكم بتبدل الاين بالذات مع ان المحقق صح بان
اين المتحرك كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا شك انه لا تبدل الحركة بل عند انقطاعها
لانا نقول ذلك اين اضافي كالكون في البيت والبلد ولا نزاع لنا فيه اذ لا يلزم تبدله بالحركة
انما النزاع في الاين الحقيقي الذي عبارة عن نسبة الشيء الى السطح المحيط به او الهيئة المعلولة لها
الخامس انه يلزم من هذا التوجيه ان يكون لكل فلك وضع واحد شخصي مستمر الازل الى الابد
فتكون الاوضاع الغير المتناهية العارضة لكل كوكب من التثليث والتربيع والمقابلة والمواجهة
للخسوف والمقارنة المقتضية للكسوف الى غير ذلك من الاوضاع واحدا بالشخص والمتغير
والمتعدد ليس الا العوارض وانما نعني نفس ذلك الوضع الواحد باعتبار عوارضها لا اظنك
في مرية من بطلان ذلك فان النسبة التي كانت عند المقابلة بين الكوكبين مثلا انما هي
مرور قطر من اقطار العالم بمركزيهما ان كانا ذوي العرض وذلك لا يكون الا في آن واحد كالوصول

الى منتصف المسافة فى الحركة الاينية واذا انقضى ذلك الآن لم يبق ذلك التقاطر
ولا الهيئة المترتبة عليه كيف ولو جوز بقاء ذلك مجوزٌ فليجوز ان للانسان الواحد مدة عمره
وضع واحد تتغير عوارضه تارة بالتدريج فيسمى ذلك التغير حركة فى الوضع واخرى دفعة فيسمى
على حالة فيسمى سكونا فيه والقيام والقعود والاستلقاء امثالها اسما لذلك الوضع باعتبار
صفاته فلا يكون حينئذ لجعل الوضع بل وغيرها من الاجناس العالية معنى لان تحته من الافراد
نوع واحد لا اجناس مختلفة فان قلت مثل ذلك جارٍ فى الحركات الفلكية فانا نعلم يقينا
ان الدورات ليست واحدة بالعدد مع جزمنا بان ليس لفلك واحد الا حركة واحدة بالعدد
قلت الحركة الواحدة بالعدد التى لفلك واحد حركة التوسطية وهو واحد غير متعدد لانها
انما تتبدل ان لو كانت لها منتهى تنقطع عند الوصول اليه ثم سدئ منه حركة اخرى ولا منتهى
لها الا بحسب العوض ولا يجب ذلك انقطاعها فى الواقع كما لا يجب وصول المتحرك الى منتصف
المسافة انقطاع حركتها والدورات انما هى اجزاء فرضية لحركتها القطعية كما ان زمان الدورات
كذلك اجزاء للزمان فتلك الدورات ليست اشياء محققة متعددة بحسب نفس الامر بل اجزاء
فرضية لامر واحد قابل للانقسامات غير متناهية يحصل فى الخيال ولنا ان نعتبر الدورة الواحدة
حركات متعددة بان نقسمها الى قطع الروح والدرج الى غير ذلك ونعتبر زمانها ازمنة متعددة
بان نقسمها الى الشهور والايام والساعات كما ان لنا ان نعتبر الدورات المتعددة حركة واحدة
كان نعتبر وصول كوكب الى نقطة الاعتدال وهو الاوج الى ان يصل اليها بهذا الوضع دورة واحدة
وزمانها زمانا واحدا كما يعتبر مثله المنجمون فى القرانات العظمى بل ليست تلك الدورات فى نفس الامر الا وصول

المتحرك

المتحرك فى الاين الى حدود مسافتها فلا تكون حركة المتحرك فى الاين متعددا باعتبار
وصوله الى حدود المسافة والقسامها بانقسام مسافتها كذلك لا تكون حركة الفلك متعددا
باعتبار وصول النقطة المفروضة فيها الى مواضع معينة فنحن لم نعتبر الحركة الواحدة
التوسطية باعتبار عوارضها حركات متعددة بل جعلنا الحركة القطعية منقسمة الى اجزائها
الفرضية فلا يرد نقضا على المبحث السادس يلزم فى الحركة الكمية ان تكون كم واحد بالشخص
تارة ذراعا واخرى مائة ذراع او بالعكس مع بقائه بشخصه وذلك بط لان المتصل الواحد
فى نفسه ينعدم بانعدام بعض اجزائه وكذلك بانضياف امر آخر اليه من نوع اجزائه ضرورة
تبدل الكل عند تبدل الجزء وان كان من الاجزاء الوضعية بالقوة كما فى الجسم المتصل فى غير قار سواء كانت
الحركة ازديادا او انتقاصا وايضا يلزم ان لا تكون المقادير الواردة على السمعة مثلا مختلفة
بحسب الذات فلا ثبت ما بنوا عليه من الدليل على عدم كونه جزءا للجسم لان الثابت حينئذ ان لا يكون
عوارض المقدار جزءا من الجسم لا نفسه السابع يلزم ان يكون للمتحرك فى الكيف حينئذ كيفية واحدة
بالشخص يكون فى كل آن فردا من نوع لم يكن فردا له قبل ذلك الآن ولا بعده اما بحسب نفس الامر
وذلك بط لانه يلزم ان يكون تلك الانواع عرضا لا انواعا او تتبدل يلزم تبدل الذات
مع بقائها واما بحسب الفرض والاعتبار وليس مطابقا لنفس الامر اذ ذلك الشخص فى نفسه
فرد من نوع معين من الكيفية وفرضه من نوع آخر كفرض الانسان فرسا والمادى
مجردا وذلك كما ترى وايضا لا يمكن فى الاستحالة تبدل الانواع حقيقة فلا يكون لتخصيصها
من سائر الحركات تبدل الانواع وجه وايضا لا يكون تلك الانواع بالقوة حينئذ ليس فى قوة

شخص معين مركبه او غيرها ان يكون فردا النوع آخر على انه لا سبيل الى معرفة الانواع
الا من قبل آثارها ولا شك ان الآثار المترتبة على السخونة الضعيفة التي للمتسخن غير ما يترتب
على السخونة التي بل نقول لكن نجد تفرقة ضرورية بين سنك الكبريت وحكم ببداهة العقل
ان الكيفية الاولى غير الثانية فلو شككت فيه لارتفع الامان عن الضروريات قال الشيخ
في تعليقاته معنى اشتداد السواد هو ان يشتد الموضع في سواديته لا ان يشتد السواد التي سواديته
على انه يعني منه اصل واتصاف الدفع بل يكون الاول قد بطل وحدث نوع آخر على هذا يجب
ان يكون كل سواد موجودا عند الاسوداد غير الاول بالنوع وهو في حد ذاته لا يقبل الاشتداد
والنقص بل انما يعرضان للسواد المعين بحسب القرب من الغاية والبعد عنه وكذلك الحال
في المزاج فان النوع الاول من المزاج بطل وحدث نوع آخر من المزاج مخالف للاول ومعنى قولنا
اشتد الشيء في سواديته انه غير الشيء في حقيقة السواد لا في عارض من عوارض السواد
واذا كان كذلك يكون قد تغير في الفصل واذا تغير في الفصل يكون قد تغير في النوع
هذا كلامه وهو صحيح في ان حركة الاشتداد يكون تبدل الانواع في الحصة دون العوارض
وذلك يوجب تبدل الاشخاص وايضا من جملة دلائلهم على ان المزاج غير النفس ان البدن
يتحرك في الكيفية المزاجية فيبدل مزاجه ما دام حيا والنفس واحد غير متغير فلا يكون المزاج
نفسا فلو كان المتغير عوارض تلك الكيفية دون ذاتها لم يلزم مغايرتها للنفس اذ البالي
انما من ذاتها دون عوارضها الثاني من اذا لم تبدل شخص ما فيه الحركة بل عوارضه ولم يخل
ذلك بما هو الجسم بالحركة كان حركة المادة في الصورة جائزا بل واقعا فقد يعرض عوارض الصورة

بالتدريج فيكون للمادة حركة في الصورة على هذا التقدير وما سمي المحقق محصلا
عن الشبهة المورده على دليل يعني الحركة في الجوهر من ان المتحرك في الكيف مثلا له فيما بين مبدأ
حركته ومنتهاها كيفيه واحدة سيالة ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده
على الجزء مع بقاء المحل شخصه لابد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه لا تتم لانه لا يتبدل
الافراد على المحل حقيقة حتى يلزم تقومه بدونه وانما يتبدل عوارض فرد واحد سمي باعتبار
تلك العوارض افرادا والمحل لا يحتاج الى تلك العوارض في التقوم بل الى معروضها والتوجيه
الثاني للجواب ان يكون المراد ان ذلك الاين الواحد المستمر امر ممتد له هوية اتصالية
حسب اتصال الزمان والحركة لا جزء له بالفعل بل اجزاؤه فرضية كاجزاء سائر المتصلات
تقع في كل جزء فرض من الزمان جزء فرض منه ويكون المراد من تعدد الاينين بحسب الفرض هذا
فيكون لوحدة الاين مع تعدده بالفرض بحسب اجزاء الزمان وجه وجيه وكذا يكون لقوله
بل كل اين مفروض يمكن ان يفرض فيه اينان غير متناهية معنى ويكون للمتحرك في الكيفية
كيفية ممتدة غير قاره متصلة كما ذكر فيما نقل عنه ويكون معنى قوله ان الانواع المتبدلة
انما هي بالقوة ان كل جزء منها نوع آخر من الكيفية ولما كانت تلك الاجزاء فرضية وبالقوة
كانت تلك الانواع التي هي عين الاجزاء ايضا بالقوة ويؤيد كون مراده هذا ما ذكره
في حواشي شرح حكمة العين من ان تلك الكيفية مقارنة متصلة بذاتها يمكن ان يفرض فيها
حدود غير متناهية كما عرفت وهكذا الجواب في الباقي ولا يرد حينئذ شيء مما ذكرناه من الاعتراضات
كما لا يخفى وعندي ان هذا الاحتمال اقرب الى الصواب من الاول وفيه اشكالان الاول ان الحركة هوية

اتصاليه لايكون شئ منها موجودا في الآن فيلزم ان لايكون شئ من الكيفيات المفروضة
في تلك الكيفية الممتدة مثلا موجودا في آن من زمان الحركة فلايكون الجسم متصفا به الكيفية
وذلك خلاف ما نشاهد بالحس فيلزم ان يركب تحقق الكيفيات الانية الغير المتناهية فيها
امامع الالزام بوجودها في الخارج فيلزم تتالي الانات او بالتوسل بانها بالقوة وح اما ان يقال
ان الاتصاف بها بالقوة ايضا فيلزم ماذكرنا من المحذور او يقال الاتصاف بالفعل
وان كانت الصفة بالقوة وذلك ايضا بط لان النسبة لاتكون بالفعل مادام احد طرفيه
بالقوة على انه يلزم تحقق الاتصافات الانية وذلك كاف في لزوم تتالي الانات الثاني
ان وجود ماله هوية اتصالية يحصل على سبيل التدريج غير معقول كما حققه العلامة المحقق
ونقلنا فيما سبق فلا تصور الحركة فيه لان الحركة كما لاتحقق بدون المتحرك لاتحقق بدون ما فيه
الحركة اقول ماذكره المحقق لامتناعه من الدليل ينقوض بعض الاشياء حصولها بالتدريج
والحركة فانا اذا ادخلنا مكعبا في الماء مثلا حصل السطوح المحيطة من الماء دخول المكعب فيه
فتكون حاصلة بالتدريج وان كان مجموع السطوح الحاصلة عند انقطاع الحركة حاصلة في ظرف
زمانها اول وهذا يثبت حركة الجسم في الخطوط والسطوح وان كان فسرنا الحركة بالقبيل
في الاجسام التعليمية ولم نعبره وبل يقول بانها حصول الشئ في المحل من المقدار ايضا من هذا
وكذا سقوط الاضواء والاظلال اي حصولها حركة الشمس وغيرها لا اريد حركتها في المقدار لانها وهمية
بل نفس تلك الاضواء والاظلال سعي في الجسم على سبيل التدريج فكون الموضع الحقيقي للحركة
ذات الجسم اقول وبذلك ثبت للجسم حركة في الكيف غير الاينية هذا ما سنح لي مع تشتت البال وتراكم الاعباء
والله يتولى الحق وهو يهدي السبيل نعم المولى ونعم الوكيل

الحمد لله الذى قدر الحركة والسكون فى الوضع والاين والصلوة على محمد سيد المرسلين
وعلى آله واصحابه اجمعين اعلم ان الموجود فى الخارج يمتنع ان يكون بالقوة من جميع الوجوه
لانه منافٍ للموجودية وقوة فلابد ان يكون بالفعل اما من جميع الوجوه كالواجب او بعضها بالفعل
وبعضها بالقوة كالانسان وحصول ما هو بالقوة اما دفعة وهو الكون او على التدريج وهو الحركة
فيكون الحركة الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج ولما كان الفعل تاما بالقياس الى القوة
كان الحاصل بالفعل كاملا ولذلك فسرها ارسطو من تابعه بالكمال الذى هو اول بالنسبة
الى الحصول فى المكان الثانى الذى هو كمال ثان ولابد فيها من ستة امور اى الفاعل والمحل والمقوله
والمبدأ والمنتهى والزمان ومقولتها اربع الكم والكيف والوضع والاين والمشهور من الحركة والمتبادر
من استعمال اهل اللغة اى الحركة الاينية ولما كان الاختلاف فى سايرها ولا يعلم ثبوتها الا بالنظر دقيقة
اورد الشريف مباحث الحركة فى مباحث الاين والحركة الاينية من مقوله الاين كما صرح به
شارح المقاصد فى اوائل الاعراض وما فى الحركات من الانفعال وقيل اى مطلقا من مقولة ان ينفعل
لكونها عبارة عن التغير المتدرج فتكون الحركة من الموجودات الخارجية والحركة بمعنى التوسط لا بمعنى
القطع اذ الحركة بمعنى التوسط صفة يكون بها الجسم توسط بين المبدأ والمنتهى واحد فى نفسه
غير مستمر من المبدأ الى المنتهى موجود فى الخارج والحركة بمعنى القطع امر متصل فى الحال غير قار الذات
لها الا فى الذهن وقول الشريف فان هذه الحالة يوجد دفعة وقوله الحركة بمعنى التوسط امر موجود
فى الآن مستمر باستمرار الزمان مخالف لقوله مشخصه بوحدة الزمان ولقوله الا دل المقدار اى المقدار
فان كل حركة تكون فى زمان بالضرورة على ان وجود الحركة بمعنى التوسط ان كان فى الآن فذلك الآن

ان كان

ان كان متصلا بالمبدأ يلزم تناهى الآنين وان لم يكن متصلا به يكون بينهما فى
فلا يحصل المتحرك فى ذلك الآن الا بعد قطعها بالحركة فيلزم وجود الحركة قبل وجودها اعلم
ان حصول الشئ اما تدريجى وهو حصول الماهية اتصالية ينطبق على الزمان كالحركة بمعنى
القطع واما غير تدريجى وهو اما الحصول فى الآن دون الزمان كحصول المتحرك فى حدود
المسافة او فى الآن والزمان كالوصول الى المنتهى فانه يوجد فى آن وسمى زمانا وكلا الحصولين
انى الا ان احدهما مستمر فى زمان بعد ذلك الآن دون الآخر او فى الزمان فقط لكن لا بمعنى
الانطباق بل على معنى انه لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا وذلك الشئ حاصل فيه مثل كون
الشئ متصفا بالحركة بمعنى التوسط فانه متصف بها فى كل آن يفرض من آنات زمانها الآخرى
ان عدم الآن فى الزمان الذى بعده لا بمعنى الانطباق والا لزم انقسام عدم الآن
بل بمعنى ان لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن ظرف الزمان وعدمه
فى جميع ذلك الزمان فالحركة بمعنى التوسط الصفى مجموع الزمان والمسافة وان لم يكن منطبقة
عليهما ولا مستحيلة فيه الا ان العقل اذا لاحظها لحكم بحصولها فى آنات الزمان وحدود المسافة
والمراد من وجودها دفعة واستمرارها زمانا فلانها فى دفعة على زمانية بهذا المعنى الا انه يلزم
ان لا تكون الحركة تدريجيا وبحق ان الحركة بمعنى التوسط لا يمكن ان يكون تدريجيا لانها واحدة
بالشخص غير منقسمة ولان التدريج منافٍ لموجوديتها كما لا يخفى والمراد من القول بان الزمان
مقدار الحركة اى الحركة بمعنى القطع لا بمعنى التوسط حتى يلزم انقسامها ولا يرض هى للهيولى
اذ الهيولى لا تقوم بالفعل بدون الصورة وعروض الحركة لا بد وان يكون موجودا مستقلا فى ذاته

فشكل ح قول الشريف رحمه الله حيث قال والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية اى الهيولى
التى هى محل المقادير والكيفيات قابلة اياها فهى متصفة بها من الحركتين اصالة وبالذات
وما كاورها تتصف بها على سبيل التبع وبالعرض مع ان ظاهر هذا القول مخالف
لما اشتهر فيما بينهم من ان الهيولى لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هى
فى ذاتها استعداد محض لان تفعلها الا بالصورة فهى متصفة تبعا لها لا فى حد ذاتها
ولو لهم ليست الهيولى فى حد ذاتها بحيث يمكن عروض الابعاد فيها بل هى تقبل الصورة الجسمية
تقبل الابعاد المفروضة ولما صرحوا بان الهيولى لا حظ لها فى المقدار انما ذلك للصورة فانها
امتداد جوهرى لها قبول الامتدادات العرضية ثم ان فى الحركة اى حركة كانت شبهة عامة
لكن لما كان ايرادها فى الاين ظاهرا نقول المتحرك فى الاين ان كان له مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد فليس متحركا فى الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له اينان متعددة
فاما ان يستقر على واحد منهما فى الاكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون
فى كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك الاينات الآنية متعاقبة متتالية اذ لو كانت
متفاصلة بزمان لم يوجد فى ذلك الزمان شئ من تلك الاينات لزم انقطاع تلك الحركة الآنية
واذا كانت الاينات متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم واما اذا كانت
الاينات متفاصلة بزمان يوجد المتحرك فى ذلك الزمان لا يلزم التتالى ولا الانقطاع لكن لا يكون
المسافة حينئذ واحدا فلا تكون الحركة الواحدة قائمة بها لان العرض الواحد لا يقوم بمتعددين فتكون
هناك مسافات متعددة بتعدد الاكوان ومجموع المسافات لا تكون حركة واحدة فلم تتعدد الحركات

كما قال

كما قال الشريف فى تركب المسافة من اجزاءها الافراد وهكذا القول فى الحركة الكيفية
والكمية والوضعية والمخلص منها ان يقال للمتحرك فى الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد بالشخص مستمر لكونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى غير مستقر حسب لبتة
الى الحدود المفروضة وتتعدد بتعددها بحسب العروض كما انه لا يمكن ان يعرض فى
حدان متصلان ليس بينهما مسافة اصلا بل يمكن ان يعرض بينهما مسافات غير متناهية
كذلك لا يمكن ان يعرض فى ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل بين كل اين يمكن ان يعرض
اينان غير متناهية كعروض النقط فى الخط وتبدل ذلك الاين الى حدود المسافة
كالكف فى الحركة وان كان بحسب فرض العقل لانه فرض فى نفس الامر لا بحسب فرض الفارض
فالعقل مظهره لا منشأه ولا يلزم التتالى والانقطاع والانقلاب وكذا يقول
للمتحرك فى الكيف كيفه واحدة بالشخص غير قاره مستمره من الشدة الى الضعف
او من الضعف الى الشدة ففى كل آن يفرض بين الشدة والضعف يمكن ان يعرض فيه
نوع آخر شديدة او ضعيفة ولا يمكن ان يفرض فى تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان
متصلتان بل كل كيفيتين يمكن ان يعرض بينهما كيفيات اخر ولما كان الكيف قابلا
للشدة والضعف كانت الحركة فيه تتبدل الانواع الاعتبارية التى هى بين نوعين موجودين
وبعاد الانواع الاعتبارية بمنزلة حدود المسافة والكيفية التى هى واحدة بالشخص بمنزلة الاين
الواحد الشخصى واذا لاحظ العقل تلك الكيفية الواحدة حدا ما فى كل آن فردا من نوع ذلك الانواع
الاعتبارية قال الكاتبى فى شرح حكمة العين والحق ان الحركة لا تقع الا فى الاين والوضع

فلا يكون للحركة الوضعية جزء حقيقى كما انه ليس لها اول حقيقى
لان ما فرض فى اثناء المسافة منتهى لها يكون
فى نفسه وفى حد ذاته مبدأ لما بعده فانه
كان احد جزئيها معه والآخر امامه
فكان الحركة فى جزء المسافة حركة
وهو خلاف المقدر وكذا الحال
فى المسافة والزمان بعين ما ذكرنا
فى الاينات والاين فافهم جدا
وراجع حاشيتى تهذيب

فان انتقال الجسم من كم الى كم او من كيف الى كيف على التدريج غير الحركة لان المراتب
فيما بين ما منه وما اليه يمتاز كل واحد منها عن الآخر بالفعل بخلاف الحركة فانها متصلة
في نفسها والحدود والايون المفروضة في الحركة والمس لامتيازها الا بالقوة والفرض
هذا اذا كانت الحركة في الكيف على الانواع الموجودة واما اذا نزلت على الانواع الاعتبارية
لامتياز بالفعل في المراتب بين ما منه وما اليه بل بالفرض فيكون الجسم متحركا في الكيف حقيقة
وهذا الجواب حاسم لمادة الشبهة في جميع المقولات عند المتأمل واراد الشريف رح
هذا الجواب بان تقال ولا مخلص فيها الا بالتقال مع ان هذه العبارة بعينها عبارة
يدل ظاهرا على قبول الشريف رحمه ضعف هذا الجواب والله اعلم بالصواب

المحاكمات

80a

28b

81 a

80 b

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تنزه عن الغشاء ولا يجرى فى ملكه الا ما يشاء نحمده على عميم افضاله
وجزيل آلائه وجميل نعمائه ونصلى على افضل انبيائه وعلى اشرف احبائه وبعد فلما نقل عن بعض الاجلة
المشار اليه فى الزهد بالبنان حديث نسبة لزوم الخسران الى الانبياء على ما اختاره الامام من الحكم
بلزوم الخسر على نوع الانسان معتمدا فيه على قائم البرهان وسئل عن متفقهة ديارنا وامصارنا
وافتوا بلا علم فضلوا واضلوا اردت ان ابين جلية الحال فى ذلك المقال طلبا لرضاء الله
وتخليصا للمسلم الثابت اسلامه المصروف اوقاته وايامه الى العبادات والطاعات عن نسبة السب
والكفر اليه علا بهذا الحديث ولا تظنن كلمة خرجت من فى اخيك سوءا وانت تجد لها فى الخير
محملا وانا اقول لا شبهة على من علم معنى السب ان هذا المقال لا يعد عند الفقهاء سبا
ولا كفرا لان معنى السب ذكر المساوى لمجرد التحقير والاهانة كما ذكره مولانا سعد الدين فى حاشيته
فى سورة الانعام فى قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا
بغير علم اى ولا تسبوا الالهة الذين يدعون من دون الله فقال فان قيل اليس وصف الهتهم
بانها حصب جهنم وانها لا تضر ولا تنفع سبا قلنا لا فان السب ذكر المساوى لمجرد التحقير والاهانة
وذلك انما ورد فى معرض الاستدلال على عدم صلوحها للالهية والمعبودية وما لا يكون متعلق الذم
او لا يكون ذكره للتحقير والاهانة لا يكون التكلم به سبا وما نحن بصدده من نسبة لزوم الخسران
بذلك المعنى الى الانبياء ليس متعلق الذم لان ترك الاولى كما فى فعل المكروه ليس مذموما فى الشرع
ولذلك حكموا بخروجه عن تعريف القبيح كما حكموا بخروجه عن تعريف الحسن بكون الفعل متعلق المدح

صح

82 a

صح سماعى فى شرح المواقف وحاشية العضد للفاضل التفتازانى وكذا ليس مذموما
فى مجارى العادات ولو سلم كونه متعلق الذم فليس ذكر ما وصف به الانبياء من الخسران بذلك المعنى
لتحقيرهم واهانتهم بل لمجرد بيان حالهم على مقتضى بشريتهم واعمالهم التى كان الاقتصار فى الادنى
وترك الاعلى من لوازمها وبيان ما ذكره الامام من العموم ينافى التفصيل ويدل عليه ذكر مراتب الطاعات
الغير المتناهية فى قوله تلك العامل من الاخوان حيث يقال عنه ان مراتب الطاعات
غير متناهية فان تلك المراتب انما تاتى فى صورة معنى الخسران العام لترك الاولى
دون الخسران بمعنى الضلال وقوله وما ذكرناه يجرى فى الصغير الكبير فانه الذى صح فى ذلك
فى هذا المقام ونظير ما ذكرنا ما ذكروه فى الكتب الكلامية فى بيان عدم عصمة الانبياء بعد الوحى
عن الصغيرة عمدا كما قال به امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة واستدلوا عليها بقصص الانبياء
فانهم استدلوا اليهم ما يتعلق بالذم وهو المعصية لكن لا بطريق التحقير والاهانة ولكن لمجرد بيان
المذهب وحصة الرأى الحق فى حقهم على ما زعموا ومثل ذلك لا يعد سبا ولا كفرا من يفوه بذلك
فى مقام الاستدلال والمناظرة وكيف يجترأ على تكفير من نسب لزوم الخسران بذلك المعنى
الى الانبياء فانه اجترأ على تكفير الامام اذ لا فرق بين كلاميهما سوى تصحيح تلك النسبة الى الانبياء
وتعميمها لهم بدون التصحيح بها وهذا الفرق مما لا يؤثر فى التكفير فان نسبة المساوى على قصد الذم
سب سواء صح بالمنسوب اليه او كان داخلا تحت الوصف الكلى الذى اريد الحكم على جميع افراده
بلا اخراج فرد منه فان الحكم بلزوم الخسران بمعنى ترك الاولى على الانبياء لو كان سبا لكان الحكم
بلزوم الخسران بذلك على جميع الانسان الذى استدل عليه الامام بالقياس الاقترانى الشرطى المركب

من الجملتين والمنفصلات بعد دعا بالقاء متحده النتيجه سبا نعوذ بالله من ذلك ويدل على عدم الفرق
في ذلك ما ذكر في الكتب الفقهيه انه اذا قال سكران بالفارسيه لعنت خدای بر دشمن داران باد
لا يكفر لان وقعه لا سبق في هذه الحاله الا الى من يغيضه من اهل زمانه ولذلك لو قيل له اتريد بهذا
اللعن على الانبيا والملائكه فانهم يغيضونك ستبرأ منه ويقول معاذ الله لا اريد الا من خفاني
وآذاني واسأ القول في من اهل زماني ولان الانبيا يحبون المومنين لان الله ولي المومنين
وقال تعالى يحبهم ويحبونه انما يعضون افعال العصاة من المومنين لا ذواتهم قال في المحيط
لو احتاط وجدد الاسلام والنكاح فهو اولى لانه يقع ذلك عليهم باعتبار عموم لفظه فانه يدل
على انه لو عين اللفظ في الاستغراق حيث لا يمكن اراده خروج الانبيا عن الحكم يلزم التكفير
ونظيره ما ذكر في الشفا انه اذا قيل لعن الله العرب ولعن الله بني اسرائيل ولعن الله بني آدم
وذكر انه لم يرد الانبيا وانما اردت الظالمين منهم ان عليه التاديب بقدر اجتهاد السلطان
فانه يدل على انه اذا لم يرد التخصيص بل التعميم لكل فرد يكفر وما ذكره الامام في هذا المقام
من الكلمه القايله فثبت ان الانسان لا يخرج عن الخسران البته لا يقبل التخصيص اصلا فان دليله
على تقدير صحته لا يدل الا على عموم الحكم لكل فرد من افراد الانسان قال الاحتمال الثاني ان الانسان
لا ينفك عن خسران التضييع رأس المال ورأس ماله هو عمره وهو قلما ينفك عن تضييع عمره
وذلك لان كل ساعة تمر بالانسان فان كانت مصروفه الى المعصيه فلا شك في الخسران
وان كانت مشغوله بالمباحات فالخسران حاصل لانه كما ذهب لم يبق منه اثر مع انه كان ممكنا
من ان يعمل فيه عملا يبقى اثره دائما وان كانت مشغوله بالطاعات فلا طاعة الا ويمكن الاتيان بها

او بغير ها على وجه احسن من ذلك لان مراتب الخضوع والخشوع لله تعالى غير متناهية فان مراتب
جلال الله تعالى وقهره غير متناهية وكلما كان علم الانسان اكثر كان خوفه منه تعالى اكثر
فكان تعظيمه عند الاتيان بالطاعه اتم واكمل وترك الاعلى والاقتصار بالادنى نوع خسر
فثبت ان الانسان لا ينفك عن نوع خسر البته ولا شك احد ان هذا الدليل
يعم جميع المكلفين الآتين بالطاعات لانهم لا يتخلصون عن الاقتصار على الادنى وترك الاعلى
اذ المفوض ان الطاعات غير متناهية في التصاعد وهذا ما صرح به الاصفهاني في شرح الطوالع
حيث قال لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعقوبه والمغفرة لكان جميع العبادات
الصادرة عن النبي عليه الصلوة والسلام محل العقوبه والمغفرة اذ لا عباده الا وفوقها عباده
لانا نقول لا محذور في ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة ولئن سلم انه لا يجوز ان يكون
جميع العبادات في محل العفو والمغفرة فالعفو والمغفرة اما لكون اذا لزم فيه ترك الاولى فوات
مصلحة او حصول مضرة ويدل ما ذكره على ان الانبيا في جميع عمرهم لم يتخلصوا عن ترك الاولى
والاقتصار على الادنى لعدم تناهي الطاعات ولا فرق بين قول الامام وقوله الا في اطلاق الخسر
على ترك الاولى وهذا الاطلاق واقع في الشرع في قوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن
من الخاسرين على اهل الخسر فيه على ترك الاولى وكذا الظالم في قوله فكونا من الظالمين ولذلك
جوز الامام في تفسير سورة البقره بعد حمل الظلم على ترك الاولى اطلاق الظالم على الانبيا
ردا لهذا المعنى ولكن راى عدم اطلاقه اولى لايهام الذم وله كلام في اطلاق الالفاظ
الموهمة عليه تعالى وعلى الانبيا والملائكه في سورة الاعراف حاصله انه يجب الاحتراز عن الاتساع

فى اطلاقها بان يشتق عما ورد فى الشرع الفاظ فيطلق عليهم كاشتقاق عاص وغاو
من عصى وغوى فلابد ان يقتصر على المورد فيه كالظالم والخاسر وارادة جواز الاقتصار
للاذن الشرعى وهو لاينافى ان يكون هذا الاطلاق من العبد مكروها لايهام الذم كما دل عليه كلامه
فى اطلاق الظالم عليهم فى سورة البقرة وانما منع عن الاتساع فيها اذ لم يقع فيه اذن شرعى
بخلاف هذا فظهر الفرق فان قيل ان قوله فلما يدل على ان الانسان ينفك عن تضييع العمر
فى الجملة على وجه القلة وظاهر دليله يدل على انه لاينفك اصلا وكذا تفريع قوله فاذن ثبت ان الانسان
لاينفك عن الخسران البتة قلنا ان الاوقات التى نصرف عمره فيها الى الحاجات الضرورية
لبقائه وتعيشه وحيوته ينفك عن التضييع فانها لايعد تضييعا وهو بالنسبة الى سائر اوقاته
التى يعمل فيها امورا غير ضروريه قليله والمراد بالساعة فى قوله ان كل ساعة تمر بالانسان
تلك الساعات الغير الضرورية والمراد بقوله ان الانسان لاينفك عن الخسران ان الانسان
لاينفك عن الخسر فى تلك الساعات الغير الضرورية ثم نقول ان مراد الامام بقوله وهذا احتمالان
هو اثبات مجرد الاحتمال العقلى فى قوله ان الانسان لفى خسر مع قطع النظر عن الصوارف والموانع
الخارجة عن نفس القضيه يعنى ان نفس القضية مع قطع النظر عن الخارج يحتمل ان يكون الظرف فيها
ظرفا بطريق الاتساع لكون الظرف فيها محيطا بجميع افراد الانسان كالحاطة الظرف الحقيقى
بالمظروف ولم يرد انه يحتمل ان يكون مرادا فى الآية مطلقا لان الاستثناء يرده اذ مطلق الخسر
بهذا المعنى الشامل للترك الاولى مما يتحقق فى جميع الاعمال التى يأتى بها المكلف اذ الاقتصار
على الادنى وترك الاولى ههنا متعين فكيف تتصور اخراج الموصوفين بتلك الاعمال عن الحكم بالخسران

عم الانسان

على الانسان او نقول يحتمل ان يكون الاستثناء ههنا من لازم الخسران بذلك المعنى
بان يكون الخسران مستعملا فيه بطريق الكنايه ويكون المعنى المكنى به مرادا بهذا اللفظ ايضا
فانه يجوز ارادة مع ارادة المكنى عنه كما حقق فى موضعه فالمعنى ان الانسان لاينفك
عن خسران ما يتوقع من المثوبات الكثيره المترتبه على الطاعات الغير المتناهيه التى تمكن العبد
من الاتيان بها على سبيل البدل الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فانهم ليسوا محرومين
بفضله واحسانه عليهم لا بالاستحقاق باعمالهم استحقاقا عاديا اذ لاتخلص عن الخسران
بالنظر الى علة اذ لا خلاص عن الاقتصار على الادنى وترك الاعلى فعلى هذا لكون التاكيد
والمبالغة فى اثبات الخسران لزوم لجنس الانسان على ما استدل عليه الامام باعتبار المكنى به
ليكون وسيلة الى المكنى عنه الذى هو القصد الاصلى ويكون الاستثناء عن المكنى عنه
الذى استعمل اللفظ فيه ايضا او نقول بما ترتب غاية الشئ عليه فيتنزل ذلك الشئ
منزلة العدم ويبنى الكلام على ذلك التنزيل فيجوز ان ينزل عدم الخسران بمعنى عدم صرف العمر
الى ما هو انفع للعبد من الذى صرفه اليه وهو الذى اراده بتضييع العمر بمنزلة العدم فى حق
الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق ترتب غايته عليه وهو الخسران بسبب تفضل الله
اليهم بمحض احسانه وجعل ضده اعنى صرف العمر الى ما هو الانفع من الفعل الاعلى بمنزلة المحقق
لتحقق غايته وهو حصول المثوبات ويستثنى الذين آمنوا الخ بمعنى ان الانسان لايخلو عن الخسران
بذلك المعنى الا الذين آمنوا الآية فانهم ليسوا فى خسر بناء على ان خسرهم ليس خسرا بل انهم
بمنزلة الذين صرفوا اعمارهم الى الانفع باعتبار ترتب غايته وهذا نظير ما يقال ان التجار

خسروا الا الذين احسن الهيم السلطان مقدار ما يتوقعوا من التجارة في صورة اضاعة
رأس مالهم مع احسان السلطان الى البعض مقدار ما توقع من التجارة تنزيلا الخسرة منزلة العدم
وهذا معنى دقيق واعتبار لطيف مناسب للبلاغة القرانيه لا يقال احسان تلك المثوبات
في الاخرى اما ان يكون بطريق الاسقاط اولا والاول يستلزم وجود امور غير متناهية
بالفعل لان مثوبات الطاعات الغير المتناهية غير متناهية بالضرورة وهو يبطل ببرهان التطبيق
عندهم وعلى التقدير الثاني لا تتصور الانقطاع عن الحرمان البتة لان الامور الغير المتناهية
الموجودة في الزمان المستقبل على سبيل التعاقب لا تخرج الى الفعل في وقت من اوقات
الاستقبال وان فرض عدم تناهي الزمان ففي كل وقت ترتب مثوبات الادنى وبقي
مثوبات الاعلى في القوة فلا تخلص عن الخسر والحرمان بخلاف غير المتناهي في الماضي فقط لانا نقول
اخترنا الشق الاول ولا محذور في اجتماع الامور الغير المتناهية اذا كانت من الامور الاعتبارية
وبرهان التطبيق انما يبطل التسلسل عندهم اذا كان آحاد السلسلة من الموجودات الخارجية
ولم لا يجوز ان يكون المثوبات من العلوم وانها من قبيل الاضافات الغير الموجودة عند بعضهم
وان جعل صفة ذات اضافة كما اختاره بعضهم وهو الحق فلم لا يجوز ان يكون التسلسل في تعلقات
الغير الموجودة فانهم يجوزون ان يكون العلم صفة واحدة متعلقة بغير المتناهي من التعلقات غير متناهية
فعلى هذا يكون جميع المؤمنين الذين عملوا الصالحات مستويا في الانفكاك عن الحرمان المذكور
ولا محذور فيه اذا كانوا متفاوتين في زيادة المثوبات على حسب مراتبهم عند الله
فان زيادة غير المتناهي على غير المتناهي ليس بمحال كما في تضعيف الآت الى غير النهاية

وتضعف

وتضعيف الالوف كذلك ولنا ان نقول ان غاية الخسر الذي يتعلق بكل فعل
اعلى مما تركه العبد هو حرمانه بالكلية عن اثابته وان لا يقع في وقت من الاوقات الا ان يقع
عدمها في وقت ما وان كانت المثوبة بحيث يكون متعينة وموجودة في وقتها المقدر
لا يقع غاية الخسر الذي هو الحرمان المذكور فينزل الخسر منزلة العدم وهذا مما تحقق
في صورتي حصول المثوبات مجتمعة او متعاقبة اذ في صورة التعاقب يتصف كل
مثوبة تلك الحيثية قبل وجودها والغلط انما نشأ من ظن ان الغاية هي عدم وقوعها
وقتا ما على ان يكون الظرف ظرفا للعدم اذ لا علو عن عدم وقوع مثوبة الاعلى
فافهم بقي ههنا شيء وهو ان قول الامام في الدليل ان ترك الاعلى والاقتصار
بالادنى نوع خسر محل بحث لانه ان اراد ان ترك الاعلى المقدور نوع خسر كما هو الظاهر
ويدل عليه قوله سابقا فلا طاعة الا ويمكن الاتيان بها او بغيرها على وجه احسن منها فذلك
فلا نم ان يكون كل طاعة اعلى مقدوره للبشر ولا يكون العلم بفضل جلال الله الذي
يوقف تلك الطاعة عليه ممكنا للبشر لجواز ان يصل مراتب الفضل في الكثرة الى حد لا يمكن
للبشر احاطته وان كانت تلك الكثرة متناهية والسوء والمحرة لاستدعيان العلم
تلك الكثرة ولو فرض امكانه للانبياء فلا نم امكانه لكل شيء حتى تشبث الكعبي القائل ان الآلام
لا ينفك عن الخسر بالنظر الى علة وعلى مقتضاه كما هو المراد من ملك القضية ولو سلم امكانها
وامكان العلم المتوقف عليه فلا نم انها مقدوره بمعنى صحة الفعل والترك الذي هو معنى سلب
الامتناع الذاتي والعرضي وهو الذي بعد تركه خسرا لجواز ان تحقق مانع من حصول العلم في تلك الساعة

كالنسيان والذهول الغير المقدور ين او يكون اسباب تحصيل العلم غير مقدوره كعدم
المراح في صوره التحصيل بالتصفيه وكعدم قدرته على تحصيله في تلك الساعة ثم لا يستبعد
اطلاق اللفظ الموهم كل الاستبعاد فانه وقع من العلماء العظام فقيل في بعض شروح المشارق
في معنى هذا الحديث انه ليغان على قلبي فاستغفر الله كل يوم مائة مرة انه تغشى على قلبه
سبب نزوله الى الرخص البشريه من مأكول او منكح وكون ذلك حجاب وغيم فيحول بينه وبين كمال
الاعلى ومشاهده جناب القدس حسب ما كان له في سايراوقاته التي اشار اليه بقوله
لي مع الله وقت ويستغفر الله كشفا للحجاب العارض فهو وان لم يكن ذنبا لكنه من حيث انه
بالنسبه الى سايراحواله النقص وهبوط الى حضيض البشريه شبه الذنب فيناسب الاستغفار
وقال القاضي في قوله تعالى كلا لما يقض ما امره لم يقض من لدن آدم عليه السلام الى هذه الغايه
ما امرانه باسره اذ لا يخلو احد عن تقصير ما وكذا في الكشاف والتفسير الكبير نقلا عن مجاهد
وكذا في الطيبي وقال القاضي في قوله فتكونا من الظالمين انما سمي ظالما او خاسرا لانه ظلم نفسه
وخسر حظه بترك الاولى وما يجب ان ينبه عليه في هذا المقام ان مدار السب والكفر
هو ارادة المعنى الذي يلزم منه الكفر دون مجرد اتيان اللفظ الموهم للذم ولذلك لم يحكم
الفقهاء في كتبهم في صور الالفاظ الموهمه المحتمله بانه سب وكفر بل احالوا ذلك الى اراده
المعنى الذي يلزم منه كفر قال في التاتارخانيه نقلا عن التتمه الاصل ان لا يكفر احد بلفظ يحتمل
لان الكفر نهايه في العقوبه فيستدعي نهايه في الجنايه ومع الاحتمال لا نهايه قال في موضع آخر
نقلا عن السمرسلي الجزري عمن قال لا تعجب بنفسك فتهلك فان موسى عليه السلام اعجب فهلك فهل يكفر

القائل

القائل بهذا القول ام لا فقال استفسر منه فان فسر بشئ لا يكون كفرا لا يكفر وان لم يمكن
يؤمر بتجديد النكاح وقال في التاتارخانيه ناقلا عن المحيط قال رجل لآخر اي تارخداي
روى عن الفقيه ابو نصر الدبوسي والفقيه ابو جعفر وجماعة من ائمة بخارا انه لا يكفر قال صاحب الجامع
الاصغر وهو الصواب عندي ووجه ذلك ان خداي اسم لمن يتولى امر شئ يقال
كخداي لمن يتولى امر اهل القرية وفي المضمرات ولو قال رجل بالفارسيه اي تارخداي
قال ابو نصر الدبوسي لا يكفر وهذا اصح قال الصدر الشهيد وعليه الفتوى كذا في الغاشيه
قال في الفصول العماديه وعن ابي يوسف انه قال الصلوة فريضه ركوعها وسجودها
فمن قال ليس بفريضة فقد اخطأ ولم يكفر لانه متأول واراد بهذا التاويل ان الصلوة
قد تجوز بدون الركوع والسجود وقع فرضا لمن عجز عنها اشار الى ان مثل هذا التاويل
يمنع التكفير وان لم يعتبر من كل وجه وقال في موضع آخر رجل قال قصعة من الثريد خير من العلم
كفر ولو قال خير من الله لا يكفر لان له تاويلا في هذا دون الاول وتاويله ان يترك اردت به
نعمة من الله تعالى ما اردت الاستخفاف بالله اما في قوله خير من العلم ليس له تاويل فتعين الاستخفاف
بالعلم فيكفر وفي العماديه اذا قال هذه الطاعات جعلها الله عذابا علينا ان اوان لك لا يكفر
وتاويله ان يقول ان طاعات بريا رنج است وكذا لو قال لو لم يفرض الله تعالى هذه الطاعات
كان خيرا لنا لا يكفر ان اوان لك قال في القنيه قع قال غلط كاتب هذه الوثيقه
في كتبتها فقيل انه موثوق به معتمد عليه في كتبة الوثائق فقال قد غلط رسول الله صلى الله عليه وسلم
وابو حنيفه ولا سيما كاتب هذه الوثيقه لا يكفر ولا يعزر بل ينصح وفيه ايضا لو قال اخطأ

الانبيأ ولم يحضره التأويل لابأس به وفيه ايضا لو قال اين عندى كانه ليس بكفر لانها
تعنى به المبالغة فى الطاعة حتى لو عنت انه مستحق العبادة تكفر وفى العمادية سئل عبد الكريم
عمن قال لامراته حاله المعاتبه على تركها الصلوة اما تخافين الله فقالت لا قال ينبغى ان لا يكفر
بهذا القدر لان الظاهر ان مرادها من ذلك لا اخاف الله تعالى حقيقة الخوف ولولا ذلك
لما عصيناه ووجه آخر ان هذا الكلام تاويل يمكن ان يقال لا اخاف الله تعالى لانه كريم حليم
فلا احكم بكفر قائله الا اذا كانت هذه المقاله على وجه الاستخفاف والاستهزأ وفى مجموع النوازل
اذا قال يا خدا بايد كرفت درين حادثه بنظر ان اعتقد انه رجلا وهو الجارحه يكفر وان اراد
انه لا نجاة فى هذا الا بالاعتصام لا يكون كفرا وهذا شايع فى العرف وفى العمادية ايضا
رستاقى قال قد خلقت هذه الشجره فاتفقت اجوبه المفتيين انه لا يكفر لانه يراد بالخلق
فى هذا المقام عادة الغرس حتى لو عنى به حقيقة الخلق يكفر وهكذا قال صاحب المحيط وفى البزازيه
اذا كانت فى المسئله وجوه توجب التكفير وواحد يمنعه يميل العالم الى ما يمنع من التكفير ولا يرجح
الوجوه على الوجه لان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة ولا احتمال انه اراد الوجه الذى لا يوجب التكفير
اللهم الا اذا صرح بارادة موجب التكفير فلا ينفعه التأويل وفيه ايضا اذا قالت المرأة
لزوجها تو سر خداى بى دانى فقال آرى يلزم ان لا يكفر لان مراد الزوج من قوله آرى نحو قولها
بالعلم على الغيب بانه يعلم ما يجرى فى غيبته لا حقيقة اطلاعه قال القاضى عياض المالكى
فى الشفا مسئله استفتى فيها بعض قضاه الاندلس شيخنا القاضى ابا محمد بن منصور
رجل ينقصه آخر بشئ فقال له انما تريد نقصى بقولك وانا بشر وجميع البشر يلحقهم النقص

حتى النبى عليه السلام فلم يحكم بقتله فى هذه الصورة اذ لم يقصد بذلك السب
ولم يجعله سبا قال فى التتارخانيه ناقلا عن المحيط رجل قال الله تعالى على السما او على العرش
فهذا الكلام على ثلثة اوجه ان اراد بذلك ظاهر الآية والحديث لا يكفر لانه متأول محطى
وان اراد بذلك اثبات الجسد والمكان يكفر وان قال هذا الكلام بلا تدبر وتأمل يكفر وعليه الفتوى
ومن قال الله فى السما ان اراد به المكان كفر وان اراد به الحكاية عما جاء فى ظاهر الاخبار
لا يكفر وان لم يكن له نية لا يكفر عند اكثرهم وفى التحفة وهو الاصح وعليه الفتوى واعلم انه اذا لم يكفر
احد من اهل القبلة بمجرد اشباتهم لله تعالى ما لا يليق به مما لا يكون من الضروريات الدينية ولم يقصد
الذم فعدم تكفيرهم بمجرد اطلاق اللفظ الموهم لا يكون اولى اذا لم يكن ذلك مع قصد الذم
كاطلاق الجسم بمعنى الموجود القائم بذاته وكذا الحال فى اطلاق الالفاظ الموهمه على الانبيا
كالخسه بمعنى شامل لترك الاولى سيما اذا نصب قرينه دافعه لذلك الايهام كما لو قيل
ان الانبيا لا يخلو عن خسران لان مراتب الطاعة غير متناهيه والاقتصار بالادنى مع ترك
الاعلى نوع خسر وهذه القرينه هى التى دفعت الايهام عن عبارة الامام فى قوله ان الانسان
لا يخلو عن خسر البته وايضا انهم لم يحكموا بالقذف ولم يوجبوا الحد فى اللفظ المحتمل لما لا يكون
قذفا مثل قولك للعربى يا نبطى لاحتمال عدم القذف فانه نسبة فى الحقيقة الى غير ابيه
وانه يوجب القذف ولكنه محتمل ان يراد به التشبيه بهم فى الفهاهة لان العرب منسوبون
الى الفصاحة والكرم واهل سواد العراق الى الفهاهة والبلاهة فكانه يقول وان كان نسبك من العرب
الا انك تشبه العجم فى اخلاقك فلما احتمل هذا وذاك فلا يكون قاذفا بالشك صرح بذلك

88a

فى النافع والمستصفى فاذا كان الاحتمال والشك مانعا من ايجاب القذف
وحده فالاحتمال والشك يكون مانعا من التكفير بالطريق الاولى سواء كان ذلك
متعلقا بالانبيا او غيرهم. تمت الرسالة للفاضل العلامة الشهير بخطيب زاده على يد الحقير
سعد بن عيسى فى ٢٤ محرم الحرام المنخرط فى سلك سنة ٩١٧ فى البلدة الطيبة قسطنطنية
لازالت محروسة ومحمية.

قالوا من رأى المسح ثم لم يمسح اخذا بالعزيمة كان مأجورا واعترض عليه بانها رخصة
اسقاط على ما قرر في الاصول فينبغي ان لا يبقى العزيمة مشروعة ولا اثمات عليها كما في قصر
الصلوة
واجيب بان العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا واما اذا نزع والنزع حق له ومشروع
زالت الرخصة وتقررت العزيمة كنية الاقامة في حق المسافر والاقتداء بالمقيم فيثاب
على العزيمة واعترض الزيلعي رحمه الله شارح الكنز بان الغسل مشروع وان لم ينزع خفيه ليلا
يبطل مسحه اذا خاض الماء ودخل في الخف حتى اغسل اكثر رجله ولولا ان الغسل مشروع لما بطل
ولذا منع كونه رخصة اسقاط وخطا اهل الاصول في تمثيلهم به لها واجاب عنه المولى سرد
رحمه الله في دوره بان المراد بالمشروعية الجواز في نظر الشارع بحيث تترتب عليه الثواب
لا ان تترتب عليه حكم من الاحكام الشرعية يدل عليه تنظيره بقصر الصلوة فان العامل
بالعزيمة آثم بان صلى اربعا وقعد على الركعتين اثم مع ان فرضه تم اقول ما قاله من المراد
بالمشروعية وهو الجواز بحيث تترتب عليه الثواب غير مسلم فان ائمتنا انما يريدون
بمشروعية الفعل الجواز بحيث تترتب عليه احكامه غير ان الثواب من جملة احكام الفعل الذي
يقصد به العبادة فغسل الرجل حال التخفف لو لم يكن مشروعا لما ترتب عليه حكم من جواز الصلوة
وغيرها مما يشترط له الطهارة واستدلاله بنظيره من قصر الصلوة غير صحيح فان المسافر
اذا صلى اربعا وقعد على راس الركعتين لا يكون آتيا بالعزيمة وليس في وسعه ذلك لان فرضه
الركعتان لا يطيق الزيادة عليهما فرضا كما لا يطيق المقيم الزيادة على الاربع فرضا
واتمام فرضه ركعتين محسب واثم لبنا النفل وهو الركعتان الاوليان على العزيمة الفرض لانه اتى

مع عدم جوازها واباحتها لخلاف المتخفف الذي اغسل اكثر رجله حيث اعتبر الغسل
شرعا وترتب عليه حكم من الاحكام الشرعية وهو بطلان المسح ولزوم نزع الخف لاتمام الغسل
ولو قدر انه غسل كلتا الرجلين متخففا لترتب عليه انه لا ينقض تمام المدة ولا ينزع الخف
مع جواز الافعال التي شرطها الطهارة به فثبتت مشروعية الغسل حال التخفف
بمعنى تصور وجوده شرعا وتحققه بخلاف الاتمام واعتراض الزيلعي على اهل الاصول مقرر
وهذا كله على تقدير صحة الفرع الذي ذكره من دخول الماء في الخف وهو منقول في الفتاوى
الظهيرية وغيرها لكن قال الشيخ كمال الدين بن الهمام في صحة نظر فان كلمتهم متفقة
على ان الخف اعتبر شرعا مانعا سراية الحدث الى القدم فتبقى القدم على طهارتها ويحل
بالخف فيزال بالمسح وبنوا عليه منع المسح للمتيمم والمعذورين بعد الوقت وغير ذلك
وهذا يقتضي ان غسل الرجل وعدمه سواء اذا لم يبتل مع ظاهر الخف في انه لم يزل به الحدث
لانه في غير محله فلا يجوز الصلوة به لانه صلى مع حدث واجب الرفع اذ لو لم يجب والحال انه
لا يجب غسل الرجل جازت الصلوة بلا غسل ولا مسح فصار كما لو ترك ذراعيه وغسل محلا
غير واجب الغسل كالفخذ ووزانه في الظهيرية لو ادخل يده تحت الجرموقين فمسح على الخفين
انه لم يجز وليس الا لانه في غير محل الحدث قال والاوجه في ذلك الفرع كون الماء اذا خاض
النهر لاستلال الخف بعد فكان مسحا ثم اذا انقضت المدة انما لا تقيد بها لحصول الغسل
بالخوض والنزع انما وجب للغسل وقد حصل اقول اولا منع صحة الفرع فانه ذكر في الظهيرية
وفي فتاوى قاضي خان حيث قال ماسح الخف اذا دخل الماء خفه وابتل من رجله قدر ثلثة اصابع

او اقل لا يبطل مسحه لان هذا القدر لا يجزى عن غسل الرجل فلا يبطل به حكم المسح
وان ابتل جميع القدم وبلغ الماء الكعب بطل المسح مروى ذلك عن ابى حنيفه انتهى
وثانيا قوله لانه فى غير محله غير مسلم قوله اذا لم يجب قلنا عدم وجوب غسل الرجل
عينا لا يستلزم وجوب المسح عينا لجواز كون الواجب احدهما لا على التعيين كما فى الواجبات
المخيرة وتشبيهه بترك الذراعين وغسل الفخذ غير صحيح على ما لا يخفى وثالثا توجيهه الفرع
المذكور بقوله والاوجه الخ انما يتاتى على تقدير انفصال الرجلين كليتهما على التمام
مع ابتلال قدر الفرض من ظاهر الخفين مع عدم بطلان المسح والمذكور فى ذلك الفرع انفصال
اكثر الرجل وبطلان المسح ووجوب نزع الخفين وغسل الرجلين وفى قاضيخان انفصال احد
الرجلين وبطلان المسح كذلك وهذا كله ينافى ما قاله ورابعا انما نفرق بين غسل الرجلين
مع بقاء التخفف ومسح الخف مع بقاء الجرموق حيث اعتبر الغسل فى الاول وبطل مسح الخف
ولم نعتبر المسح فى الثانى بان مسح الخف بدل عن الغسل ولا بقاء للبدل مع وجود الاصل
ومسح الجرموق ليس بدلا عن مسح الخف بل هو بدل عن الغسل ايضا عند تعذر الوظيفه
لا يعتبر البدل الاخر فليتامل وح فلا يكون وزان الاول وزان الثانى واما الجواب عن قوله
ان كلتيهما متفقه الخ فهو ان الخف انما اعتبر مانعا سراية الحدث ترخيصا له فى الحرج اللازم
بايجاب الغسل عينا فاذا حصل الغسل زال الترخيص لزوال سببه المختص هو به بقدر حلول
قبيل الغسل فى محل الحدث فى محله فليتامل فلا محيص ح عن اعتراض الزيلعى على اهل الاصول واما اعتراضه
على الفرع المذكور فانما يتم على تقدير صحة تمثيلهم وعدم صحة اعتراضه عليهم فليتامل والله سبحانه
الموفق وله الحمد شيخ ابرهيم

91

91 a

80 b

الحمد لله الذى وفقنا لارتقا الى مدارج حقايق كلماته واوزعنا للاهتدا الى تحقيق كلما
وتبيين معضلاته ونصلى على خير من اختير لرفع قواعد الدين وفهمهن وافضل من اختبر لاتمام كلماته
فاتمهن وعلى آله الذين عرفنا حق رعايتها واصحابه الذين سعوا فى الوصول الى كنهها وغايتها

فقد اشار السلطان الاعظم ماحى آثار الكفر والبدع والظلم قبلة ارباب الحاجات
والمآرب كعبة اصحاب الآمال والمطالب مالك اعاظم الملوك والاقيال رافع درجات اهل الفضل
والكمال مطلع انوار العدل على صفحات البلاد مظهر آثار الامن بين طبقات العباد باسط بساط
المعدلة والانصاف ناشر لواء المرحمة والاسعاف الا هو السلطان الذى تفرد بين اهل زمانه بتكميل الشرع
الشريف فى مكانه هو ملجأ الغربا الا انه بخصاله فى العالمين غريب فلكل روح فى ذراه مخيم
ولكل راج من نداه نصيب ومع هذه الفضائل كلها ففسه القدسية متحلية بحلية العلوم والمعارف
وينال فى ذراه مطلوبه كل طالب عارف الا هو السلطان الغازى المجاهد فى سبيل الله المجتهد
فى احيا مراسم سنة رسول الله السلطان ابن السلطان ابو الفتح محمد بن مراد خان لازالت سفاين الاقدار
جارية كما يهواه ورياح الاقضية السماوية ناجية نحو ما يحبه ويرضاه اذ هو يعرف مقدار الفضل
وذويه ويرفع مرتبة العلم ومتبعيه الى علا مملكته عموما والى فضلا سرير سلطنته خصوصا ان يعطفوا
اعنة اذهانهم نحو مطالعة آية شريفة من القرآن الكريم الجليل وهى الآية التى سبقت علو رتبة
ابراهيم الخليل صلوات الله وسلامه عليه وعلى جميع اخوانه من الانبيا والمرسلين عموما وعلى افضلهم واكملهم
خصوصا وهى قوله جل طوله واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن الى آخرها تيسر فاتفقت
كلمتهم على ان يخوضوا فى بحار معانيها واسرارها واجمعت اهمهم على ان يغوصوا الاخراج بعض درها

ورق

ورفع استارها امتثالا للاشارة العالية السلطانية لازالت نافذة فى مشارق الارض
ومغاربها ولازالت الفرقة الطالبة واجدة فى ثنيها مقاصدها ومآربها وانا وان لم اكن
منتظما فى جملة العلما ولا معدودا فى زمرة الفضلا الا انى شبهت بهولا وشرفت
فى وسم نفسى بالامتثال للاشارة العليا لعلها بجعلنى من جملتهم ويعدنى فى زمرتهم فصرفت
ذهنى الى فهم بعض معانيها وجمعت فكرى على معانيها الاول وثوانيها وشمرت من بحارها
فى غمارها وجعلت شراشرى من غررها على درها فوقفت بعون الله على بعض حقايقها واطلعت
بتوفيقه وتيسيره على بعض دقايقها آخذا بهمتى من الاسرار بكلتا يديها وواصلا بهمتى
من الفرايد والآلى الى كلا طرفيها محيطا من هذا المقام بما هو كاف وشاف خصوصا
بالنكت والاسرار التى تضمنها كتاب الكشاف فانه عمدة التفاسير فى الدنيا بلا خفا
وبه يظهر اقدار العلما والفضلا مواضعه معارك الفحول ومعاركه مظاهر الرد والقبول

فسار مسير الشمس فى كل بلدة وهب هبوب الريح فى البر والبحر فلذلك آثرته ههنا
لهذا الامر والشان وعلقت عليه ما سنح للخاطر الفاتر تعليق قلايد الجواهر على اعناق الحسان
متصديا لاظهار ما تضمنه من الفرايد ومتطلبا لما درجه فى عباراته من الفرايد كاشفا
لدقايق لا تصل اليها من نحارير العلما الا القليل من القليل وواضعا لحقايق لا يهتدى اليها
من فحول الفضلا الا الفض من الرعيل راجيا من الله ان يؤيده بالسلطان لدى السلطان
وان يكسوه لدى الفحول لباس القبول وان ينفع به الطالبين وان يجعله ذخرا لنا يوم الدين
وان يعصم قدمى عن الخطل والزلل وان يحفظ قلمى عن الخطا والخلل فانه الميسر لكل عسير وهو على كل شى قدير

واذ ابتلى ابرهيم ربه اوثر ذكر الرب ههنا على سائر اسمائه الحسنى مع كثرتها
اذ الرب على ما صرحوا به فى الاصل هو التربية والتربية عبارة عن تبليغ الشئ الى كماله شيئاً فشيئاً
واطلاقه على الله تعالى انما قبل اطلاق العدل فى رجل عدل او هو نعت وبالجملة ففى ذكره تنبيه
على ان الاتمام من ابرهيم عليه السلام انما هو باعانة الله تعالى وتوفيقه وحوله وقوته والفاء
فى فاتمهن اذن اصاب محزه وطبق مفصله اى واذ اقدره الله تعالى على تلك الكلمات
واعانه على القيام بحقوقها فقام بحقوقها قوله ابتلى اختبره يعنى ان الابتلاء فى اصل اللغة معناه
التجربة والامتحان فى الصحاح بلوته بلواً اى جربته واختبرته وبلاه الله بلاء حسناً
وابتلاه اختبره والتبالى الاختبار والبلاء الاختبار يكون بالخير والشر تقول ابلاه الله بلاء حسناً
والبلية معروفا قال زهير فابلاهما خير البلاء الذى يلواى خير الصنيع الذى يختبر به عباده
انتهى وبالجملة بكلام المصوح فى ان الابتلاء والاختبار مترادفان وكذا كلام الصحاح وجمهور كتب اللغة
صريح فى ذلك ومنهم من ينكر ذلك ويقول الابتلاء فى الاصل التكليف بالامر الشاق من البلاء
لكنه لما استلزم الاختبار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن زادفه هذا كلامه فان اراد
بالامر الشاق الايقاع فى الكلفة والشدة كما فى قولهم ان العبد قد يصل فى الطاعة الى مرتبة
يسقط عنه التكليف اى يسقط عنه كلفة التكليف وتبدل شدة الطاعة ومرارتها
بحلاوتها والحاصل انه تنقلب الشدة لذة والمرارة حلاوة فسلم وان اراد به الايجاب الشرعى
والاقتراض بحيث يكون تركه معصية فممنوع لانه يخالف كتب اللغة ولانه منقوض بقوله عليه السلام
اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل واختبار الله تعالى عبده مجاز

عن تمكينه ظاهره انه ذكر الابتلاء واريد به التمكين والاقدار وان معنى الآية
واذ اقدر الله تعالى ابرهيم صلوات الله وسلامه عليه على الكلمات وتمكنه منها الآن تتوهم
هذا المعنى من كلامه يزول بالنظر فى تصريحاته فى سائر المواضع حيث صرح بان هذا
استعارة شبهت الحالة الشبيهة فى العجاب بحال من يمتحن ويجرب وحاصله ما صرح به
المصرفيما سبق فى لعل انه شبه بناء الامر على الاختبار بالاختبار وههنا وجه آخر
غير ما ذكره المصر الاول ان الابتلاء والاختبار بمعنى التكليف اى كلفه الله تعالى بكلمات
الثانى ان الابتلاء بمعنى ظهور الحال يعنى انه مجاز اطلاقاً للفعل على ما هو الغاية منه
لان كلا من البلاء والابتلاء يتضمن امرين تعرف ما يجهل من حاله وظهور جودته ورداءته
قوله واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات معناه اذن ظهر حاله وانكشف جودته بسبب تلك الكلمات
هذا كلامهم والاظهر عندى ان يقال الابتلاء والاختبار يتضمن امرين الظهور والاظهار
اما الظهور فمعناه ظهور حال الممتحن عند الممتحن وانكشافها عنده بمعنى انه يحصل علم بحاله
جودة ورداءة واما الاظهار فمعناه ان الممتحن بعد الابتلاء والتجربة وحصول علم بحاله يظهر حاله
على الغير وهذا معنى قوله تعالى وامتازوا اليوم ايها المجرمون فالابتلاء والبلاء فى كل موضع
نسب الى الله تعالى فالمراد به المعنى الثانى اعنى كشف حاله على الغير اما فى الدنيا واما فى الاخرى
ولو سلم ان المراد به المعنى الاول فهذا ايضا صحيح لان المقصود منه الانتقال الى المعنى الآخر
وهو الاظهار والكشف كما ان المراد من كثرة الرماة فى قولهم كثير الرماة الانتقال الى معنى آخر
وكما ان المراد من بسطة اليد الجود فى قوله تعالى بل يداه مبسوطتان الثالث ان الابتلاء

مجازٌ مرسلٌ عن الاقدار والتمكين اذ الاختبار اعنى اختباراته يستلزم اقداره العبد
على الفعل والترك جميعا ما يريداته وما يشتهيه العبد مبنى على اصل المعتزلة من ان الارادة
لا تستلزم وقوع المراد وعند اهل السنة والجماعة الا ما يرتضيه الرب وما يشتهيه وقوله ما يكون منه
كلمة ما استفهامية وفى الامتحان معنى العلم كانه يقول كانه يعلم اى شئ يصدر منه حتى يجازيه
على ذلك ومثل هذا اهل يسمى تعليقا ام لا كلام المصنف مضطرب فتارة يجعله تعليقا كما فى قوله
ليبلوكم ايكم احسن عملا فى سورة هود انما جاز تعليق فعل البلوى لما فى الاختبار من معنى العلم لانه
طريق اليه فهو ملابس له كما تقول انظر اليهم ايهم احسن وجها واستمع اليهم ايهم احسن صوتا لان النظر
والاستماع من طريق العلم وتارة لا يجعله تعليقا كما قال فى هذه الآية فى سورة الملك
ولا يسمى هذا تعليقا وانما التعليق ان يقع بعد العامل ما يسد مسد منصوبيه جميعا كنت اظنهم
علمت ايهما عمرو فاما اذا مضى احد منصوبيه فلا وقد ذكرنا فى شرح لباب الاعراب جميع ما يتعلق
بهذا الباب والمعنى انه دعاه بكلمات اى مثل ارنى كيف تحيى الموتى واجعل هذا البلد
آمنا وقوله فعل المخبر منبئ على ان الابتلاء والاختبار فى هذه القراءة ايضا مجاز فان قيل
جعل الابتلاء مجازا فى القراءة الاولى ضرورى لتنزيهه تعالى عنه حقيقة فما فى هذه القراءة
فلا حاجة الى التجوز اذ الابتلاء يصح اعتباره فى حق العباد بطريق الحقيقة قلنا حاجة
الى اعتبار التجوز ههنا قلنا نعم الا انه لما كان مراد ابرهيم تحصيل مطلوبه من انه تعالى
ولم يكن بصدد التجربة والامتحان منه تعالى وهذا ظاهر يشهد له الذوق السليم ولا ينبئك مثل عليم
وجب صرفه عن الحقيقة الى المجاز نظرا الى حال المراد وقد يجاب بان الابتلاء ان صح من العبد الا انه

لا يصح

لا يصح اولا يحسن تعليقه بالرب تعليق الضمير به اى بالفاعل اى جعل الفاعل
ذا ضمير وجعل الضمير متصلا بالفاعل ومعنى التعليق جعله متصلا به متعلقا به وحاصل السؤال
ان الفاعل مقدم على المفعول رتبة والمفعول متاخر عنه معنى ففيه اضمار قبل الذكر وحاصل الجواب
مع طوله ان النظر احد التقدمين اللفظى والمعنوى فايهما وجد يندفع الاضمار قبل الذكر والمقدم
اللفظى موجود ههنا فلا اشكال والمصر وان كان على شانه ان يطول فى مثل هذه المسائل
الواضحة الا انه كان بصدد تدوين المسائل النحوية وقد كانت هذه المسائل فى زمانه
خفية غير مدونة وغير معلومة لاحد وانما صارت مدونة بتدوينه وواضحة بتوضيحه
فليس هذا منه قبل تطويل الواضحات وتوضيحها فلا يرد عليه ان مثله ليس مما يسأل فليتدبر
وبعضده اى يقوى لفسير الاتمام بالاعطاء لفسير مقاتل هذه الكلمات بمسئولات
صدرت عن ابرهيم عليه السلام اى اذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات المطلوبة اتم انه تلك الكلمات
واعطاه اياها بلا نقيص منها فضمير بعضده للكون الاتمام بمعنى الاعطاء وقد يجعل راجعا
الى كون المستكمل به والمكمل واحد وههنا زيادة تحقيق سعى فى تفسير الكلمات
اما مضمر جوز فى عامل اذ ههنا امور ثلثة الاول اذكر الثانى كان كيت وكيت الثالث
قال فالعامل على الاولين محذوف معلوم بقرينة المقام وعلى الثالث مذكور وينبغى ان يعلم
ان اذ يجئ ظرفية وهذا هو الغالب الشايع ويجئ اسما بمعنى الوقت ويجئ تعليلية بمعنى اللام
نحو ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم فلفظ اذ ظرف فيه على الوجه الثالث واما على الاول فيحتمل ان يكون
اسما بمعنى الوقت اى واذكر وقت ابتلائه ويحتمل ان يكون ظرفا لمحذوف هو فى موضع المفعول

وهذا المعنى واضح فى جميع الامور الاربعه اذ هى اوامر اما ظاهراً كخطهرا بيتى للطائفين
والسلم واما معنى وحقيقه لاصورةً كقوله واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل اذ المعنى
قلنا طهرا رفعا فرفعا وكقوله انى جاعلك للناس اماماً اذ المعنى افعل ما هو من لوازم الامامة
لانى جعلتك اماماً او قال انى جعلتك اماماً فافعل ما هو من لوازم الامامة ولما كان هذا القول
فى قوة الامر بهذا الطريق صح جعل قال بيانا لابتلى تجوزا اعتمادا على وضوح المقصود لقيام القرينه
وبهذا يظهر ان المراد بالكلمات هذه الامور الاربعه اعنى الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده
والاسلام وان معنى الابتلاء بها الامر بها وايجابها عليه وهذا المعنى واضح لغيهم البليغ
من نظم التنزيل بحيث لامجال للريبه والشك اصلا الا ان الامور الاربعه واقعه فى حيز قال
كما يفهمه بعض المحققين حتى يرد عليه ان دخولها فى حيز قال مما لا يخفى

اى واذكر ما وقع وقت ابتلائه وجعل اذكر عاملاً فى اذ على هذا الوجه تسامح وههنا
وجه آخر لم نذكره احد وهو ان اذ على الوجه الثالث يحتمل ان يكون تعليلية اى ولانه ابتلاه
وقام بحقه قال له كذا واما اذا جعل اذ معمولا لاذكر فيحتمل ان يكون هذا الكلام من قبيل عطف القصه
على القصه وهو الظاهر ههنا وذهب بعضهم الى انه عطف على اذكر فى قوله تعالى يا بنى اسرائيل اذكروا
ورد عليه انهم قد صرحوا بان عطف انشاء او مخاطب على مثله بلا تصريح بحرف النداء مستقبح جدا فلا يقال
يا زيد قم واقعد عمرو واذكر خطاب للنبى صلى الله عليه وسلم اولكل احد واذكروا خطاب لبنى اسرائيل
ويمكن دفعه بان القبح انما هو اذا لم يكن هناك قرينه واضحه مشعرة بذلك واما اذا كان هناك
قرينة فلا كيف وفى التنزيل يوسف اعرض عن هذا واستغفرى لذنبك وقد حققنا هذا الكلام
فى حواشى المطول فليراجع اليه وبجوز ان يكون بيانا لقوله ابتلى اى على الوجه الآتى وهو جعل عامل اذ
يعنى ان الملحوظ على تقدير اضمار عامل اذ اما الاستيناف فى قال او البيانيه والتفسيريه وهذا
مرتبط جداً والتقابل واضح واما جعله بيانا على الوجه الثانى اعنى جعل عامل اذ قال فلا يتضح التقابل
لان اعتبار التفسير والبيان وان صح على نمط قولهم اعطاه خيرا كرمه يجعل الاعطاء بيانا للاكرام
الا انه يلزم ان يكون المعنى اعنى معنى كلام المصور انه اذا جعل عامل اذ قال هذه الجملة اما معطوفة
على ما قبلها واما بيان وتفسير وهذا المعنى ركيك اذ البيان لا يأتى فى العطف ولا يقابل بل لسنى يقال
على تقدير البيان ايضا موقع سوى العطف فلا معنى لجعله مقابلا له فافهم فيراد بالكلمات هى
يعنى اذا جعل قال بيانا لابتلى كانت الكلمات عبارة عن الامور الاربعه اعنى الامامة وما يتلوها ومعنى الابتلاء
بهذه الكلمات تكليفه بها والزامه اياها ولا يخفى ان التكليف انما يظهر اذا كان ابراهيم عليه السلام مأمورا بذلك

الدليل الذى استدل به على افضلية البشر على الملايكة بان البشر متغلبون في العلائق النفسانية والعوائق
الشهوانية المانعة عن التوجه الى جناب القدس وهم مجردون عنها ولاشك ان افضل الاعمال اعزها
يدل على ان الاغنياء من التجار والامراء المشتغلين بزخارف الدنيا طاعتهم افضل مراتب
من طاعات الفقرا بغير هذا الدليل سمعته عن بعض الفضلا نقلا عن واحد من اكابر الاولياء

ثم العدة لحرة تحيض للطلاق اذا الفسخ ثلث حيض كوامل ش افاد بقوله كوامل
اى اذا طلقها في الحيض لايحتسب هذا الحيض من العدة منه الرتبه

وان طلقت في الحيض لم تعتد على صيغة المجهول اى لم تعتبر تلك الحيضة التي وقع
فيها الطلاق لان ما وجد منها قبل الطلاق لاتحتسب من العدة فلا تحتسب
ما بقي لان الحيضة لا تتجزى شرح

سورة البقرة قبل نزول كذا على الرسول الامي يتلو

والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولايحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله
واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف
وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان
ولايحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما
حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون واذا طلقتم النسا فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف
او سرحوهن بمعروف ولاتمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولاتتخذوا
آيات الله هزوا واذكروا نعمة الله عليكم وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا
ان الله بكل شئ عليم

ذهب ابوحنيفه رحمه الله الى ان المراد من القرء في الآية الكريمة الحيض وذهب في رحمه الله
الى انه هو الطهر واستدل الحنفيه بانه لو حمل على الطهر بطل موجب الثلثه في الطلاق المشروع اي الواقع
في الطهر مع كونها لفظاً خاصاً والخاص متناول لمدلوله قطعا ويقيناً اما بالنقصان عن مدلولها
ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق وقد اختاره الشافعي رحمه الله تجانباً عن التزام طول العدة
على المرأة واما بالزيادة ان لم يعتبر ولهذا ذهب ابوحنيفه رحمه الله في الطلاق الغير المشروع
اي الواقع في الحيض الى تكميل بعض الحيضة التي وقع الطلاق فيه بالرابعه فوجب تتمتها للضرورة
عدم تجزيها كما في عدة الامة وطلاقها قال الفاضل النحرير التفتازاني علامه الله باللطف الرحماني
وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو لانم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع الطلاق فيه
كان الواجب ثلثة اطهار وبعض بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم
مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب به العدة لكنه لا يفيد
الشافعي رحمه الله لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفه
رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة لوجوب ثلثة وبعض فيما اذا طلقها في الحيض انتهى
اقول لا حاجة اما ان يحمل القرء على الحيض او على الطهر وعلى التقديرين اما ان يقع الطلاق
في الطهر او في الحيض فان حمل على الحيض ووقع الطلاق في الطهر يجب ترتيب بعض الطهر الذي
وقع الطلاق فيه بالضرورة لا بالعباره والاشارة لانه ليس عن الموضوع ولا جزؤه ولا لازمه
المتأخر عنه بل لازمه المتقدم عليه وان وقع في الحيض فلا شك ان بعض الحيض الذي وقع الطلاق
فيه ليس بخارج عن الموضوع له بل هو جزؤه فيتناوله اللفظ الخاص لاجل ما اريد به من الحكم الشرعي

كالنص

كالتربص مثلا فلا معنى لحمل وجوب التربص فيه على الضرورة مع انه من مدلول اللفظ
بالوضع ومتناوله وان دلالة الخاص على المخصوص انما هي باعتبار اصل الوضع لا باعتبار الحقيقه
والمجاز لانها في باب الاستعمال والخصوص من مبادي الوضع ولهذا ادرج ابوحنيفه رحمه الله
ذلك البعض في العبارة وكمله بالرابعه كما مر وكذا الحال اذا حمل القرء على الطهر ووقع الطلاق
فيه بلا تفاوت فان بعض الطهر الذي وقع الطلاق فيه من مدلول لفظ الطهر ومتناوله
لاجل ما اريد به من وجوب التربص مثلا ولا يجوز حمله على الضرورة الا ان الشافعي رحمه الله
بعد ما ادرجه في مدلول لفظ الطهر اختار عدة ما على التكميل لئلا يطول العده فلزمه ما لزم
ابا حنيفه اذا وقع الطلاق في الحيض على هذا الحمل فوجب التربص في بعض الحيض الذي وقع الطلاق فيه
فيكون بالضرورة لانه لا يكون من مدلولات اللفظ حتى يتناوله لاجل الحكم الذي اريد به من وضع اللفظ والحاصل
ان الضرورة انما يتصور فيما يكون خارجا عن المعنى الذي وضع اللفظ فيه لغة مع قطع النظر
عن كونه مستعملا فيه او في غيره ومرادا منه اولا فان الخصوص والعموم انما هما باعتبار
اصل وضع اللغة كما مر فقد تقرر مما مر ان الضرورة انما هي في مقابلة ما اريد من اللفظ
وانه لا محيص عنه كما لا محيص عن ارتكاب احد التاويلين اعني التكميل او عد البعض تاما واحدا
فلا يخلو اما ان يختار الضرورة في الطلاق في مقابلة المشروع ويرتكب التاويل في غير المشروع
بان يحمل القرء على الحيض او يعكس الامر بان يحمل على الطهر بقي الفرق بين الرأيين ورجحان
احد التاويلين فمن حمله على الحيض نظر سلامة الطلاق المشروع الذي هو العدة في بيان
عدته عن التاويل واختاره في غير المشروع طريق التكميل على عد البعض تاما لئلا يلزم النقصان

فى مدلول الخاص والتزم زيادة مدة العدة فى المشروع وغير المشروع بحيضه ومن جعله
على الطهر نظر الى قصر مدة العدة بحيضه فيهما ولزمه ارتكاب التاويل فى المشروع واختار
عد البعض تاما فلزمه النقصان فى مدلول الخاص واجيب عنه بانه انما يلزم النقصان اذا كان
الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو تم بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر
مثلا واعترض عليه بانه ان لم يكن اسما للمجموع المذكور لم يبق فرق بين البعض فى الاول الذى
عُدّ واحدا والبعض فى الثالث فيلزم انقضاء العدة بمضى بعض الثالث من غير توقف
على انتهائه وليس كذلك ودفع بان الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار
انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود ونحوهما فانها لا تتصف باسم
العدد الا عند انقطاعها بالاضداد فالبعض فى الاول لما انقطع بالحيض كان واحدا بخلاف
بعض الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع ورد هذا الفرق بان دخول الامور
المستمرة تحت العدد كما يتوقف على الانتهاء يتوقف على الابتداء فان جاز اطلاق الطهر الواحد
على البعض الاول بمجرد الانتهاء فلم لا يجوز اطلاقه على البعض فى الثالث بمجرد الابتداء فان ادعى
جواز الاول دون الثانى لم يكن بد من البيان اقول قد تقرر عندهم ان لدوام الامور المستمرة
حكم الابتداء والانتهاء حتى قالوا لو حلف ان لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه او لا يركب
هذه الدابة وهو راكبها او لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فان لبث على حاله ساعة حنث
ولو نزع او نزل وانتقل فى الحال لم يحنث ولو قال انت كذا فى قيامك او قعودك فان كانت
قاعدة فمكثت ساعة ثم قامت طلقت لوجود الشرط وهو القيام والقعود لان للدوام حكم الابتداء

فيما له دوام حتى لو قامت على فور اليمين لم تطلق ما لم تقعد ولو قال لامرأته كلما قعدت
عندك فانت طالق تقعد عنده ساعة طلقت ثلاثا لان الدوام على الكل ما امتد
بمنزلة الانشاء وقال بدار الفرق بين الممتد وغير الممتد صحة دوار المدة به وعدمها
وصحة الامر لمن اتصف به وعدمها فانه يصح سكن يوما ولا يصح دخل يوما بمعنى ضرب المدة
وانه يقال للقاعد اقعد ولا يقال للداخل ادخل فعلى هذا القياس اذا امتد الطهر الذى
وقع الطلاق فيه يصح اتصافه بالوحدة لان لدوامه حكم الابتداء فكانه قد اتصف
بطهر جديد بعد الطلاق فلما انتفى فقد تم شرط الدخول تحت العدة بخلاف بعض الطهر الثالث
اذ ليس للدوام حكم الانتهاء لكن هذا البيان لا يفيد الا فى رجعته لانه لا عبرة للابتداء
بل يعده واحدا ولو انقطع على فوره كما تقرر من مذهبه ثم اختلفوا فى ان الخلع طلاق
وان الطلاق بعده مشروع يلحقه الصريح او فسخ لا يلحقه ولا يزيد عدد الطلاق به
ذهب اكثر العلماء الى انه طلاق وهو قول ابى حنيفة رحمه الله وقول الثانى فى اولا وذهب
آخرون الى انه فسخ وهو القول الثانى للثانى وهو استدل الحنفية عليه بان قال اولا
الطلاق مرتان اى التطليق الشرعى يجب ان يكون تطليقه بعد تطليقه على التفريق
دون الجمع والاول دفعه واحدة وقال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به فقد خصص فعل المرأة بالافتداء بعد جمعهما فى قوله الا ان يخافا الا يقيما مع انهما لا تخلص
بالافتداء بدون فعل الزوج فكان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذى تقرر فيما سبق
وهو الطلاق فكان الخلع مندرجا فى الطلقتين وكان معنى قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا الآية

لايحل لكم ان تاخذوا فى الطلقين شيئا ان لم يخافا ان لايقيما حدود الله فان خفتم
فلا اثم فى الاخذ والاقتداء فلم يكن المذكور بعد الفاء نفس الخلع بل عدم الجناح فيه على تقدير الخوف
فكان قوله فلا تحل لكم الى آخره كلاما مستقلا بعد قوله الطلاق مرتان مستقلا معترضا واردا
فى بيان الخلع وكان اتصال الفاء فى قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان اتصالا بلا فصل اجنبى
فعلم من ذلك ان الطلاق بعد الخلع مشروع وان الخلع قبل الطلقين مشروع ايضا ولا يلزم
تربيع الطلاق هذا وقال الفاضل التحرير فى التنقيح يرد عليه اشكالان احدهما ان لا يكون
المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعى على ما صرح به اقول لا يذهب عليك هذا
انما يرد اذا ثبت هذا التصحيح ممن ادرج الخلع فى الطلقين مع كونه طلاقا بائنا
وهو خلاف ما يفهم من التفاسير اشارة وصريحا فان كون المراد منه الطلاق الرجعى
بناء على حمل اللام فى قوله الطلاق مرتان للعهد ودرج الخلع فى الطلقين بناء على حمله للاستغراق
فلا يجتمعان قال وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية فى ان الخلع طلاق وانه يلحقه صيح
لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع اقول الظاهر ان مدار هذا السؤال ايضا جعل اللام
المعهد للعهد دون الاستغراق وقد عرف حاله اذ على تقدير الاستغراق لا شك انه يدخل فيه
الخلع مطلقا لانه من الطلاق المشروع ويصح التمسك به قطعا واما الجواب عنه بان الآية
نزلت فى الخلع لا الطلاق على مال فلا يغنى عن الدفع شيئا بدون حمل اللام على الاستغراق اذ على تقدير
حمله على العهد لا يتيسر درج الخلع فى الطلقين حتى يستدل به على كونه طلاقا فلا يكون الآية
متحملة لما حملوا عليه فى الاستدلال فلذلك لم يذهب اليه الا قاضى والتجأ الى جعله فسخا هربا من لزوم

التركيب بقى ههنا شئ وهو ان عدم مشروعية الخلع قبل الطلقين المستفاد من الفاء فى قوله
فان خفتم يرد على الشافعى بل على كل من يجعل اللام فى الطلاق للعهد ولا يندفع بجعله منذرجا
فى الطلقين لانه خلاف ما يجعل الخلع فسخا كما لا يخفى فلا يرى ما خلص عن فساد التركيب فتدبر
قال القاضى البيضاوى فى تفسيره ومن جعل الخلع فسخا احتج بقوله تعالى فان طلقها
فان تعقيبه بعد ذكر الطلقين يقتضى ان يكون طلقة رابعة لو كان الخلع طلاقا والاظهر انه
طلاق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق بالعوض اقول فان طلقها متعلق بقوله
الطلاق مرتان تفسير لقوله او تسريح باحسان اعترض بينهما ذكر الخلع ودلالته على ان الطلاق
يقع مجانا تارة وبعوض اخرى انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان حاصل الحجة المذكورة لزوم تربيع
الطلاق على تقدير كون الخلع طلاقا بنا على القول بترتيبين ترتب الخلع على ما قبله المستفاد
من فا فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآ وترتب الطلاق على الخلع المستفاد من فا فان طلقها
مع عدم تجويز فساد الترتيب فى القرآن المجيد اعنى ترك العطف على القريب لا البعيد وقد اشار
الى الترتيبين بقوله فان تعقيبه للخلع بعد ذكر الطلقين فلما جعل الحنفى الخلع مندرجا فى الطلقتين
بحمل اللام على الاستغراق لا مرتبا عليهما لم يرد عليه شئ منهما كما سبق والشافعى لما لم يتيسر
له الادراج المذكور لكون الخلع طلاقا بائنا والمعهود رجعيا رجع عن القول بكونه طلاقا الى جعله
فسخا للتخلص عنهما والذى يفهم من كلام القاضى ان يندفع فساد التربيع بمجرد دفع الترتيب الاول
بان جعل قوله تعالى فان طلقها تفسير التسريح الذى هو تطليقه ثالثة عنده وليس بظاهر
اذ لا شك ان التسريح مرتب على الطلقين بعطفه على قوله فامساك فاذا كان التسريح تطليقة ثالثة

يكون الخلع مرتبا على ما رتب عليه التسريح لئلا يلزم ذلك الفساد الصحيح لان جعل الخلع
فسخا هو من التزام ما في التركيب في الكلام المعجز على انه ليس بصحيح في ذاته فان مع العبارة
حينئذ الواو لا الفاء لان الغرض من العطف ح يكون تشريكهما في الترتيب على ذلك الامر عليه
فهو محل الواو لا الفاء لا يقال لا يجوز ان الفاء في قوله لكما فان خفتم للترتيب في الوجود على ما قبله
بل اما للترتيب في الذكر او لمجرد العطف بمعنى الواو والا يلزم عدم مشروعية الخلع قبل الطلاق
وهو خلاف الواقع ولعل المراد من قول القاضي في الجواب اعترض حينما ذكر الخلع دلالة على
ان الطلاق يقع مجانا تارة وبعوض اخرى الاشارة الى هذا لانا نقول لا ينبغي ان يركب
امثال ذلك في ابلغ الكلام ومع مجال الخلاص عنه لكل واحد من الطريقين للفريقين

تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب

قوله واما ثانيا فلان الاحتمال في الام والنهي الخ حاصل ابطال الفرق انا لانم ان الاحتمال الذي في الامر احتمال ناش عن الدليل
حتى يخالف الاحتمالين المذكورين فان دليل الاحتمال المقتضي للتوقف الاشراكي هو الوضع ليس الا ولا وضع اذ لو ثبت
فلا كلام لانا الشيوع وكثرة الاستعمال لوجودهما في كثير من المعاني المجازية ولا تقتضيان الاشراك اللفظي فيه ولا التوقف
فكذا ههنا هذا في احتمال التجوزات اما احتمال تبدل الاشياء المبطل لحقايقها فمعقول فمن اين علم ان تبدلها غير كثير
وتبدل معاني الامر كثير لتحقق ذلك الفرق وفيه انا نلتزم ان اصل التبدل محتمل كذلك كثرة التبدل محتملة في جنب قدرة الله تعالى
لا يقال نفي الاشياء احتمال كثرة التبدل وفي معاني الامر حقيقة كثرة وذلك يحقق الفرق لانا نقول الكلام في امر وارد
في نص معين فطلب بحصص موجبه ولعين مراده وتبدل المعاني في حقه محتمل لا محقق فضلا عن تحقق كثرة التبدل وتحقق التبدل
او كثرتها في مواضع آخر لا يقتضي التحقق ههنا والا فتبدل الاشياء وكثرة تبدلها في مثل الماهيات الغير القاره كالحركة وغيرها
اتفاقا وكذا جميع الاعراض عندنا وكذا جميع الاجسام عند النظام متحققة فليتحقق التبدل وكثرته في جميع الاشياء
كما قاله فخر الاسلام على وجه ورده الامام عبد العزيز فان التزل ما قالت خدام محمد شاه رحمه الله

اقول الاحتمال الداعي الى الوقف ليس ناشيا عن دليل في الواقع
ومثله يتصور في غيره ايضا فانه تعالى قادر على ان يوجد شخصا
ويعدم آخر فيجوز ان يعدم زيدا ويوجد زيدا آخر فتامل
نور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المنزه افعاله عن العلل والاغراض المقدس ذاته عن التعريف بالجواهر والاعراض ضبط معاقد
كتاب الوجود لابالمبادى والغايات ودل على موضوعاتها بالذات والصفات اولم يكف بربك انه على كل شئ
شهيد وقصرها فى كتابه المسطور فى الرق المنشور حيث قال لا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين
وانزله على خير من اوتى الحكمة وفصل الخطاب واكمل ارباب البصيرة بين الخطاء والصواب بمحمد قواعد
مكارم الاخلاق افضل كافة الخلائق على الاطلاق خاتم الانبياء والمرسلين سيد الاولين والآخرين
فاتح باب الشفاعة يوم الدين الذى كان نبيا وآدم بين الماء والطين مظهر اسم الله الاعظم المبعوث
الى كافة العرب والعجم محمد الذى ارسله بالحق بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا وبعد فهذا كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا
قد بينت فيه موضوعات جميع العلوم العربية والشرعيه ومبادیها واغراضها وغاياتها وتعريفاتها
بضبط معاقدها على وجه ما سبقنى احد فيه ولعمرى انه احدى من تفاريق العصا ومنافعه اكثر
من عدد يحصى وبذلك فليتنافس المتنافسون ان راموا تمايز العلوم وضوابط الفنون
ولما اتسق نظم القويم وتجلى فى احسن تقويم خدمت به سدة من انام الانام فى ظل الامن والامان
وافاض عليهم سجال العدل والاحسان وهو الذى قد علم ابناء البدو والحضر وانث المدر
ان راية الاسلام لم تظل على سلطان احسن منه دينا واصدق يقينا واوسع علما وادفع حلما
واسد سيرة واتم وفاء واعم سخاء واوفر حيا واغنى غناء واعظم قدرا
وافخم ذكرا وامد باعا واشد اتباعا واجل جلالة واكمل عدة وآلة وارفع ملكا وسلطانا

واطوع

واطوع انصارا واعوانا الا وهو السلطان الاعظم والخاقان المعظم حافظ بلاد الله
ناصر عباد الله قامع الكفرة الطغاة وقالع الفجرة البغاة السلطان ابن السلطان
السلطان بايزيد بن السلطان محمد بن السلطان مراد بن السلطان محمد بن السلطان مراد بن السلطان بايزيد بن السلطان
بن ارخان بن عثمان لازال هذه السلسلة متسقة النظام الى قيام الساعة وقيام القيامة
فان روج هذا الزيف طبعة النقاد فهى غاية البغية ونهاية المراد والله رؤف بالعباد
وهو الهادى الى سبيل الرشاد اعلم ان الانسان لما كان مدنيا بالطبع لم يمكن تعيشه
الا بمشاركة بنى نوعه وهى ايضا لم تمكن الا باعلام ما فى ضميره فى المقاصد والمصالح
ولم تتيسر فى التوصل الى ذلك اخف من الصوت لعدم ازدحامه وعدم الاحتياج فى حصوله
الى مواد وآلات خارجة عن ذات الانسان فاضطر بالطبع الى استعمال الصوت وتقطيع الحروف
بآلات معدة له فان الله تعالى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى ليدل غيره على ما عنده من المدركات
تتعين صوت من الاصوات المعروضة للحروف لواحد واحد منها بحسب تركيبات تلك
الاصوات على وجوه مختلفة وانحاء شتى واما هذا التعيين فانما علم بسبب قران الاحوال
وكان هذا فى اول الحال فى الامور الضرورية من احوال التعيش ثم هلم جرا بطول الزمان
فى جميع المعانى المتعلقة حتى صار طريق الالفاظ طريقة معهودة متعارفة فى الافادة
والاستفادة فتشعبت الطوائف وتفننت الامم بحسب اختلاف طباعهم وتخالف آلاتهم
بسبب اختلاف امزجتهم باختلاف بقاعهم فى تقطيعات الحروف ومخارجها وتركيباتها
بانواع شتى وتعيينها لانواع المعانى فلذلك اختلف الامم فى اللغات وحروفها وتركيبها

ثم شرعوا بعد ذلك في الاستحسانات من رعاية الحكم والنكت في الاوضاع وطلب الخفة
في الالفاظ وسلاستها وعذوبتها وطرح المؤنات ورفع الالتباسات التي كانت في لغة الاوائل
وغير ذلك من الامور الاستحسانية فوضعوا اللغة العربية باوضاع متقنة واعتبارات عربية
وحكم لطيفة ونكت شريفة ولذلك كانت اظهرها تبيانا وابينها اتقانا واعجبها شانا
وكفاك شاهدا في ذلك كثرة ارباب البلاغة وفرسان طراد ميدانها الراسخين في حدق البيان
في هذه اللغة الغريبة الشان البديعة البرهان حتى بلغ امرهم الى تعليق قصايدهم التي كانوا
يسجدونها برهة من الزمان لقربها في البلاغة الى حد يعجز عنه الانسان ولو لم يضعها يد اعجاز
لكانت مسجودة الى الآن فيما بين اهل الحجاز فقل لي في اي لغة وقع مثل ذلك وكلام رب العزة
لم يكتس تلك الطلاوة ولا استودع تلك الحلاوة ولا اغدقت اسافله ولا اثمرت اعاليه
وما كان يعلو ولا يعلى الا في الانصباب في تلك القوالب والانسكاب على تلك الاساليب
ولذلك دونوا في هذه اللغة علوما كثيرة حتى ارتقى في الاستقرا الى تسعة وعشرين فنا
واطنبوا الكلام في بيان احكامها ومتفرعاتها وصنفوا فيها كتبا بحيث لا تحصى كثرة وكل ذلك
يدل على جودة هذه اللغة وحسنها هذا ثم ان طريقة الالفاظ لم يف الا بالحاضرين
وقد مست حاجة اخرى الى اطلاع الغايبين والذين سيوجدون في الازمنة الآتية على الامور
المعلومة لينتفعوا بها ولينضم اليها ما تقتضيه ضمايرهم فتكمل الحكم والمصلحة اذ اكثر الامور
والصناعات انما كملت بتلاحق الافكار فاحتيج الى ضرب آخر من آلة الاعلام لاعلمهم فلزم
اعتبار اشكال الكتابة للحروف لاجل الدلالة على ما في النفس لكن بتوسط الالفاظ وان امكن ان تدل بها

عليه بلا توسطها كما لو جعل للجواهر نقش وللعرض نقش آخر وهكذا الان تعقل المعاني
فلما ينفك عن تخيل الالفاظ لكثرة الاعتياد بفهمها منها حتى كان المفكر في المعاني المخزونة
في قلبه يناجي نفسه بالفاظ متخيلة ولهذه العلاقة التي بين المعاني كانها لا تعقل من الاشياء
الا بتوسطها فلا جرم جعل الدوال الاخر للالفاظ لا لانفس المعاني فوضع للحروف اشكال
وركبت تركيبها ليدل على لفظ لفظ مركب من حروف تركيبا شتى ووضع نقوش اخر
ايضا ليدل على انواع الكيفيات المسموعة العارضة للحروف عند تركيبها وهي النقوش
الدالة على انواع الحركات والسكون وغير ذلك من الشدة والمدة وما قيل انه لو وضع
نقوش الكتابة لانفس المعاني لكان الانسان مستوايا بان يحفظ الدلايل على ما في النفس الفاظا
ونقوشا ففي ذلك مشقة عظيمة فلا يتوجيه عن التكلف وفيما ذكرنا غنى عن ذلك
واذا تمهد هذا فنقول لما اختلف الحروف ومخارجها باختلاف الامم والطوايف احتيج
اولا الى معرفة لسان العرب الى بيان الحروف العربية بحسب كيفياتها وكيفياتها في المخارج وضع
فمن يعرف منه عدد الحروف العربية واقسامها بحسب المخارج وكيفية حدوثها عن مخرج
يخرج وغير ذلك من الاحوال العارضة لها بحسب المخارج وهذا الفن هو علم مخارج الحروف وموضوعه
بسايط الحروف العربية من حيث كيفياتها وكيفياتها بحسب مخارجها ومباديه بعضها بديهي وبعضها
استقرائي وله استمداد من العلم الطبيعي وعلم التشريح وغرضه تحصيل ملكة ايراد تلك الحروف
في المخارج على ما هي عليه في لسان العرب وغايته الاحتراز عن الخطا في تلفظ كلام العرب بحسب
مخارج حروفه ثم ان واضع لغة العرب ركب من تلك الحروف الفاظا متخالفة ووضعها

باوضاع مختلفة وانحاء شتى وراعى فى وضعها نكتا عربية ودقايق حجة فوضع جواهر مفردات
الالفاظ المفردات المعانى وضعا شخصيا اما ان يكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا كالاعلام
الشخصية والجنسية او يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كالمضمرات والموصولات واسما
الاشارات واسما الافعال وعامة الافعال والحروف وبعض الظروف كاين وحيث وغيرها
مما تتضمن معنى الحرف او يكون الوضع عاما والموضوع له عاما كعامة النكرات وجعل تارة لمعنى واحد
جواهر متعددة كالالفاظ المترادفة وجعل اخرى لمعان متعددة جوهرا اما برعاية المناسبة
بين المعانى كالمنقول اولا كالمشترك ثم اخرج عن بعض تلك الجواهر الموضوعة الفاظا اخر
على هيئات مختلفة ووضع انواعا تلك الهيئات لانواع من المعانى على الوجوه الثلثة المذكورة
وجعل تارة ايضا هيئة واحدة بالنوع لانواع متعددة من المعانى وجعل ايضا هيآت
كثيرة لنوع واحد من المعانى واخرج عن جوهر لفظا باحدى هيئة من الهيآت الدالة عليه
وعن جوهر آخر باخرى منها وجعل تارة واحدا واحدا من الهيآت المشتركة فى الدلالة على نوع
واحد من المعانى مختصا بواحد واحد من انواع الالفاظ الخارجة تلك الهيآت عنها وفى ضمن
اوضاع انواع تلك الهيآت وضع كل واحد واحد من الهيآت الجزئية العارضة لكل لفظ
لفظ خارج عن كل جوهر جوهر لفرد فرد من نوع نوع من المعانى بالوضع الذى هو وضع نوع الالفاظ
بملاحظة العنوان الكلى لها وهو هنا مفهوم انواع الهيآت الملحوظة على وجه كلى اجمالى
بلا ملاحظة اختصاصها بمادة دون مادة فلو وجد مواد جزئية مدل على كل منها وضع له نوع
من انواع الهيآت مع ان تلك المواد غير ملتفتة بهذا النوع من الهيآت لدرج اصلها

ان امكن

ان امكن والا فيحكم بان نوع تلك الهيئة العارضة لتلك المواد الجزئية موضوع ايضا لذلك نوع
النوع الاول فيكون تينك الهيئتين مترادفتين ثم انه لما اخرج هيآت كثيرة من جوهر
واحد فوضعها بالنوع لانواع المعانى كذلك اخرج عامة المفردات عن هيآتها الاصلية الى هيآت
مختلفة بعضها واجب وبعضها جائز لاعراض اكثرها طلب الخفة على قياس مظروفاتهم وقس
على ما ذكر سايرالاعتبارات التى روعيت فى الوضع واذا كان حال الوضع على ما ذكرناه
فاحتيج الى قوانين يبين كيفية الوضع واعتباراته ولم يدون الى الان كتاب جامع لتلك
القوانين وفى نيتى ان ادونه ان شاء الله تعالى والى علم آخر يبين مدلولات جواهر خصوصيات
الالفاظ وهيآتها الجزئية وخصوصيات ما خرج عنها الصيغ الموضوعة بالوضع النوعى
وانها على اى هيئة وعلى اى معنى ان كانت الصيغ التى لها معان متعددة والمتكفل بهذا
علم اللغة الباحث عن مدلولات جواهر المفردات وهيآتها الجزئية التى وضعت تلك الجواهر
بها لتلك المدلولات بالوضع الشخصى وعن كل جوهر جوهر وهيآته الجزئية على وجه جزئى وعن معانيها
الموضوع لها بالوضع الشخصى والى علم آخر يعرف منه كيفية الخروج والمناسبة بين الخارج والخارج
ومخرج بعض الخارج اذ ربما يخفى الاصل بحيث يحتاج فى بيانه الى استدلالات كثيرة وهو علم الاشتقاق
الباحث عما ذكر والى علم آخر يعلم منه انواع المفردات الموضوعة بالوضع النوعى ومدلولاتها
والهيآت الاصلية لعامة المفردات والهيآت التغييرية وكيفية تغيراتها عن هيآتها الاصلية
على الوجه الكلى بالمقاييس الكلية وهو علم الصرف فهذه العلوم الثلثة يبحث فى كل منها عن المفردات
بحيثيات مختلفة فعلم اللغة علم باحث عن جواهر خصوصيات المفردات من حيث انها معينة لمعانى

باوضاعها الشخصية ومن حيث هيآتها الاصليه وهيآتها الطارية المختلفه المتعينه
ومعانى تلك الهيآت الطارية من جهة وضعها الشخصى على وجه جزئى فوضه تحصيل ملكة
الاستحضار فى تلك المذكورات وغايته صيانة اللسان عن الخطأ فى معانى الجواهر وهيآتها المتعلقه
بجوهر جوهر فرد افرادا ومسائله القضايا التى يحكم فيها بان مدلول هذا اللفظ كذا وهيئته كذا ومباديه
مقدمات مستنبطة من مواضع استعمالات العرب وعلم الاشتقاق علم يبحث فيه عن المفردات على الوجه الكلى
من حيث انتساب بعضها الى البعض بالاصالة والنوعية بحسب جوهرها وغرضه تحصيل ملكة نسبة البعض
بجوهره الى البعض على وجه الصواب وغايته الصيانة عن الخطأ فى الانتساب لئلا يقع الخبط فى الكلام
لفظا ومعنى من هذه الجهة ومباديه كثيرة لكنها مشتركة فى امر واحد هو المبدأ القريب وهو
ظهور حروف الاصول على ما يقتضيه قواعد اللغه وكيفية الاستعمال وعلم الصرف علم يبحث فيه
عن المفردات على الوجه الكلى بالمقاييس الكليه من حيث معانيها الموضوعة اى لها بالنوع ومن حيث هيآتها
النوعيه الاصلية وهيآتها العارضة وكيفية تغيراتها عن تلك الهيآت الاصلية الى تلك الهيآت
العارضة سواء كان التغير لها عند افرادها او البقاء بها بمفرد آخر دالة تلك الهيآت الطارية
على معنى افرادى لا على معنى تركيبى وبعض المسائل مشترك بين الصرف والاشتقاق كمسئلة القلب
المكانى والحرفى والابدال والحذف وضبط الصيغ الاصليه للمفردات مطلقا مشتقة كانت
او جامدة على الوجه الكلى لانه يبحث عن تلك الامور فى الصرف لضبط الهيآت الاصلية
ليرجع الهيآت التغيريه الى اصولها ولانه يحتاج الى ضبط اصول الصيغ فى اكثر التصاريف
وفى علم الاشتقاق لارجاع المشتقات الى ما يشتق منه على وجه الصواب والغرض من الصرف تحصيل ملكة

نعرف

نعرف بها معنى اى مفرد كان من الموضوعات بالنوع وهيئته الاصليه والعارضة وكيفيه تغير
اى مفرد كان وكيفيه ارجاعه الى اصله وغايته الاحتراز عن الخطأ من تلك الجهات ومباديه
مقدمات مستنبطة من تتبع استعمالات العرب ثم اللغه العربيه بطول العهد وتقادم الزمان
اختلط بها اللغات المولدة والمعربات وحدثت فيها الاغلاط العامية فاحتيج الى علم آخر
نعرف منه تمييز المولدة والمعرب والاغلاط عن اللغات الاصليه وموضع هذا العلم ومباديه
وغرضه وغايته مما يظهر بادنى تأمل هذا ثم ان واضع لغة العرب ركب بعض المفردات
الموضوعه مع بعضها بانحاء مختلفة واطوار شتى ووضع وضعا نوعيا بان يكون الوضع
عاما والموضوع له خاصا كل نوع نوع من انواع الهيئات الحاصلة من التركيب لنوع نوع من المعانى
التركيبيه النسبيه جريا على مجازاة الطبع اما على سبيل الاشتراك او الانفراد فى اللفظ
او فى المعنى على قياس ما مر فى وضع المفردات فاحتيج الى علم آخر نضبط به تلك الهيآت
ونعرف منه معانيها وسائر احوالها الخاصة بها وهو علم النحو وهو علم بحث فيه عن المركبات
من حيث دلالتها على المعانى الوضعية الاصليه وغرضه تحصيل ملكة نقتدر بها على اى تركيب
يراد فيما بين المفردات على موافقه الوضع ونفهم معنى اى مركب كان وغايته الاحتراز عن الخطأ
فى الفاظ العرب من جهة اصل التركيب الدال على اصل المعنى ومباديه المقدمات الحاصلة من تتبع
الالفاظ المركبة فى مواضع الاستعمالات وموضوعه المفردات ايضا لكن من حيث تركيبها مع غيرها
والادوات لكونها روابط التركيب يبحث عنها فى النحو على وجه المبدأية لان البحث عنها اصالة
من وظيفه اللغه فلذا اوردنا فيها وبعض المركبات باعتبار ان هيآتها كهيآت المفردات لانها دالة

على معانٍ شبيهة بالمعاني المفردة بحث في الصرف كالنفي والجحد والمؤكد بنون التاكيد
واستلزام ذلك وبحث عنها ايضا في النحو لانها مركبات في الحقيقة فالمسايل المتعلقة بها
مشتركة بين الصرف والنحو على وجه المبدأية كبحث التذكير والتانيث والجمع والتثنية
واستلزام ذلك وبهذا تبين ان الاخلاط بين مسايل الفنين ثم ان اللغة العربية ربما تقع فيها
اختلاف بحسب قوم قوم من جهة جواهرها واشتقاقها وهياتها الصرفية والنحوية فاحتيج
الى فن آخر يبحث عن مواضع الاختلاف تسعين بالتقدم منها وهذا الفن فرع للفنون السابقة
وتعريفه وموضوعه ومباديه وغرضه وغايته تعرف بالمقايسة على اصولها وهذه العلوم
المذكورة الى ههنا يعرف بها جواهر الفاظ العرب وهياتها المفردة وتركيباتها ومعانيها
الاصلية الوضعية فيصح الكلم باللسان العربي في تأدية تلك المعاني على وجه الصحة لمن اتقن قواعد
هذه العلوم وضبطها على وجه الكمال ثم قد يتفاوت مقامات المحاورة لتأدية اصل المعنى
بحسب تفاوت الاحوال والازمان والطوائف والاديان والامزجة والبلدان والاشخاص والانسان
وغير ذلك مما يكاد ان يحصى كثرة وبسبب ذلك التفاوت يتفاوت ايرادات التراكيب من حيث
دلالتها على المعاني الاصلية دلالة مطابقية ومن حيث اصول التراكيب انفسها مثلا المحاورة
في مقام التعزية تقتضي افادة المعاني التي لا تناسب مقام التهنئة وكذا عكسه وكذا المحاورة
مع العرب بعض افادة معانٍ لا تناسب المحاورة مع العجم وانصار ربما يكون لخصوص تركيب
من التراكيب مناسبة لمقام المحاورة لا لتركيب آخر غيره مما في معناه فاحتيج الى علم يعرف منه
مواد المحاورة المناسبة لمقام مقام وهو علم المحاورة وهو علم يحصل منه ملكة ايراد كلام مناسب للمقام

مرحبه

من جهة معانيها الوضعية او من جهة تركيبه الخاص وغرضه تحصيل تلك الملكة وفائدته الاحتراز
عن الخطا في تطبيق الكلام على مقتضى المقام من جهة معانيه الاصلية ومن جهة خصوص وذات التركيب
نفسه ومن مبادية معرفة احوال الطوائف وبلدانهم ورسومهم وعاداتهم وسائر اشخاصهم وانسانهم
ولاجل ذلك عد علم التواريخ جزءا من هذا العلم وبعض مباديه ماخوذ من الحكمة العملية وبعضها
من علم الخطابة المذكورة في المنطق وبعضها بديهي يعرف بالذوق والوجدان وبعضها يحصل
من تتبع كلام المحاضرين ثم من جملة المركبات الموضوعة مركب يصح السكوت عليه ويسمى كلاما وهو
موضوع للنسبة التامة ولا نحا شتى واختلافات وقع ولكل منها معنى وضعي تفهم العالم بوضعه
عند القاء المتكلم اياه سواء قصده منه اولم يقصد وجميع تلك المعاني مبين في النحو ثم قد يقصد
من تلك الهيات المتخالفة العارضة للكلام افادة معانٍ متناسبة لمعانيها الموضوع لها
بحسب اقتضاء مقام المحاورة قصد تلك المعاني بتوسط المعاني الوضعية للهيات المختلفة
في ضمن افادة المعاني الاصلية الوضعية للكلام المقصود افادتها قصدا اصليا فيكون ارادة
افادة مثل هذه المعاني باقتضاء المقام سببا لايراد تركيب خاص وهيئة خاصة
اذ المعنى الذي يقتضيه مقام المحاورة لا يحصل الا بهذه الهيئة الخاصة لمناسبة معناها
ذلك المعنى لا معنى غيرها من الهيات فلا يمكن ارادته الا بها فتحارى في تأدية اصل المعنى المراد
افادته اصالة ايراد الكلام في زي تلك الهيئة الخاصة لافادة ذلك المعنى الزايد الذي اقتضى
مقام المحاورة افادته في ضمن افادة اصل المعنى للكلام فيكون قصد ذلك المعنى الزايد مرجحا
لايراد الكلام على هيئة الخاصة دون سايرالهيات والمعاني الوضعية لخصوص تلك الهيئة الخاصة

انما تقصد للتوصل الى تلك المعانى الزائدة وليست مقصودة بالافادة اصالة لان اصل المعنى
وهو ثبوت شئ لشئ او نفيه عنه يمكن ان تأتى باى طريق كان ويكفى فى افادته اية هيئة كانت
بلا اختصاص خصوص هيئة دون هيئة بها والبلاغة تطبيق الكلام على تلك المقتضيات الدالة
على ذلك المعنى الزايد المناسب للمقام فورود الكلام من البلغاء على خصوص هيئة هيئة ليس الا لامر
زايد على اصل المعنى مناسب لمعانى خصوصيات تلك المقتضيات مقصودا افادته بها بضرب من الدلالة
العقلية لاقتضاء المقام افادتها بتلك الدلالة فاحتيج الى علم يضبط المقتضيات الممكن طريانها
على الكلام والمرجحات المناسبة لها ويبين مرجح كل هيئة هيئة وهو علم المعانى وهو علم باحث عن الكلام
من حيث انه يقصد بها تأتى معان زائدة بنوع من الدلالة العقلية وغرضه تحصيل ملكة ايراد
الكلام وتطبيق الوارد منه على هيئة يقتضيها المقام وغايته الاحتراز عن الخطاء فيما ذكر من
الكلام من الحيثية المذكورة ومباديه مقدمات حاصلة من تتبع تراكيب البلغاء فى مقامات خاصة
فليضبط المقتضيات الممكن طريانها على الكلام ضبطا اجماليا فنقول عوض المقتضيات للكلام باعتبار
نفسه مطلقا او باعتبار نفس خصوص احد نوعيه او باعتبار اجزائه ركنا كان او متعلقا آخر
اما المقتضيات العارضة لمطلق الكلام كفصله عما قبله او وصله به وجعله مذكورا او مطويا
وايراده خبريا او انشائيا او شرطيا او حاليا او اسميا او فعليا او ظرفيا وايراد اداة التاكيد
معه او خلوه عنها فان اداة التاكيد ربما تقصد منها معان يصح اعتبارها فى كل من الاخبار والانشاء
كاظهار الاهتمام بالقاء الكلام مثلا فى قوله تعالى رب انى وضعتها انثى مع ان هذا الكلام
التحزن فايراد اداة التاكيد وتركه مما يعرض لمطلق الكلام ايضا وكونه بضمير الفصل او عدمه

وقصره

وقصره او لا قصره ثم قصره بطريق خاص خاص واما المقتضيات العارضة باعتبار نفس
خصوص نوعه الخبرى فايراد المعنى الخبرى فى صورة الانشاء وعطف الكلام الخبرى على الانشائى
واما المقتضيات العارضة باعتبار نفس خصوص نوعه الانشائى فايراد المعنى الانشائى فى صورة
الخبرى وعطف الكلام الانشائى على الخبرى وجعله فى صدر الكلام وكونه استفهاميا او امريا
او تمنيا او ترجيا او اداء او نهيا بايراده بانواع اداته تلك الجمل المذكورة وغير ذلك من سايير
المقتضيات التى ذكرت فى باب الانشاء واما المقتضيات العارضة باعتبار كل من ركنى مطلق الكلام
وسايير متعلقاته فكالحذف او الاثبات والتعريف والاضمار والعلمية والموصولية وكونه
اسم اشارة والتعريف باللام او بالاضافة والترصيف والتاكيد والبيان والبدل والعطف
والتنكير والتاخير وكونه اسما او فعلا والتقييد او تركه والتخصيص وكونه مفردا او جملة
وكون الجملة فعلية او اسمية او شرطية او ظرفية وترك الفعل او اثباته وكون الحال منتقلة
او مؤكدة وايراد التميز او تركه وكالمقتضيات التى يحصل باختلاف الادوات فان اختلافها
يوجب اختلاف المقتضيات ايضا وغير ذلك من المقتضيات الجزئية التى لا تدخل تحت الضبط
كابدال لفظ بدل لفظ آخر امرادف له او مساو فى تأدية اصل المعنى وامثال ذلك
وهذا النوع الثالث من المقتضيات يعرض بعضه للكلام بحسب اركانه وسايير متعلقاته جميعا ويعرض
بعضه له باعتبار بعض تلك الامور وجميع الانواع الثلثة من المقتضيات اما على خواص الكلام
على مقتضى الظاهر او على خواصه على خلافه وتمام التفصيل يعرف فى فنه فانه جعل فيه لكل منها بابا
على حدة وبين فيه مرجحات هيئة هيئة تماما شهر واظهر لان تمام مرجحات المقتضيات لا يعلمه الا علام السر

والخفيات وان امكن ان يضبط الهيآت التركيبية نوع ضبط ثم لضبط تلك الدلالات
العقلية المفادة بها تلك المعاني الزائدة ومعرفة احوالها احتيج الى علم يضبط به انواع
الدلالات العقلية ويعلم منه احوالها وهو علم البيان وهو علم باحث عن الكلام ايضا الا انه من جهة
كيفية الدلالات العقلية المختلفة بالوضوح والخفا المعتبر فيه وغرضه تحصيل ملكة الافادة
بالدلالة العقلية وفهم المدلولات بها وغاية الاحتراز عن الخطا في طرق الدلالة العقلية
وبعض مباديه مقدمات حاصلة من تتبع كلمات البلغا وبعضها وجدانية ذوقية وكذا الحال
في مبادي المعاني بل في اكثر العلوم العربية واعلم ان الاحتياج الى علم البيان لمعرفة طرق الدلالات
العقلية حتى يميز الخفا عن الوضوح في تلك الطرق ليحترز عن الدلالة الخفية خفاء يوجب التعقيد
المعنوي والخلل في الانتقال لكن قد تقصد في بعض المواضع بسبب من الاسباب خفا المدلولات
بحيث تؤدي الى التعقيد المعنوي وصعوبة الانتقال لكن لا على وجه يخرج عنه الذوق بالكلية
حتى ينتهي الى درجة امتناع الانتقال او كونه مردودا عند الاذكان الوقادة المستقيم فاحتيج
الى علم يبحث عن امثال تلك الدلالات ثم المدلولات فيها قد يكون الفاظا وحروفا دالة على معان
اخر مقصودة والباحث عن دلالات امثال تلك المدلولات علم المعمى وقد لا يكون كذلك
بل يكون تارة ذوات الالفاظ والحروف بلا قصد دلالتها على معان اخر ويكون اخرى
ذوات الاشيا الاخر والباحث عن دلالات امثال تلك المدلولات هو علم اللغز وعلم من هذا
ان الكلام الواحد يمكن ان يكون لغزا ومعمى باعتبارين كما اذا كان المدلول فيه الفاظا وحروفا
فانه اذا قصد بها معان اخر يكون معمى واذا قصد ذواتها فقط بلا قصد دلالتها على معان اخر

لكون لغزا كما في هذه الابيات الفارسية • اى حكيمى كه زكلك تو اكر نقطه افتد
بررخ عجله نشينان فلك خال شود • چيست آن نام كه بر حرف نخستش الفى • كر زياده كنى اخسرودين واشود
كر فصيحى بخرد باقى آن نام بزرك • بزبان بركزراند سقين لال شود • وكما في هذين البيتين
چار حرفست نام مطلوبى • كه تمناى اهل عالم كشت • هست چارى چنان عجب كه ازو
دو اكر بفكنى بماند هشت • فان في الاول قصد اسم جلال وفي الثاني قصد اسم بهشت فان قصد
فيهما دلالة هذين اللفظين على مفهومهما ايضا كانا من قبيل المعمى وان لم يقصد كانا
من قبيل اللغز الا ان هذين الاعتبارين لا تتصوران في جميع صور ما يقصد فيه الالفاظ
والحروف اذ كثيرا ما يكون فيها قرينة ناصة او ظاهرة على تعيين احدهما واكثر مبادي
هذين العلمين ماخوذة من تتبع كلام الملغزين والمعمين وبعضها امور تخيلية يعرف بالذوق
وجميع مسائلهما منوط بالمناسبة بين المدلولات والدلالات الخفية الدلالات على وجه يقبلها الطبع
السليم والوجدان المستقيم واما موضوعهما وتعريفهما فقد علم من التقرير واما غرضهما
وغايتهما فلعلك يمكنك ان تعرفهما بالقياس على العلوم السابقة وهذان العلمان كانهما من لواحق
علمي البيان والبديع ثم الالايق بشان الالفاظ بعد كونها تامة في افادة المعاني الزائدة ورعاية
دلالتها عليها وتحليتها بسببهما بالحسن الذاتي ان لا تعرض في معرض الافادة الا محلاة بالحلى الحسنة
صناعة رضيا اذ لا يليق بشان المحترمات الحسنا ان تتحلى بالالبسة الشوها وان قالوا في مقام المبالغة
حسن خداداد راحاجة مكحل نيست لان محط النظر اولا هو الحسن الصوري العرضي واذا كانت النظر
الحسنا عاريه عنه ربما يحج عنها في اول النظرة فلا يحصل الاطلاع على الحسن الذاتي فلا بد ان يشغل

108 b

بالحسن الصورى العرضى حتى يمكن النفس من اعمال آلة الادراك للحسن المعنوى الذاتى
وهى الذوق فاحتيج الى فن يضبط المحسنات الصورية العرضية ويبحث عن احوالها وهو
فن البديع وهو علم باحث عن الكلام ايضا لكن من حيث انه كيف يحلى بالحسن العرضى وغرضه
تحصيل ملكة تحلية الكلام بالمحسنات العرضية وغاية الاحتراز عن الخطأ فى تحليته ومباديه
تحصل من تتبع الخطب والرسائل والاشعار المحلية بالمصنعات البديعية ثم الكلام الجامع
بين جهتى الحسن الذاتى والعرضى لكونه كالجوهر الغالية الاثمان التى حك لها الاحجار
محل ازدياده تاثيره وحسن حفظه فى الاذهان للاستطراق اليه النسيان فلابد ان يراعى معه
ما يبسط السامعين ونشاطهم زيادة طرب لتكون له فضل تاثير فى القلب وزيادة تمكن
فى النفس فيحفظه الحافظة وهو انما يحصل بالتقاعات متناسبة وباعجاز متشابهة
ايراد الالفاظ عليها لان الالفاظ تقرع الاذان قرعا متناسبا ويعب عند المغب
على تناسب طبيعى مؤثر فى النفس فيميل اليه النفس فينضبط فى الخيال وتتمكن معانيها
فى النفس وتتم تاثيرها فى القلب تاثيرا بليغا بحيث لا تمحى اثرها بل نفسها برهة من الزمان
فاحتيج الى علمين آخرين باحثين عن الايقاع وتناسب اعجاز معروض ذلك الايقاع المعتبرين
فى اشعار العرب والباحث عن الايقاع هو علم العروض وهو علم بحث عن الكلام من حيث انه
معروض انواع الايقاعات المتناسبة المعتبرة عند العرب والغرض منه تحصيل ملكة
الكلام على واحد من تلك الايقاعات المتناسبة المعتبرة عند العرب وغاية الاحتراز
عن الخطأ فى ايراد الكلام عليه ومباديه مقدمات حاصلة من تتبع اشعار العرب والباحث

ع ١٤ س

عن تناسب اعجاز معروض تلك الايقاعات هو علم القافية وهو علم بحث عنه من جهة
تناسب اعجازه وغرضه تحصيل ملكة ايراد الكلام الايقاعى على اعجاز متناسبة معتبرة عند العرب
وغاية الاحتراز عن الخطأ فى ايراد الاعجاز ومباديه مقدمات حاصلة من تتبع اعجاز اشعار العرب
وهذه العلوم المذكورة اى اصول العلوم العربية الا قليل منها اشير اليه ولك ان تجعل
علم مخارج الحروف وعلم المحاضرة من الفروع فتدبر ثم الكلام بعد عروض الايقاع وتناسب
الاعجاز اعتبر فيه احوال آخر من حيث هو معروض الايقاع وتناسب الاعجاز فاحتيج الى علم آخر
باحث عن تلك الاحوال وهو علم قرض الشعر وهو علم باحث عن الكلام من حيث انه معروض
للاحوال التى تعرض له من حيث انه شعر من الحسن والقبح والجواز والامتناع وغير ذلك من الاحوال
العارضة للكلام من حيث انه شعر وهى احوال خاصة معلومة عند ارباب الشعر وغرضه تحصيل
ملكة ايراد الشعر على تلك الاحوال الخاصة وغاية الاحتراز عن الخطأ فى ذلك الايراد
ومباديه مقدمات حاصلة من تتبع اشعار العرب ثم الكلام الشعرى من حيث انه شعر
لابد له من مقدمات تخييلية يحصل منها الترغيب والترهيب على ما هو الغرض من الشعر وايضا
يختلف تلك المقدمات التخييلية بحسب قوم قوم وليس فى وسع كل احد ان يقف عليها ويميزها
بحسب الاقوام فاحتيج الى فن آخر يضبط تلك المقدمات ضبطا كليا اجماليا ويميزها بما يناسب كل قوم
وموضوع ذلك العلم هو الشعر من حيث مقدماته المتناسبة ومباديه يحصل من تتبع مطالب
الناس بحسب قوم قوم والغرض منه تحصيل ملكة ايراد الكلام الشعرى على مواد متناسبة
وغاية الاحتراز عن الخطأ فيها واما تعريفه فغنى عن البيان لظهوره من التقرير ثم الكلام

105 b

من حيث انه تعرض له احوال مخصوصة فاحتيج الى فن آخر يضبط به تلك الاحوال
وهو علم الانشاء وهو علم يبحث عن المنثور من حيث انه منثور وموضوعه ظاهر وغرضه
تحصيل ملكة يقتدر به على ايراد الكلام بالنثر على ما هو المعتبر فيه عند العرب وغايته الاحتراز
عن الخطأ في ذلك الايراد ومباديه مأخوذة من تتبع خطبهم ورسايلهم بل الاستمداد
من جميع العلوم خصوصا الحكمة العملية والعلوم الشرعية وسير الكمل ووصايا العقلاء وغير ذلك
ثم الالسنة تختلف فيه الحال بحسب اختلاف الامثال المستعملة فيها فلا بد ان يعلم الامثال
العربية بخصوص الفاظها وهيآتها وموردها وسبب ورودها وقايلها وزمانها ومكانها
حتى لا يقع الخطأ فيها اذا استعمل في مضاربها فان الامثال اشد ما يحتاج اليه الشاعر والمنشي
لان الكلام يكتسي بها زيادة حسن فاحتيج الى علم باحث عن الامثال من تلك الوجوه المذكورة
وهو علم الامثال ومباديه مقدمات حاصلة بالتواتر من الثقات في لغة العرب واما موضوعه
وغرضه وغايته فما يمكن ان يعلم مما ذكر ثم لكل طايفة طايفة من العرب شعر أ مشهورون
وطرق اعلام والقاب وكنى وانساب واحوال جارية عليهم بحسب كلا منها ايراد نوع من المعاني
في اشعارهم ولا يعلم تلك المعاني حق المعرفة الا بمعرفة تلك الاحوال وايضا لكل طايفة منهم
اماكن مخصوصة ومواضع مشهورة وعادات مألوفة ورسوم مخصوصة وغير ذلك من الامور
الخاصة بكل قوم فقوم المورد في اشعارهم وخطبهم ورسايلهم فاحتيج الى فن آخر يضبط آ
تلك الامور المذكورة وهو علم برأسه صنف فيه الاصمعي وابو عبيدة كتبا كثيرة والكثير
عند الخليفة هارون الرشيد كان بسبب هذا العلم وموضوعه اشعار العرب من حيث

لسان العرب

ومباديه

ومباديه مأخوذة من الاستقراء والتواتر من الثقات وغرضه تحصيل ملكة ضبط
تلك الامور المذكورة وغايته الاحتراز عن الخطأ فيها ثم لكل طايفة منهم الفاظ خاصة
متعارفة فيما بينهم مستعملة في المعاني لا بطريق الوضع الاصلي بل بطريق النقل او التشبيه
او الاستعارة او المجاز او الكناية فاحتيج الى فن آخر يعلم منه تلك المذكورات ويضبط آ
ولها ايضا في هذا الفن كتب كثيرة ومباديه استقرايية وموضوعه وغرضه وغايته مما لا يخفى
على الفطن ثم ان الفاظ العرب قد يوجد فيها ما يخالف قواعد العلوم السابقة بحسب الظاهر
بحيث لا تيسر ادراجه فيها مجرد معرفة تلك القواعد السابقة فاحتيج الى فن آخر يعرف منه تطبيق
ما يخالف منها على القواعد العربية وادراجها فيها وهو علم الاعاجي والاغلوطات وصاحب الكشاف
قد صنف في هذا العلم كتابا وسما بالاعاجي وهو علم يبحث عن الالفاظ المخالفة لقواعد العربية
بحسب الظاهر من حيث تطبيقها عليها وموضوعه ظاهر ومباديه مأخوذة من العلوم السابقة
وغرضه تحصيل ملكة تطبيق الالفاظ التي ترآى بحسب الظاهر مخالفة لقواعد العرب وغايته
حفظ القواعد العربية عن طريق الاختلال ثم ان الكلام من حيث انه يلقى الى الغايب بعرض له
اعتبارات واحوال اخر بحسب ذاته وبحسب نقوشه وما نقش فيه لا من جهة اصل نقشه وخطه
بل من جهة اخرى عرفها المتأخرون فاحتيج الى فن آخر يعرف منه هذه الاحوال وهو علم الانشاء
ولم نر ذكره في كتب مستقلة فليعوزه من يشاء وتعريف هذا العلم وموضوعه وغايته
وغرضه يمكنك ان تستخرجها بالقياس الى الفنون السابقة ومباديه فاكثرها بديهية وبعضها
امور استحسانية تأدبية وله استمداد ايضا من الحكمة العملية ثم لما ذكرنا في صدر الرسالة من ان الالفاظ

وهذا لا يفي آلية الاعلام والاستعلام بل لابد من دوال اخر بالنسبة الى الغائبين
فوضع نقوش الخطوط الدالة على الالفاظ الدالة على المعاني احتيج الى تتبع احوال النقوش الدالة
على الالفاظ العربية من حيث انها دالة فدون فيها ستة علوم الاول علم يعرف منه كيفية ان نقش
صور الحروف البسائط واصول نقوشها وتميز بعضها عن بعض حق التميز وسبب اختيار تلك الصور الشاهد
من الاستقامة والنقوشات المتنوعة واكثر استمداد هذا الفن من الهندسة والثاني علم يعرف منه
حسب الانية واللمية ترتيب حروف التهجي في الكتابة بهذا الترتيب المعهود فيما بيننا واشتراك
بعضها ببعض في صورة الخط وازالة التباسها بالنقط واختلاف تلك النقط لكونها تحتانية
في البعض وفوقانية في الاخر وموحدة او مثناة او مثلثة وغير ذلك مما تعلق بهذا
كترجيح صورة معينة من تلك الصور الشاهدة العلوية لحرف حرف ولابن جني والخزرجي
كثيرة في هذا الفن والثالث علم يعرف منه تحسين تلك النقوش وما تعلق به من ادوات الكتابة
وكيفية اتخاذها وتميز جيدها عن رديها والمشهور من خط صنفوا في هذا العلم كتبا كثيرة
رسالة لطيفة في هذا الفن لياقوت المستعصمي بين فيه طريقة الجادة ومبنى هذا الفن
الاستحسانات الناشية من مقتضى طباع طائفة طائفة وشخص شخص بحسب الالف والعادة والمزاج
وغير ذلك مما تؤثر في اختلاف الناس في استحسان الصور واستقباحها ولذلك تراهم يختلفون
في اختيار اصل اشكال الحروف كما يختلفون في الحروف واللغات نفسها وهذا العلم يتنوع بحسب قوم قوم
او شخص شخص في استحسانات اشكال الخطوط والرابع علم بحث فيه عن كيفية تولد فروع الخطوط المستنبطة
عن اصولها بالاختصار والزيادة وغير ذلك من انواع التغيرات بحسب غرض غرض علم في فنه

وهذا

وهذا ان الخطاطين قد صنفوا فيه رسائل كثيرة فلتطلب التفاصيل منها والخامس
علم بحث فيه عن مطلق التركيب بين اشكال بسائط الحروف العربية ليدل به على الالفاظ
والموضوعات والاغراض والغايات في هذه العلوم ظاهرة ولهذا لم نذكرها واما مباديها فامور
استحسانية يرجع كلها او جلها الى رعاية النسب الطبيعية في الاشكال فلها استمداد من الهندسيات
والسادس علم املاء الخط العربي وهو علم بحث بحسب الانية واللمية عن الاحوال العارضة لنقوش
الالفاظ العربية من جهة انها نقوش الالفاظ العربية بعد رعاية حال تركيب بسايط الحروف
مطلقا وهذا العلم في الحقيقة فرع للعلم السابق عليه ويتنوع بحسب تنوع انواع الخطوط
فان علم الاملاء في خط النسخ مخالف لعلم الاملاء في الخط الكوفي وقس على هذا وموضع هذا العلم
وغرضه وغايته مما لا حاجة الى بيانها لظهورها واما مباديه بحسب انيته مسايله فما يحصل بالتواتر
من واضع الخط العربي وتتبع الخطوط واما بحسب لميتها فمأخوذة من علم الاشتقاق والصرف ونحوهما
وهذه اي جملة العلوم الباحثة عن الالفاظ الموضوعة بحسب اللفظ والكتابة موافق عددها عدد الحروف
العربية والاحوال المبحوث عنها في كلها اي الاحوال الحاصلة لها بسبب اعتبار معتبر حتى لو قطع النظر
عن الاعتبار لم يكن تلك الاحوال ثابتة لها في نفسها اذ لا تقتضيها طبع الالفاظ بلا اعتبار معتبر
فيها فلذلك كان العربية من العلوم التي تتبدل بتبدل الالسنة بحسب الازمان واما العلوم الشرعية
فنقول لما كان تمدن الناس محتاجا الى قانون يتصالحون فيه ويتوقفون عليه ولا يخفى ان مقنن
مثل هذا القانون ليس الا من يكون جميع الاحوال بالنسبة اليه على السواء ويعلم ما يليق بجميع اشخاص الناس
في حيث هو جميع ليكون عدلا بالنسبة الى الجميع من حيث هو جميع وذلك هو الله الحكيم الخبير جميع دقائق

111 b

كلام سبق على قاعدة الفلسفة

وصفات الاسرار وتعلم ذلك القانون منه لايكن لعامة البشر الا بواسطة معلم مؤيد
من عند الله بالآيات الدالة على صدقه لان جناب الحق تعالى ان كون شريعته لكل وارد وذلك المعلم
لابد وان كون من نبي النوع وذا جهتين ليحصل المناسبة بين المفيد والمستفيد والتعلم من ذلك المعلم
لا كون الا بطريق الالفاظ ثم ذلك المعلم لا تيسر ان تعلم منه مشافهة بحسب عموم الازمان والاشخاص
فلابد من ضبط الالفاظ الدالة على المعاني القانونية ثم التصديق بوجود المقنن وتصديق المبلغ منه
فيما قاله وفهم المعاني القانونية من تلك الالفاظ المضبوطة على ما هو المراد مما لا يتيسر لعامة البشر الا بالتعلم
من اصحاب ذلك المبلغ او التابعين لهم وهذا التعلم ايضا لا يجري في عموم الاوقات وبالنسبة الى جميع اشخاص
الناس تشمر الاوائل لتدوين العلوم التي تحصل منها التصديق بوجود المقنن وصدق المبلغ
ويضبط بها الالفاظ القانونية وتعرف معانيها لبقى ذلك القانون الذي ستظم به امر المعاش
والمعاد الى ان شاء الله تعالى بقاءه فلا جرم انحصر العلوم المتعلقة بقانون التمدن المسماة بالعلوم الشرعية
في ضمن اجناس جنس يبحث عن ذات المقنن وذات المبلغ منه وجنس يبحث عن الالفاظ القانونية
النازلة من حيث هي الفاظ وجنس يبحث عن الالفاظ القانونية الصادرة عن المعلم من حيث هي الفاظ
ايضا وجنس يبحث عن الاحكام القانونية المستنبطة من تلك الالفاظ وجنس يبحث مما يتعلق
بتلك الاجناس الاربعة وجب تبيين موضوعات انواع تلك الاجناس الخمسة على وجه التفصيل
فنقول وبالله التوفيق اما الجنس الاول فمنحصر في نوعين الاول هو علم اصول الكلام وهو علم يبحث
عن احوال المقنن والمبلغ منه التي تتوقف عليها ثبوت الشرع وموضوعه ذاتهما من هذه الحيثية
ومبادية مقدمات عقلية بديهية او حدسية وغايته وغرضه حصول الفه وله ايضا فايدة

يبحث

الاقتدار

علم اصول

112 a

على اثبات موضوعات سايرالعلوم الشرعيه ودفع ما يتطرق الى ثبوت الشرع من شبه المبطلين
النوع الثاني هو علم سير المبلغ وتواريخه وهو علم باحث عن سايراحوال المبلغ من مبداء امره
الى انتهائه من افعاله واخلاقه وانسابه واصحابه وغير ذلك وموضوعه ذات المبلغ لكن من حيث
الاحوال التي لاتوقف عليها ثبوت الشرع ومبناه على التواتر والغرض منه ضبط تلك الاحوال
وفوائده لاتحصى كما لايخفى على المتبصر واما الجنس الثاني فمنحصر في ثلثة عشر فنا الاول علم يضبط
متن كلام الله تعالى بوجوهه المختلفه النازله عليها المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم
وهو علم القراءة السبعه وهو علم يبحث فيه عن صور نظم كلام الله من حيث وجوه الاختلافات
المتواترة ومبادية مقدمات تواترية وله ايضا استمداد من العلوم العربيه والغرض منه
تحصيل ملكة ضبط الاختلافات المتواترة وفائدته صون كلام الله تعالى عن تطرق التحريف
والتغيير والثاني علم يضبط به الاختلافات الغير المتواترة الواصلة الى حد الشهرة اولا
وهو علم القراءة الشاذة وهو علم يبحث فيه عن صور نظم الكلام الا انه من حيث الاختلافات الغير المتواترة
ومبادية مقدمات مشهورة او مروية عن الآحاد والموثوق بهم والثالث علم الناسخ والمنسوخ
وهو علم باحث عن ناسخ القرآن ومنسوخه واسباب نسخه واوقاته وكيفية جمع القرآن
بعد اسقاط المنسوخات بحسب اللفظ والمعنى ومبادية بعضها تواتريه وبعضها عقليه بديهيه ضروريه
في الدين وبعضها اجماعيه وغرضه حفظ القرآن عن تطرق الخلل بحسب اللفظ والمعنى وفوائده
ظاهرة في استنباط الاحكام والرابع علم يبحث فيه عن مخارج الالفاظ العربيه وهو علم التجويد
واكثر مبادية ماخوذة عن علم مخارج الحروف العربيه وبعضها تاديبه والغرض منه تحصيل ملكة تجويد

مخارج القرآن وفائدته تحسين الالحان والخامس علم بحث فيه عن نظم القرآن بحسب تجزيته
وهو علم الوقوف وهو علم بحث عن النظم من حيث انه فى اى موضع يجوز القطع فى القرآة وفى اى موضع
لا يجوز وكم له من الاجزاء بحسب الحروف والكلمات والآيات والاعشار والاخماس فى المصاحف
وغير ذلك من الاحوال التى تتعلق بالتجزية والقطع والوصل ومبادية مقدمات منقولة عن السلف
مبنية على الامور الاستحسانية والغرض منه تحصيل ملكة تلك الامور المذكورة وفائدته تحسين الالحان
وتسيره والاحتراز عن ايهام الاستهجان فى القرآة اما بحسب اللفظ او بحسب المعنى وتسير حفظ النظم
والسادس علم بحث فيه عن كيفية رسم كتابة القرآن فى المصحف وهو علم المصحف ومبادية مقدمات
منقولة عن كتب الوحى مبنية على الاستحسانات والغرض منه تحصيل ملكة ذلك الرسم فى الكتابة
وفائدته تحسين كتابة المصاحف واتقان الرسم المعهود فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم لزيادة
صون النظم عن التحريف والتغيير والسابع علم اسباب النزول وهو علم باحث عن اسباب نزول سورة
سورة وآية آية ووقتها ومكانها وغير ذلك ومبادية مقدمات مشهورة منقولة عن السلف
والغرض منه ضبط تلك الامور وله فوائد كثيرة فى فهم معانى القرآن واستنباط الاحكام
وعلم التفسير مستمد من هذا العلم والثامن علم خواص القرآن وهو علم باحث عن خواص قرآة الآيات
والسور بحسب المعاش والمعاد ومبادية مقدمات منقولة عن ارباب النفوس القدسية وغرضه
وفوائده مما لا يحصى والتاسع علم التفسير وهو علم باحث عن معنى نظم القرآن بحسب ما يقتضيه قوانين
لسان العرب ومبادية من العلوم العربية واصول الكلام والغرض منه معانى النظم وفائدته حصول القدرة
على استنباط الاحكام الشرعية على وجه الصحة والعاشر علم غرائب لغات القرآن التى لا تفى بها علم متن اللغة

ومبادية مقدمات منقولة عن عظماء الدين الموثوق بهم كابن عباس ومجاهد البيان
ومقاتل وكعب الاخبار وغيرهم وتعريفه وموضوعه وغرضه وغايته مستغنية عن
والحادى عشر علم التاويل والتاويل صرف الكلام عن ظاهره وهو علم يعرف منه المعانى
التاويلية وموضوعه الكلام من حيث تاويله ومبادية امارايه او مأخوذة من اصول الكلام
والغرض منه تحصيل ملكة التاويل فى اى متشابه بل فى اى آية آية اريد وفائدته تحصيل القدرة
على دفع شبه الفرق الضالة المتعلقة بظواهر المتشابهات وكشف المعانى القرآنية
والثانى عشر علم رموز القرآن واشاراته وهو علم باحث عن المعانى الالهية والاسرار
الغيبية المرموزة ومبادية مقدمات مأخوذة من ارباب المكاشفات مبنية على مناسبة حقيقية
واعتبارات دقيقة والغرض منه تحصيل ملكة فهم الرموز والاشارات وغايته الاطلاع على اسرار
القرآن بحسب الطاقة البشرية والثالث عشر علم دفع مطاعن القرآن وهو علم باحث
عن دفع شبه ارباب الضلالات الموردة على القرآن بحسب لفظه او بحسب معناه ومبادية
مأخوذة من العلوم العربية واصول الكلام والغرض منه تحصيل ملكة لدفع امثال تلك الطاعن
وفائدته دفع الوهن عن عقائد الضعفاء وتشبيتهم على اعتقاد حقية القرآن واما الجنس الثالث
فمنحصر فى احد عشر علما الاول علم متن الحديث وهو علم باحث عن الفاظ النبى صلى الله عليه وسلم
بضبطها وتعيينها وتعيين طرقها وحصر تلك الطرق بحسب الطاقة وعن رعاية شرائط
الروايات وعن اخلاقه وآدابه وافعاله وسايراحواله من حيث ان لها تعلقا بالدين بحسب
المعاش او المعاد والظاهر ان موضوعه تلك الامور المذكورة وقيل موضوعه ذات النبى صلى الله عليه وسلم

من حيثيه تلك الامور ومباديه مقدمات مرويه عن الثقات والغرض منه تحصيل الملكة
في تلك الامور لينتفع بها في استنباط الاحكام على وجه الصحة وللاستطراق الخلل الى القوانين
الشرع وغير ذلك من منافع لاتحصى والثاني علم طب النبي صلى الله عليه وسلم وهو علم افرز
من علم الحديث كافراز الفوائض من الفقه وهو علم يعرف منه ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم
في امر يصحح الابدان الانسانيه وموضوعه ومباديه نظير بالقياس الى علم الحديث واما غرضه
وغايته فظاهر من ان يخفى والثالث علم يبحث عن رواة الاحاديث بحسب انسابهم واعلامهم
وكناهم وازمانهم وامكنتهم واعمارهم وغير ذلك من الاحوال ومباديه مقدمات مسموعة
من الثقات وغرضه تحصيل الملكة في احوال تلك الرواة وفائدته الاحتراز عن الخطاء في طرق الاحاديث
والرابع علم ناسخ الحديث ومنسوخه والخامس علم اسباب ورود الاحاديث وازمنته وامكنته
وهذان العلمان نعرف احوالهما بالمقايسه الى علم ناسخ القرآن ومنسوخه وعلم سبب نزوله
والسادس
شرح الحديث والسابع علم تأويل اقوال النبي صلى الله عليه وسلم والثامن علم رموز اقواله
واشاراتها والتاسع علم غرائب لغات الحديث والعاشر علم دفع مطاعن الحديث وهذه العلوم
الخمسة الاخيرة نعرف احوالها بالمقايسه الى اشباهها في العلوم القرانيه فلنا غنى عن بيانها
والحادي عشر علم تلفيق الاحاديث وهو علم باحث عن اقوال النبي صلى الله عليه وسلم وافعاله بحسب تلفيق
مخالفه بعضها لبعض او للقرآن بالنظر الى الظاهر ومباديه مأخوذة من العلوم العربيه والشرعيه
وغرضه تحصيل ملكة التلفيق وفائدته دفع شبه يمكن ان يستطرق بها الخلل الى قواعد الدين
واما الجنس الرابع فانواعه منحصرة في ستة علوم الاول فروع علم الكلام وهو علم باحث عن الاحكام

الاعتقاديه

الاعتقاديه المستنبطة من اقوال الشارع بعد اثبات الشرع باصول الكلام
كاحوال المعاد الجسماني وغير ذلك من الاحوال التي لاطريق للعقل الى اثباتها الا بالاخبار
المخبر الصادق ولك ان تعد اصول الكلام مع فروعه علما واحدا الا ان المتاخرين خلطوا
ذلك العلم باصول الكلام وجعلوهما علما واحدا باحثا عن المعلوم من حيث تعلق به اثبات
العقائد الدينيه ولا محجر منه لان عد طائفه من المسائل المتعلقه بطائفه من الاحوال
علما واحدا مستقلا برأسه امر استحساني فلكل احد ان يفرد بالتدوين اية طائفة
شاء اذا كان فيه جهة استحسان على زعمه ومبادي هذا العلم مأخوذة من علم الحديث
وعلم التفسير ونحو ذلك وغرضه وغايته حصول نفسه وان ترتب عليه فوائد
اخرى عرضيه والثاني علم اصول الفقه وهو علم باحث عن كيفيه استنباط الاحكام
الشرعيه الاجماليه العمليه من ادلتها الاجماليه وموضوعه الادلة الشرعيه الكليه من حيث
انها كيف يستنبط عنها الاحكام الشرعيه الاجماليه ومباديه مأخوذة من العربيه
وبعض من العلوم الشرعيه والغرض منه تحصيل ملكة استنباط الاحكام الشرعيه العمليه المفصلة
من ادلتها التفصيليه وفائدته استنباط تلك الاحكام على وجه الصحه والثالث
علم الخلاف وهو علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفه من الادلة الاجماليه او التفصيليه
الذاهب الى كل طائفه من العلماء بحسب الابرام والنقض اللاحق وضع اريد في تلك الوجوه
ومباديه مستنبطة من علم الجدل وله استمداد من العلوم الكثيرة من العربيه والشرعيه
وغرضه تحصيل ملكة الابرام والنقض وفائدته دفع الشكوك عن المذهب وايقاعها في المذهب المخالف

والرابع علم الفقه وهو علم بحث عن الاحكام العملية التفصيلية الشرعية من حيث انها
مستنبطة من ادلتها التفصيلية ومباديه ماخوذة من اصول الفقه وله استمداد
من العلوم الاخر من الشرعيات والعربية والغرض منه تحصيل ملكة الاقتدار على الاعمال الشرعية
وفائدة حصول العمل به على الوجه المشروع والخامس علم الفرايض وهو باب من ابواب الفقه
افرز منه وجعل علما برأسه لكثرة مسائله ولان لها جهة وحدة يستحسن لها عده علما على حدة وهو
التعلق باحوال الميت وهو علم باحث عن كيفية قسمة تركة الميت وموضوعه الميت من حيث
قسمة تركته وهو مستمد من العلوم التي يستمد عنها الفقه وله ايضا استمداد من علم الحساب
والغرض منه تحصيل ملكة القسمة وفائدة حصول القسمة على وجه الصواب والسادس
علم الشروط والسجلات وهو من فروع الفقه وهو علم باحث عن كيفية ثبت الاحكام الثابتة
عند القاضي في الكتب والسجلات على وجه يصح الاحتجاج به عند انقضاء شهود الحال وموضوعه
تلك الاحكام من حيث الكتابة وبعض مباديه ماخوذ من الفقه وبعضها من علم الانشاء وبعضها
من الرسوم والعادات او الامور الاحسانية واما الجنس الخامس اي الباحث عما تعلق بتلك الاجناس
الاربعة المذكورة فاما ان يكون تعلقه بتعلق المبادي او تعلق التمامات والاول منحصر
في خمسة علوم الاول علم النظر وهو علم باحث عن كيفية ترتيب المعلومات على وجه يؤدي الى تحصيل
مجهول وموضوعه معين في فنه على وجه الاستقصاء فلا حاجة لنا الى بيانه ومباديه بعضها اولي
وبعضها مبين فيه لكن على وجه لا يؤدي الى الدور على ما بين في موضعه والغرض منه تحصيل آلة
لتحرز برعايتها عن الخطا في الترتيب والثاني علم المناظرة وهو علم باحث عن كيفية ايراد الكلام

بين المناظرين وموضوعه الادلة من حيث انها تثبت بها المدعى على الغير ومباديه
امور بينة بنفسها والغرض منه تحصيل ملكة طرق المناظرة للاقتدار على الخبط في البحث
فتضح ما هو الحق بين المناظرين والثالث علم الجدل وهو علم باحث عن الطرق التي يقتدر
على ايراد اي وضع اريد وعلى هدمه في اي مطلوب كان وهذا العلم من فروع علم النظر
ومبنى علم الخلاف ومباديه بعضها مبين في علم النظر وبعضها امور خطابية وبعضها
امور عادية وله استمداد ايضا من المناظرة وموضوعه تلك الطرق والغرض منه تحصيل
ملكة الهدم والابرام وفائدته كثيرة في الاحكام العلمية والعملية من جهة الالزام على الفرق المخالفة
ودفع شكوكهم والرابع علم معرفة الساعات واوقات الصلوة والحج وسمت القبلة وهو
علم بين مباديه في العلوم الرياضية وتعريفه وموضوعه وغايته وغرضه مستغن
عن البيان والخامس قد ما يتوقف عليه قسمة التركة من العلوم الحسابية وهو علم بين مباديه
في الحسابيات والهندسيات والباقي ظاهر والثاني منحصر في سبعة علوم هي من تتمة العلوم
الشرعية العملية الاول علم الاخلاق وهو علم باحث عن كيفية تبديل الاخلاق على قانون
الشريعة المحمدية وموضوعه الاخلاق من حيث انها ردي وانها جيد وكيف يمكن استبدال
الردي بالجيد ومباديه بعضها بديهي وبعضها مبين في بعض من العلوم الشرعية والغرض منه
تطهير الاخلاق الردية وفائدته تحصيل سعادة الدارين والثاني علم الموعظة وهو علم
جمع فيه ما هو سبب الانزجار عن المنهيات والانزعاج الى المامورات من الامور الخطابية
المناسبة لطباع عامة الناس ومن مباديه حكايات الامم الماضية الاعمال والاخلاق الصلحاء

والعبّاد والزهاد والعلماء العاملين بعلومهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وغرضه
الحث الى تكميل النفوس بالعلم والعمل وغاية حصول الانزجار والانزعاج ليحصل بهما
فور سعادة الدنيا والآخرة والثالث علم الادعية والاوراد وهو علم يبحث عن الادعية
المأثورة والاوراد المشهورة بتصحيحها وضبطها وتصحيح روايتها وبيان خواصها وعدد
تكرارها واوقات قرائتها وشرايطها ومبادية مبينة فى العلوم الشرعية والغرض منه معرفة تلك
الادعية والاوراد على الوجه المذكور لينال باستعمالها الى الفوائد الدينية والدنياوية والرابع
علم الآثار وهو علم باحث عن اقوال العلماء الراسخين فى الاصحّ. والتابعين لهم وسائر السلف
وافعالهم وسيرهم فى امر الدين والدنيا ومبادية امور مسموعة من الثقات والغرض منه معرفة
تلك الامور المذكورة ليقتدى بهم وينال ما نالوه وهذا الفن اشد ما يحتاج اليه علم الموعظة
والخامس علم الاحتساب واجرآء الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وضبط الاسعار على وجه
يراعى فيه جانب البايع والمشترى وهو علم باحث عن الامور الجارية بين اهل البلد من معاملاتهم
التى لا تتم التمدن بدونه من حيث اجرائها على قانون العدل بحيث يتم التراضى بين المتعاملين
وعن سياسة العباد بنهى المنكر وامر المعروف بحيث لا تؤدى الى مشاجرات وتشاجر بين العباد
بحسب آرآء الخليفة من الزجر والمنع ومبادية هو العلم بعضها فقهى وبعضها امور استحسانية ناشية
من رآى الخليفة وهذا العلم من ادق العلوم ولا يدركه الا من له فهم ثاقب وحدس صائب اذ الاشخاص
والازمان والاحوال ليست على وتيرة واحدة فلا بد لكل واحد من الازمان والاشخاص والاحوال
سياسات خاصة مغايرة لما فوقها وغير ذلك من اصعب الامور فلذلك لا يليق بمنصب الاحتساب

الآن

الا من له قوة الهية حدسية مجردة عن الاهوآء والاغراض كعمر بن الخطاب رضى الله عنه
ولذلك كان علمآء هذا الشان والغرض من ذلك العلم تحصيل الملكة فى معرفة
تلك الامور المذكورة وفائدته اجرآء امور المدن فى مجارى الاحوال على الوجه الاتم
السادس علم يعرف به كيفية تحصيل مال الفئ وضبطه على وجه السهولة وصرفه الى المواقع
ومبادى هذا العلم بعضها فقهى وبعضها عادى وبعضها حسابى والغرض منه
تحصيل الملكة المتعلقة بالضبط والصرف وفائدته صون مال الفئ عن الضياع
وايصاله الى مستحقه والسابع علم يعرف منه كيفية ترتيب العسكر وتجهيزها وتحصيل
الاقوات وضبط المدن وحفظ الثغور ودفع البغاة وهدم المتغلبة وصيانة الطرق
عن قطاع الطريق واللصوص وترتيب امر الجهاد والفآء الواجب فى تلك المذكورات
على وجه صالح لعامة المسلمين بحيث لا يقع خبط فيها للسلاطين يؤدى الى اختلال امر دينهم
ودنياهم عن غارات اموالهم ونهب عيالهم والجلآء عن اوطانهم اعاذنا الله منها وهذا العلم
اشد ما يحتاج اليه واصعب ما ينال ومبادى ذلك العلم بعضها فقهى وبعضها فطرى
محتاج الى الفطرة السليمة والقرآئة المستقيمة والحس الرجيح والطبع الحكمى وقليل ما هم
ولذلك يرى ما يرى فى امور الخلافة وسياسة المدن والغرض والغاية من هذا العلم
اظهر من ان يخفى ثم ان اصول الفقه وفروعه والفرايض وعلم ناسخ الحديث ومنسوخه
وعلم شرح الحديث وعلم تاويل الحديث وعلم تلفيق الحديث وعلم الشروط وعلم الاحتساب
علوم مخالفة عند الشافعى رحمه الله لا عند الائمة الثلثة الباقية من امثالها وقس عليه الحال

من الملكى وكذا علم الخلاف بين الائمة علم مستقل برأسه ممتاز عن سائر العلوم
الشرعية بالحد والموضوع والمبادى والاغراض والغايات كما لا يخفى كلها على من له ادنى
فطنة
وهذا جملة العلوم الشرعية على مذهب اهل السنة والجماعة موافقا عدد ما قال النبى صلى الله عليه وسلم
ستفترق امتى ثلثا وسبعين فرقة وفيه نكتة خفية فتامل واعلم انى ربما تركت فى بعض
العلوم بيان حده او موضوعه او مبادية او غايته او غرضه او بيان اثنين منها او ثلثة او جميعها
ثقة بفطنتك وخوفا من الاطالة فعليك بالتامل فيه ومن الله التوفيق ايها المشعوف
باستعلام الحقايق رويته المصروف الى استكشاف الدقايق همته انى جهدت لك
ضوابط تحقيقات وقواعد تدقيقات لم تقع سمعك الى هذا الان فى علماء الزمان فى ذلك
لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك
غطاءك فبصرك اليوم حديد فاهد منى الى كل ذى جبل طبعه على الانصاف وانصفن
قول
كل الفضلة ان سمح اهل العناد والاعتساف وهم الذين فى قلوبهم اكنة لا يكادون يفقهون
اولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا فمن خالف وصيتى فالله بينى وبينه وكفى به
وكيلا
اللهم يا دائم الفضل منك الابتداء واليك الانتهاء تمت الاوراق بعون الملهم الخلاق
بعد صلوة العشاء من ليلة الاحد الحادية والعشرين من شهر ذى القعدة الحرام سنة ٩٢٠
على يد افقر الورى سعد بن عيسى حفضه الله بالزلفى ورزقه واسلافه الفوز بسعادة الاخرة والاولى
والحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى خصوصا على سيدنا خاتم الانبياء واصحابه الاتقياء
الى يوم الحشر والجزاء

١١٧ ب

قال المؤلف موسى بن ميمون القرطبي امر لي المولى الاجل ادام الله عزه ان اذكر له
التدبير المعين على كثرة الجماع اذ ذكر ان له بذلك غرابة مع ما رآه الخادم من رقة جسم المولى
وقلة لحمه حتى انه يقرب من النحافة وكون مزاجه مائلا الى الحر قليلا وذكر لي دام عزه انه
لا يترك من احواله في الجماع شيأ وانما يريد هذا التدبير خوفا من نحافة جسمه وطلب الازدياد
من اجل كثرة الجواري وكان من مراده ايضا دام عزه ان لا نذكر من هذا التدبير الا ما يسهل
عليه ويقل المشقة فيه فتامل الملوك الفقير ما رسم له ورأى بان يلتقط ادوية واغذية نافعه
في ذلك بحسب ما يسهل وجوده ويكثر تناوله في هذه البلاد ولا يكون فيه افراط اسخان
من اجل ما ذكر من حال الدماغ ورأى الخادم ان تقدم بين يديه كلاما جمليا وهو هذا معلوم
عند الاطباء ان الاغذية في هذا المعنى انفع من الادوية بكثير من المراتب لان المني انما هو فضله
من الاغذية ففضل ان تحتاج اليه الاعضاء عند الهضم الثالث يهزل عن الجماع اسرف
في ذلك مع ساير المضار الحاصلة من الاسراف واعلم ان كل ما يبرد الجماع او آلاته
وكذلك كل ما يخفف الجسم او يلطف الالات مضر جدا وان كل ما يرطب ويسخن باعتدال
من الاغذية والادوية وسايير التدبر كان ذلك للجسم كله او للالات المذكوره نافعه جدا
في هذا المعنى وكذلك الفرح واللعب والضحك والراحة والنوم الغير المفرط نافع في هذا
المعنى واضداد ذلك تضر جدا اعني الحزن والهم والغم ولزوم الصمت والتعب والغضب
والسهر مبطل للاعضاء مخفف للمني وكذلك كثرة ذكر امور الجماع والحديث فيه واحالة الفكر فيه

مما يعين

١١٨ ا

مما يعين عليه وتعطيل الفكر فيه مما يذبل العضو ويضعف فعله وكذلك استعمال
الجماع على القصد مما يقوي العضو ويعين على كثرة الجماع واستعماله على غير القصد
مما يضعف العضو ويذبله ويقلل القدوم عليه وخاصه ان انضاف الى ذلك تعطيل
الفكر فيه مع تعطيل الفعل فان هذا اول ما يستعمله الرهبان والناسك للراحة من التعب
ومعلوم ان هذا الفعل ليس هو فعل طبيعي فقط اعني ان الانعاظ ليس هو بمنزله فعل الاعضاء
او فعل النمو الذي ليس للنفس الحيوانيه في ذلك مدخل بل هو فعل حيواني ايضا وهو خاص
للنفس الحيوانيه ولذلك تنمي هذا المعنى الاعراض النفسانيه جدا او تفسد جدا اعني
ان الغم والهم والحزن او كراهة المراه للمقصود كل هذا مما يضعف الجماع جدا واضداد ذلك
من الاعراض النفسانيه ينشط اله ويحرك حركه قويه وقد ذكر الاطباء ان مما يضعف الجماع
بخاصيه نكاح البكر او العجوز او صغيرة لم تبلغ او امراة قد تجاوزت مدة سنين من النكاح
او حائض او مريضه والبرص من هذا كله نكاح السحق المكروه الذي تخلف هذا من اجله خلفا
فان الطبيعه تالف وتعتاد الكسل عند التحرك لهذا المعنى فلذلك يصير للانسان عاده بعد ذلك
كلما طلب نفسه وجد الفتور وقد حصل من قوه كلامي هذا العام كل ما ينبغي ان يقصد او يجتنب في هذا
هذا المعنى وانا آخذ في ذكر جزئيات مفصله قد دخلت بك ما قدمت فكل ما يسخن ويرطب
ويكون فيه نفخ يحل منه عند الهضم الثالث فمن الاغذيه الجيده لذلك لحم الضان وفراخ الحمام
وجميع الادمغه وخاصة ادمغة الدجاج والحمام والعصافير وخاصه الديوك نافعه جدا
في زيادة المني وتوليده في جميع الاخرجه والاسنان وكذلك مخ العظام وصفره بيض الدجاج

118 b

وبيض الحمام وبيض الخجل وبيض العصافير واللبن عند خروجه من ضرع ومن النبات
اللفت والبصل والجزر وخاصه البصل الابيض والازرباخ والنعنع والحمص والفول اللوبيا
والسمسم والهيلون ومن ثمر الاشجار قلب الموز اليابس والبندق والعنب والفستق وحب الصنوبر
الكبير وجوز النارجيل وكذلك حب الزلم الذى يعرف بفلفل السودان فهذا كلها اغذيه موجوده
نافعه فى هذا المعنى ويعين على الانعاظ فيها مارند فى المنى اخذت مفرده او مركبه بحسب ما يركب منها
وشرب العسل معبر على الانعاظ وانفع من كل غذا ودوا فى هذا المعنى الجزر ولا عوض عنها فى هذا القصد
فان الدم المتولد منها كثير حار رطب وبسط النفس وينشط للجماع جدا وخاصيه فيها مضافه
الى الطبع وملا العروق بخارا محمودا ولذلك يحرك الانعاظ وخاصه اذا اخذ منها بقصد
وبعد الطعام وعند الخروج من الحمام فان فعلها فى ذلك عظيم اعظم من فعل كل ما سواها واعلم ان البزور
الحارة اليابسه تجفف المنى وتضعف الجماع وخاصه فيها طرد الرياح كالكسبرة والكمون والشونيز
والكراويا والفلفل والخردل فلذلك ينبغى ان يجتنب البزور والتوابل كلها التى تنبتل الاطعم الا ما استثنيناه
وهو هذا فلفل وحرجان فى كل واحد وقه قرفه وانيسون من كل واحد وقسين تبسا وجوز بوا
من كل واحد ربع وقه سكر الادويه ويكون عتيده لتنبتل كل طعام بطبخ وليذر على الطعام وينبغى
ان يذر عليه كسب يابانى لفصيله واما ما ينبغى ان يجتنب من الاغذيه والادويه فكل ما برد او يجفف
او يطرد الرياح من ذلك الامور المعتاده عندنا العدس والحلبان والبقول الباردة كالقطف
وخاصه الخس لانه صار حدا فى هذا المعنى وكذلك الخيار والقثا والبطيخ والحوامض كلها مضره
واشد ذلك الخل وقد ذكرنا الابازر كلها الذى يكسب الا ما ذكرت لك وكذلك ينبغى ان يجتنب اللفت مصلح

ظ والتوابل

115 a

للرأس مجفف للمنى ومما ينبغى ان يجتنب جدا فى المعاده عندنا النيلوفر لان خصوصيته فى ابطال
المنى وكانه ضد له حتى ان شمه يضعف الجماع وهذه خصوصيه فيه وينبغى ان اذكر اغذيه مركبه
وادويه مركبه لهذا المعنى دائما فالاغذيه تبالة تعمل من لحم ضان شنى وجوز ولفت وبصل ابيض
وصفره بيض الدجاج ويكون الابزار التى قدرناها ظاهره فيها مشيره تعمل من لحم ضان او ديوك
خاصه او فراخ الحمام مع لبن البقر وتطيب بالابزار المقدره هريسه معموله من لحم ضان او خصى الديوك
وتطيب بما ذكرنا من الابازر ويزاد مذر القرفه عليها واذا شرب لبن بحس قدر رطل وذر عليه
ربع مثقال قرنفل مسحوق منخول نفع جدا والعط وكثر المنى وكذلك البصل المشوى نافع جدا
لخاصيه ولاسيما ان ذر عليه الابازر المقدره وذكروا ان البصل المشوى مع مخ السنام المسلوق
توثر اثاره عظيمه فى هذا وكذلك صفره البيض النيمبرشت اذا ذر عليه من الابازر المقدرة
واحد منها عند النوم من عشر بضعات الى نحوها هيج الجماع وكثرت المنى وقد ذكر ان سيناعجة لتقويه
الدماغ مركبه وهذا صفتها قال نوخذ من ادمغة العصافير والحمامات خمس عدد او من صفره بيض
العصافير عشرين ومن صفره بيض الدجاج الفتيه عشرة ومن لحم الضان المدقوق المعصور قطعة
ومن البصل المشوى ثلثه اواق ومن الجوز ستة اواق ومن اللحم ومن التوابل الحاره قدر الحاجه ومن السمن
خمسين درهما تخذ منه عجة فوكل ويشرب عليها بعد هضمه شرابا قويا ريحانيا الى الحلاوه وقد ركب دانا
من كلامه فى هذا عجة سهله العمل لذيذة الطعم وذكر لى من وضعها له انه وجد فيها اثاره عظيمه
وهذه صفتها نوخذ اربعه بصلات وتشوى فى الفرن الى ان يطبخ ويزال قشرها الخارج ويدق
دقا حسنا وكذلك نوخذ نصف رطل لحم قد سلق وقلى فى مرقه حتى استحكم نضجه ودق اللحم

وتخلط مع بصل مشوى مع مائى من الرق ويعوق عليه صفره بيض دجاج وتضرب الجميع وتضاف اليه
من الابازر المقدره مقدار ما تظهر طعمها ويسير ملح وان كان ملح السقمونيا كان افضل وتقلى
بدهن شيرج او بسمن وكذلك يفعل مثل هذه العجه بعينها لحز مسلوق مقلى بدل البصل ويعمل ايضا
كرد بصل على ما اصف عجه اخرى تؤخذ خصى الديوك ثلث اواق ومن ادمغة العصافير ثلث اواق
وعشرين صفره بيض دجاج وان كان بيض حمام كان افضل والابازر المقدره وتقلى بشيرج او بسمن وتعمل
انضاعجه بادمغة الخراف بدل اللحم فتؤثر اثاره حسنا وذكر ابن سينا وغيره من الاطبا انواعا من الحلاوه نافعه
حلوة سهلة المأخذ لذيذة المطعم وصحت تجربتها وهذه صفتها قلب صنوبر وقلب فستق وقلب لوز من كل واحد
وقيان سمسم مقلى نقشره وبزر جرجير ولب بزر البطيخ من كل واحد وصه سكر وعسل نحل مندوف الرغوه
اربعه ارطال تقلى القلوب كلها بشيرج وتعقد حلوه على المعتاد ولا تعوى نارها حلوة اخرى وهى ان تؤخذ
الخمص وتسلق فى ماء جرجير حتى تنسلخ ونقشره وتؤخذ منه جزء من مجموع القلوب المتقدم ذكرها جزء وتقلى
بشيرج وتعقد حلوة ولتعلم المولى ان هذه الاغذيه الباهيه كلها ينبغى ان يتناول عقيب الحمام
فان امكن ان يشرب بعدها ثلث اواق من الريحانى كان ذلك ابلغ فى الغرض ولى يكسب الجسم ايضا
ومن الادويه المركبه معجون الكرد ومعجون الشقاقل هو حرزبرى صناعتها جميعا واحدة لان الشقاقل هو حرزبرى
وصفته عليها ان تؤخذ اعلى الجوزبرى بمائى داخلا والشقاقل وسلخ وبرداوه ويعصر باليد وتؤخذ
من اصلها رطل بزر جرجير وتسع معشر والسه العصافير وقلب صنوبر من كل واحد ثلث اواق عسل نحل مندوف الرغوه
ثلثه ارطال يعمل كما يعمل الجوارشات ثم تؤخذ بهمن ابيض واحمر وهو البحمان ودار فلفل وزرنب من كل واحد ثلثه دراهم دارصينى
ودروج من كل واحد اربعه دراهم يسحق الجميع وينخل ويضاف الى الجوارش بعد وضعه على النار ويطيب بمثقال مسك

وساول

وتناول منه لعقه فى كل يوم فانه يؤثر اثاره حسنه يعرف فى فعل السقمونيا ودواء اخر يؤخذ من اللبن رطل
يكل فيه اربعين درهما تركبين ويطبخ حتى يتخثن ويؤخذ منه قدر ثلث رطل هكذا ذكروا الاطباء وقد اضفت انا
لذلك ربع درهم وفعل مسحوق محمد اثاره ودواء اخر يطلون شعاع الرجل من كل واحده جمله دراهم من البنفسج
واحمر اسفيل سره سقمونيا من كل واحد منه درهم بزر الرطبه وبزر الخيرى والسه العصافير وبزر الابهره وبزر الخطمى
من كل واحد درهمان سكر اربعين درهما الشربه اربعه دراهم من الادويه المركبه معجون اللبوب وصفته لوز
وسدق وفستق وناريجيل معشور محكوك وصنوبر وحب القلقل وهو الذى سعته من حب بلسان وحب الرمان
وفلفل السودان وجبه الخضره من كل واحد جزء دارفلفل وزنجبيل من كل واحد نصف جزء يدق الجميع ويعجن بقانيد
والشربه منه كالسعضه فى كل يوم شراب قالوا انه يكثر شهوة الجماع ويكثر المنى يؤخذ الثلج ويسحق ويطبخ
طبخا جيدا ويصفى ويلقى فى ذلك المأ ربيب منقى من عجمه ويطبخ طبخا جيدا ثم يصفى ويلقى عليه قانيد
ويترك حتى يغلى ويصير نبيذا ويشرب وقد ذكروا على جهه الخاصه هذا وهو ان يؤخذ ذكر الثور يكشف ويسحق
وينثر منه على بيض يمبرشت ويحسا وامر الحم السقمونيا معلوم مشهور وخاصه سريه وكذلك يلحق فى بطنه
نعمى فى ذلك الملح ويطبخ فيه الطعام فسوى هذا وكذلك النخل الصفاق فان لحمه اثاره عظيمه جدا وذكر ابن زهر
هذا الدواء وقال معجون يصلح لقله الانتشار وقله المنى والشهوه مضى الثعلب العديظ وزحسل ودار فلفل
ورز لفت وبزر مجل ستانى من كل واحد خمس زهرات الثور وخلك وحوجير من كل واحد نصف جزء
سقمونيا ثلث جزء اسحقها فرادا وخل بالخ نخله واعجنه بشراب التفاح واطعمها من ثلثه دراهم الى اربعه دراهم
وقالوا ايضا وملاكا كثيرا من الناس يحرص على دوام الانتشار وان لم يكن المنى وجب ان اثبت هذا وهو سريع النفع
اليه احد دهج جزر ودهن فجل من كل واحد رطل دهن فجل ربع رطل اخلط هذا وضع فيه النمل الاصفر وما نصف رطل والعنش

121a

120b

الدهن الشمس ذ اربعة ايام الى سبعة ايام ثم استعمل منه دهن الاطيل قبل الجماع بثلث ساعات او ساعتين ثم غسله بماء
جار فانه يبقى بعد الانزال منتشرا ولم يستعمل احد لهذا الان مثله آخر ذكره غيره عاقرقرحا دهم وفتول نصف درهم
مسك ربع درهم يسحق الجميع وينضاف اوقياقيه دهن زنبق وتدهن به العانة والسج والقضيب والانثيين كل يوم
واما التدبير الذي ينبغي ان يدبر به مع الاكثار من هذه الادوية والاغذية هو ان يدخل الحمام كل خمس ولا يطيل فيه
ويستطيب بانواع الطيب الجايز كالمسك والعنبر والغالية ويعتدي عقب الحمام ويشرب عليه ان امكن له
قدح نبيذ ريحاني او شراب عسل ويدلك الرجلين كل ليلة عند النوم حتى تعلوها حمرة بعد غسلها بماء سخن ويفعل ذلك
دايما صيفا وشتاء لان الرجلين كلما بردت سكن الانعاظ وقص وكذلك يمسح بين القطن وتسميله وهذا
آخر ما اعتمد عليه في هذا الغرض واحسن بما رأيته هذا هو ان تغسل ويدلك القطن بجملته عند الانتباه
من النوم بمنديل فيه حشونة الى ان يسخن ثم يدلك بالكف دلكا بليغا بدهن بان مطيب بمسك ويدلك به
ايضا السج والعانة فان هذا البلغ في تدبير اسخان آلات المني وجذب الدم المحمود لها وتعديتها
وتقوى الانعاظ وكذلك شرب ماء الحديد على ما العمل للمسخنين يرد ويشرب عند الحاجة وان امكن ان يكون
مرق كل طعام من ماء الحديد كان ذلك اشد لفعافي تقويه الانعاظ وتقويه الاعضاء الباطنة كلها
واعلم ان الاطبا انما يطلقون الشراب المفرح على شراب لسان الثور وحده وقد جرب المتقدمون هذا
وهو ان ينقع شئ من لسان الثور في النبيذ ويترك حتى يحمر قوته فوجد يزيد في الفرح جدا وليس
على الجماع واذا اخذ ماء الحديد المعلوم وعلى فيه لسان الثور اربعة دراهم شراتج نصف وقية وربع
مرصوص نصف درهم ومزج بهذا الاطيل خمرا اوطل على كل من الا يستطيع الخمر وشرب ذلك اولا اولا نفع
نفعا كثيرا وهذا القدر كاف فيما اشير الى الخادم والمولى يختار من ذلك ما سهل وفعل هذا اره
تمت الرسالة الباهية في ليلة الثلث السابع من شهر رجب الاصم رغم اسه قدره وعظم المنخوط في سلك السرور
سنة سبع عشرة وتسعماية على يد افقر الورى سعد بن عيسى غفر الله ولوالديه وقد كتبت اكثر عبارتها وفي ما وجدت
في النسخة المنقول منها وان كانت مخالفة للقواعد المقررة في النحو لغرض دعاني اليه فليعذر

121 b

المقالة الثالثة فى بيان احوال بعض المرايا وبيان اسبابها بنا على المذاهب الثلثة المذكورة

اعلم انا قد لقينا فى سفرنا بعض المسافرين ورأينا عندهم مرآتا اذا اخذناها قريبا منا وجه هنا

رأيناها على الوضع الطبيعى واذا اخذناها بعيدا عنها رايناها على وجه الانعكاس واذا وقعت

بين المرتبتين المذكورتين لاتكون الوجوه فى هذه الحاله مرئية فيها اصلا ولما شاهدنا

كذلك استغرب عنها بعض الاصحاب واستعجب من حكمتها اولوا الالباب وقالوا اسمعنا

ان بعض الحكما صنعوا مثل هذه المرآة وارسلوا على سبيل التجربة والامتحان الى العلماء العظام

من خراسان ليبينوا المية منها ويعينوا علتها وحكمتها وفى ذلك الزمان لم يكن واحد من الفضلاء

متصديا الى حل ذلك الامر العظيم وبعد ذلك حرر واحد من الحكما فى حله كلمات غير خالية

عن الفائده لكن لقصورها عن افاده حقيقتها ماكانت فى خير القبول عند اجلة الفحول

فكتبت بالتماس بعض الاخوان والحاح نبذ من الخلان ما يزيل الخفا عن هذا الامر العظيم الشان

التوى البرهان فكان بتوفيق الله الاعلى الاجل خاليا عن مواضع الخلل ومواقع الزلل اقول

والسر فى هذا الامر هو ان هذه المراة مرآت مقعرة مثل قطع الكره المجوفه فاذا كان سطحها

المقعر مواجها لوجه الناظر فلا يخ اما ان يكون حدقة الناظر اقرب اليها من مركزها او ابعد عنها

من مركزها او كانت واقعه فى نفس مركزها اما اذا كانت الحدقة التى هى موضع راس المخروط الشعاعى

اقرب الى تلك القطعه من مركزها على وجه يكون الحدقة بينها وبين مركزها يرى الناظر فى تلك

الصورة وجهه على الوضع الطبيعى اذ على هذا التقدير ينعكس المخروط الشعاعية الخارجه من الباصرة

الواقعه عليها منها الى خلاف جانب سهم المخروط غير المخروط الواحد الذى اذا اخرج الى خلاف جانب المراة

غير مركزها

122 a

ثم من مركزها لان غيره من المخروط اذا اخرجت على الاستقامة الى خلاف جانب تلك المراة

يقطع الدوائر العظيمه المتوهمه على وضع تام تلك القطعه الى قطعتين مختلفتين بالصغر والكبر

اذ لا امر فى تلك الصوره معنى فى الصوره التى تكون الحدقه اقرب الى تلك القطعه من مركزها

غير المخروط الواحد من تلك المخروط من مركزها والا يلزم اتصال المخروط الواحد المستقيم مخروط

مستقيم غير مساوية على وجه الاستقامه كما سيظهر فى التمثيل وهو باطل كما ذكر فى الاصول

الموضوعه من البحر فى صدر المقاله الاولى بهذه العباره وهى ان المخروط المستقيم الواحد لا يصل

على الاستقامه باكثر من خط واحد مستقيم غير مساوية بعضها لبعض وذكر ايضا فى صدر تلك المقاله

المذكوره ان المخروط المستقيم المار بالمركز المنتهى جهته الى المحيط قطرها وهو نصف الدائره

ومخروط نصفى المخروط كل واحد من النصفين والذى لا يمر به مخروط مستقيم المحيط يقطع اصغر واكبر

من النصف فى الصوره المذكوره لا يمكن ان ينصف غير الواحد من المخروط المذكوره واحدا

الموهومه بل يقطع عشره من المخروط ما يقطع من الدوائر المذكوره على قطعتين مختلفتين بالصغر والكبر

بلا شبهه وليقع ما هو الاكبر من القطعتين على خلاف جانب سهم المخروط الشعاعى وما هو الاصغر منهما

على جانبه كما يظهر بالتخيل الصحيح والتامل الصادق فى هذا الشكل

فيكون زاويه القطعه العظمى الواقعه فى خلاف جانب السهم

اكبر من زاويه القطعه الصغرى الواقعه فى جانب السهم كما يظهر

فى الشكل الثالث من المقاله الثالثه من البحر من هذه العباره وزاويه كل قطعه هى منفرجه ان كانت

القطعه اعظم من النصف وحاده ان لم يمكن اعظم منه ان يعكس من المخروط ما عدا ذلك المخروط الواحد الى خلاف جانب

سهم المخروط حتى يصور تساوى زاويتى الشعاع والانعكاس الذى هو من مورات اعلم المناظر
فينعكس من الخطوط ما يقع فى اعلى المخروط الى اعلى الوجه وما يقع فى اسفله الى اسفله وما فى يمنته
الى يمينه وما فى يساره الى يساره حامله لمرئى الوجه مرسما على الوضع الطبيعى مثلا لفرض فى هذا الشكل
دوس آت واه مقعره ونقطه ء مركزها وخط وز وه الراسى ونقطه ه حده ولفرض

خطوط ه آ ه ح ه ت خطوطا شعاعيه واقعه على المرآه فتكون
محروطه آب هو المخروط الشعاعى الوارد على المرآه وتكون خط ه ح سهم
ذلك المخروط فمعلوم بعكس من ذلك الخطوط سوى خط ه ح الذى لم يعد الاجراح الى خلاف جانب
المرآه بمركزها الى خلاف جانب سهم المخروط فتكون وحدها اعنى خط ه آ منعكسا الى خط آو
الذى سهى الى طرف الوجه وهو خط وز فى نقطه و وعكس الواحد الآخر وهو خط ه ت الى خط
ت ز الذى سهى الى الطرف الآخر من الوجه وهو نقطه ز فاذا الممتا دوس آب بتوس ط ح
واوحى خطوط آه ح ه ت ه على الاستقامة الى الخط حتى يصل الى فى نقطه ط وى وح
فالمرئى من مركزها نصف تلك الداره بكماتها وهو خط ح ى ولا يمكن ان يبصرها واحد من الخطين الآخرين
وهما خط آط وخط ت ح لان الخطين المذكورين واجتمعا فى نقطه ة التى هى الحدقه مع خط ح ى
المار بالمركز فاذا وقع مرورهما بنقطه ة التى هى المركز لزم ان يدركها على استقامة خط ه ى فيلزم
ان يصل خط ى ه على الاستقامة خطوط ا ه ح ه ت ه التى لا مماسه بينها فى نقطه ه بلا شبهه
وهو محال فيلزم ان يقطع احد الخطين المذكورين ان تلك الداره على وضع مختلف يقطع خط آط الداره المذكوره
على قطعى ا ط التى هى القصوى وعلى جانب سهم المخروط وآ ح ط التى هى الكبرى وعلى خلاف جانب ذلك المخروط

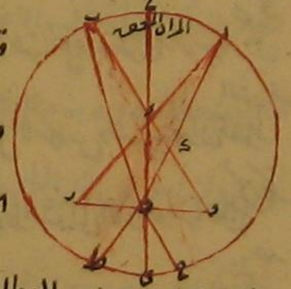
والوضع

ويقطعها الخط الآخر وهو خط ت ح الصاعد على قطعى ب ح التى هى الصغرى وعلى جانب
سهم المخروط و ب ط ح التى هى الكبرى وعلى خلاف جانب سهم المخروط فتكون زاويه ط ا
ح ط و ح ا القوس التى هى زاويه قطعه ا ح ط وهى القطعه العظمى اعظم من زاويه ط آ ح وت آ
القوس التى هى زاويه قطعه ا ت ط وهى القطعه الصغرى فمعكس خط ه آ على خط آو فى خلاف
جانب السهم وهو خط ه ح لتصور تساوى زاويتى الشعاع والانعكاس وكذلك تكون
زاويه ح ت ا ح ط وط ا القوس التى هى زاويه القطعه العظمى وهى قطعه ط ح اعظم من زاويه
ح ت ا ح ط وآ ب القوس التى هى زاويه القطعه الصغرى وهى قطعه ت ا ح فمعكس خط ت ح
على خط ب ط الذى يكون على خلاف جانب السهم المذكور حتى يكون تساوى الزاويتين المذكورتين
متصورا وتمام هذه الكلمات مع ملاحظه المقدمات الهندسيه مما لا خفاء فيها واما اذا وقعت
الحدقه فى محل يكون بعدها عن المرآه اكبر من بعد مركزها عنها على وجه يكون المركز بينها وبين الحدقه
يكون الوجه مرسما فى هذه الصوره على وجه الانعكاس والاسكاس والسر فيه هو ان الخطوط الشعاعيه
الخارجه من الباصره تنعكس منها الى جانب سهم المخروط الشعاعى الا واحد منها لان مركز تلك
القطعه يقع فى داخل المخروط فلا يمكن ان يمسه غير واحد منها والا يلزم اتصال الخط الواحد
المستقيم على الاستقامه بخطوط مستقيمه غير مماسيه كما يظهر فى التمثيل ان شاء الله تعالى
واللازم باطل كما سبق ذكره ويلزم ايضا احاطه الخطين المستقيمين بسطح واحد اذ الخطوط
الشعاعيه كلها مجتمعه فى الحدقه فاذا امكن مرور الخطين مثلا من المركز يلزم ان يجتمعا فيه ايضا فلا محاله
يلزم الاحاطه المذكوره وهو محال كما ذكر فى الاصول الموضوعه فى المقاله الاولى للمحرر هذه العباره

الدوائر

لا يحيط خطان مستقيمان سطح يقطع الخطوط الشعاعيه كلها غير واحد منها تلك
المرسومه المذكوره على قطعتين مختلفتين بالصغر والكبر كما ذكر في الصوره الاولى يقطع العظمى القطعتين
في هذه الصوره في جانب سهم المخروط واصغرا في خلاف ذلك السهم كما ذكر ظاهرا بالمحل الصادق

والتأمل الصحيح في هذا الشكل فيكون زاوية القطعة العظمى
اعظم من زاوية القطعة الصغرى كما مر فيلزم ان ينعكس
ما هو الاعلى منها الى اسفل الوجه وما هو الاسفل الى الاعلى
وما هو في اليمين الى اليسار وما هو في اليسار الى اليمين فعلى هذا يلزم انعكاس الوجه وانتكاسه
بحسب الرؤيه بناء على ما تقرر في علم المناظر من ان الشئ اذا كان مرسوما بخطوط وقعت في اعلى المخروط
يكون مرئيا في الاعلى وبخطوط وقعت في الاسفل يرى في الاسفل وكذا في الجانبين وليوضح مثال هذا الشكل



قوس آب مرآة مقعرة ونقطة ء حده وخطوط ء ر وجه الى
ونقطة آ التي من المرآة والحدقة مركز المرآة وخطوط ه آ ج ه
الخطوط الواقعة على المرآة ومحوطة آب المحوط الشعاعي
الواقع عليها ويكون خط ه ج القطر المار من المركز سهم ذلك المحوط فنقول في هذه الصوره لا يمكن
ان يرى من مركز تلك الدائره سوى خط ه آ ج الذي هو سهم المحوط الشعاعي لانه اذا كان مرئيا غيره
من الخطوط ممكنا وليوضح ذلك نخط مسلا خط ه ك ب فلزم ان يصل خط ج ء على الاستقامة
بخطوط مستقيمه غير مساويتين وهما خط ء آ وخط ء ك ه وكذلك يلزم احاطة ذلك الخطين
بسطح واحد وكل واحد من اللازمين باطل كما ذكر في المواضع المذكوره من الاصول فاذا امكنا

قوس

قوس آب بقوس ط ح وانوجنا خطوط ا ه ج ه ب ه الى نقطة ط وتى وتج على الاستقامة
يكون خط ج ى منصفا لتلك الدائره المذكوره واما الخطان الآخران وهما خط
ا ط وب ح فلا ينصفان الدائره المذكوره بل يقطع كل منهما تلك الدائره على قطعتين
مختلفتين اما خط ا ط فيقطعها الى قطعتى ا ب ط التى هى الكبرى ويكون في جانب سهم المخروط
وا ح ط التى هى العظمى الصغرى ويكون في خلاف جانب السهم واما الخط الآخر وهو خط ب ح
فيقطعها الى قطعتى ا ح ب التى هى العظمى وفي جانب سهم المخروط وب ط ح التى هى القطعة
الصغرى وفي خلاف جانب السهم فيكون زاوية ط ا ح المحوط ا القوس التى هى زاوية القطعة
العظمى وهى قطعة ا ط اعظم من زاوية ا ط ح المحوط آ القوس التى هى زاوية القطعة الصغرى وهى
قطعة ا ح ط فنعكس خطوطه اعلى خط ا الذى هو في طرف سهم المخروط لتصور تساوى زاويتى الشعاع
والانعكاس وكذلك يكون زاوية ب ح ط المحوط وات القوس التى هى زاوية القطعة العظمى وهى
قطعة ب ا ح اعظم من زاوية ب ح ط المحوط وطب القوس التى هى زاوية القطعة الصغرى وهى
قطعة ب ط ح فلزم ان ينعكس خطه ب على خط ط الذى وقع في جانب سهم المخروط حتى يكون
تساوى زاويتى الشعاع والانعكاس ممكنا فعلى هذا يلزم ان يكون رؤية الوجه على وجه الانعكاس
بلا شبهة فتأمل واما اذا كانت الحدقة في نفس مركز الدائره ففي هذه الصوره لا يكون الوجه
مرئيا فيها اصلا لان جميع الخطوط الشعاعيه على هذا التقدير يكون منعكسا على نفسها
ولا يقع واحد منها على الوجه اصلا بل يرجع جميعها الى الحدقه التى هى محل راس المخروط وفي مركز تلك
الدائرة لانه على هذا التقدير يمر جميع الخطوط الواقعه عليها من مركز تلك الدوائر العظيمه المتوهمه

125 a

124 b

بسبب اجتماعها فى الحدقة التى هى فى المركز فيلزم ان يقطع كل واحد منها تلك الدوائر
على قطعتين متساويتين كما علم من صدر المقالة الاولى فى التحرز من هذه العبارة والخط المستقيم
المار بالمركز المنتهى فى جهتيه الى المحيط قطرها وهو نصف الدائرة فيلزم تساوى زوايا القطعتين
المتساويتين كما علم من صدر المقالة الثالثة من هذه العبارة القطع المتساوية اى التى
زواياها متساوية من الشكل السادس والعشرين من هذه المقالة ثم هذه العبارة الزوايا التى تقع
على قسى من دوائر متساوية مركزه كانت او محيطة فمحال ان ينعكس جميع تلك الخطوط
على نفسها حتى يصدر تساوى زوايا الشعاع والانعكاس فنقع جميعها على الحدقة التى هى موضع
راس المخروط وذلك الموضع من الحدقة لغاية صغره لا يكون مرئيا لصانع المراة على هذا التقدير لا يكون
شئ من الوجه مرئيا منها وهذا الامر يظهر بادنى تامل القليل فى هذا الشكل ولا يحتاج الى التمثيل

تمت الرسالة على يد العبد سعد الله بن عيسى غفر الله ولوالديه
فى ٢١ شهر رجب سنة ٩١٩ بالموضع المسمى بطوكذ ره اداسى
من توابع دمشق وهو كان اذ ذاك مخيما للسلطان المظفر
سليمان بن بايزيد خلد الله ملكه اقام فيه اياما لاجل
الاصطياد والا انه لم يوجد شئ معتد به

فيه نظر لاحتمال ان يكون الحدقة فى محاذاة الزاوية
اما ان تكون مساوية او مغايرة لكن على الاول يمكن ان يقطع الزاوية
الى الحدقة بعينها فلا يكون الزاوية
الواحدة واحدة فلا يكون هذه الزاوية
من زاوية هذه الزاوية

125 b

بسم الله الرحمن الرحيم

الله المحمود فى كل فعاله والمشكور على جزيل نواله وجميل افضاله والسلام على مظهر كماله ومظهر جماله
محمد المصطفى وعترته وصحبه وآله وبعد فيقول الفقير الى الله تعالى ولطفه الحقيقى محمد بن اسعد الدوانى
الصديقى لاحظه الله بنظره التوفيقى انى كنت برهة من الزمان ومدة من الاوان مشغوفا
بان انسلك فى سلك خدام حضرة من فاق سلاطين الانام وربى على خواقين الايام بمزايا الجود والانعام
وسجايا الافضال والاكرام لاسيما بالنسبة الى العلماء الاعلام الذين هم عظماء الاسلام
اعنى السلطان بن السلطان بن السلطان ناصر آيات الله بالسيف والسنان والحجة والبرهان
ناشر رايات العدل والاحسان الذى شاع آثار وجوده فى نجوم الآفاق وبذلك وغيره من الملكات
الفاضله اعلى على اعالى السلاطين وفاق وحصل فى هذه الدعوى من جماهير الورى الاجماع
اعجل لجوده السحاب فتصبب عرقا وارعد بأساه الرعد فارتعد فرقا انام الانام فى مهد الامن والامان
وعم طوائف الفضل بمزيد الكرم والامتنان لو رآه انوشروان لاعترف بانه عادل عن صوب
الصواب والعدالة ولو ابصره حاتم طى طى دعوى السخاء والبذل لالغى حاصل البحر والمعدن
بعطائه الكريم ولا كفى مداخل الممالك فى مقتضى جوده العميم اهتز الشمس لوقوعها
على مواطى قدمه وافتخر السماء بدورانها على حول رأس حدمه لاح نور رأفته من سواد بلاد الهند
كما لاح نور الباصرة من سواد البصر فوصل هذا النور كذلك النور الى القريب والبعيد
من اهل الوبر والمدر احتظى من عام انعامه كل غنى وفقير وارتضع من لبان احسانه كل صغير وكبير
قد فاز التواصى والدوانى من فيض لطفه بالآمال والاوانى فى حسنة الزمان ونكته الدهر والاوان

لو شبهت

لو شبهت بالمزن الماطر نهانى النهى ولو نسبته الى البحر الزاخر هجانى الحجى شعر
فلست انسبه بالمزن ان له درآ الجود به من بعد لاواء ولن اشبهه بالبحر ان له
مدا يعاقبه جزر بارجاء بابه كعبة كل محتاج ولذلك يشد اليه الرحل من كل فج عميق واعتاب
قبله الافاضل والعلماء يأوون اليه من كل بلد سحيق امن اوى الى حريم ساحته من آفات الدهر
الخوان ومن التجى الى حرم كرمه عصم من نوائب الدوران وحطوب الحدثان شعر
فيا بهجات النفس فى ظل داره نفوز بها المشتاق لولا العوائق قد جمع بين السيرة الملكية
والصورة الملكية وقرن بين الحكمة اللقمانية والحكومة السليمانية من نزل باعتابه نسى الاحباب
والاصحاب ومن لاذ ببابه اتاه المطالب من كل باب وقد قلت هادرا بشقاشق الوجد
والمآل على اهوائهم من مخاطبة القصباء والشمال شعر وصلت حمى هندبك البشر فازدلفى
فدتك يا ريح القصبا خير منزل اهفت نسمة من ارض هند وقد حكيت نسيم القصباجات بريا القرنفل
ويا عبدا ساحات هند فانها مدارك آمالى لكل مؤمل نذكرتها والاريحى الذى بها
قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل وماذاك الا حضرة الملك العلى امام سلاطين الورى فى الفواضل
غياث لارباب الفضائل كلهم ملاذ لاعيان الولاة الافاضل معاذ لاهل العلم عن كل حادث
ثمال اليتامى عصمة للارامل هو البحر جودا برة شمل الورى لقد نال من معروفه كل سايل
هو الشمس فضاع فيض نواله جميع البرايا من صنوف القبائل مولى سلاطين العالم اولى الخواقين
بنى آدم رب الندى والكرم خلد الله ظلال خلافته وابد كمال رافته وكانت
على تعرفنى من اهدأ هدية دنيا وية تلمع بجلاله شان سدنه سدته وحفده حضرته لما اعترانى

126 b

من ضيق اليد وقصور الباع لما عم اثره من تصاريف الدهر وشاع فذكرت ان متاع الدنيا
قليل ومن اوتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا ومن ارتدى من عين العلم فقد شرب من ينبوع الحيوة
نميرا وسقت بسبب تواتر الاخبار وتوارد الاثار ان اجل البضاعة وانفس الهديات
فى حضرته العلية الى المسائل العلمية اليقينية خصوصا قواعد العقايد الدينية فالفت
هذه الرسالة فى مسائل من الفنون وافصحت فيها عما وقع فيها من الشكوك والظنون بل صرحت
بما هو كهيئة الدر المكنون واقتلعت الاناسى من العيون مع ما انا فيه من تشتت البال وتفرق الحال
وهجوم الامراض الجسمانية والاعراض النفسانية والعروض المتراكمة والشواغل المتزاحمة
واهديتها الى حضرته العلية اهدأ النملة رجل الجراد الى سليمان واتحاف السحاب قطرة الموية الى الخيط
عان فائلا ايها العزيز منا واهلنا الضر وجينا ببضاعة مزجاة فاوف لنا الكيل وتصدق
علينا ان ربك من المحسنين وبابك بلجأ الملهوفين ومدرك آمال الراجين وارجو من مكارم
خدامه الكرام ان شرفوها بنظر القبول والاقبال ويلاحظوها بعين الرضا والافضال
وها انا افيض بالمقصود مستفيضا ثم ولج الطول والجود واقدم بين يدى ذلك ذكر
بعض مشايخى العظام واساتذتى الاعلام فانهم الآباء الروحانية وهم مظاهر الاعداد
الحقيقية الانسانية من الكمالات النفسانية وقد قال بعض الحكماء حق الاستاذ اوكد من حق
فان الوالد وسيلة فيضان صورة الانسان والاستاذ وسيلة التحقق بحقيقة كمال الانسان
فاقول اول شيوخى واساتذتى وهو الذى لحق ان ينشد فيه قول من قال وهو اول ما عرفت
ما الحب الا للحبيب الاول والدى ومولاى ومن تشبث بذيل افاضته يداى المولى سعد الدين سعد

الصدر

127 a

الصديقى الدوانى المحدث بالجامع المرشدى بكزرون اخذت منه العلوم الآلية والفنون
الادبية والعقلية والحديث والتفسير والفقه وهو قد اخذ الحديث والتفسير من مشايخ جليله
منهم المولى الباع السيد شرف الدين عبد الرحيم الحرمى الصديقى رحمانه وهو من شيخه الامام
العلامة المقدام الفهامة ناقد الاحاديث النبوية ناصر السنة السنية المصطفية محيى سنن سيد الاولين
فى عصره مطيع امره ومطاع السلاطين فى دهره امام الملة والدين ابى المكارم الحاج شيخ على عن سائر
الصديقى السناوى قدس سره وقد شاركه فى بعض الاسانيد وايضا سمع والدى الاحاديث
سيما الجامع الصحيح البخارى على الشيخ الامام القاضى قضاة الاسلام شمس الملة والدين محمد بن محمد الجزرى
واما الفقه فان والدى اخذه عن عدة من المشايخ منهم افقه زمانه المولى جمال الدين محمود
ابن الحاج ابى الفتح السروسانى وهو قد تفقه وقرأ الحاوى الصغير على الشيخ جلال الدين محمد
القزوينى وهو قد تفقه وقرأه على والده المصنف الامام المحقق المدقق نجم الدين عبد الغفار القزوينى
وهو تفقه على الامام قدوة ائمة الاسلام ابى القسم محمد بن عبد الكريم الرافعى رفع الله درجته
فى عليين واما العقليات فان والدى اخذها من ائمة عديدة اجلهم واشهرهم السيد العلامة
الايد الفهامة المستغنى كالشمس عن التعريف المشتهر فى الاصقاع بلقبه الشريف زين الملة والدين
على الجرجانى قدس سره ومن المشايخ الذين لاقيتهم وتبركت بهم السيد الامام الهمام صنعوه الايام
الاعلام انموذج الصحابة والتابعين المقتفى اثار سيد المرسلين عليه افضل صلوات المصلين
السيد صفى الحق والدين عبد الرحمن الحسينى السنى البلخى قدس الله روحه والى عالم القدس فتوحه
سمعت عليه الاربعين النووية باسرها واخبرنى بحديث فاضى الحرمين شافهنى بها

Sadiq

127 b

اخرى اى احدى من تفاريق العصا ومن مشايخى الشيخ المسند الرحلة الباذخ شهاب الاسلام
ابو المحامد عبد الله بن ميمون الكرمانى المشهور بالمكى سمعت منه الحديث المسلسل بالاولية آعنى قوله
صلى الله عليه وسلم الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من فى الارض يرحكم من فى السماء وآجازنى اجازة
ملفوظة مكتوبة واسانيد عاليه قال رحمه الله فى مشيخته بهذه العبارة سمعت كتاب العوارف
على الشيخ نور الدين عبد الرحمن القرشى بقراءة الشيخ العارف زين الدين ابى بكر الحوافى بداره ظلال ارشده
ومن مشايخى المولى العالم العامل الفاضل الكامل مظهر الدين محمد الكازرونى قرأت عليه بعضا
من محرر الفقه وآجازنى اجازة ملفوظة مكتوبة وهو كان يروى العقليات عن السيد الشريف المحقق
قدس سره والحديث والتفسير عن الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادى والشيخ شمس الدين
محمد بن محمد الجزرى ومن مشايخى الشيخ ركن الدين روزبهان العمرى الشيرازى قرأت عليه الاربعين
النووية فى مجلس واحد واجازنى اجازة ملفوظة مكتوبة وهو كان يروى عن الشيخ مجد الدين
الفيروزآبادى عن الشيخ محى الدين ابن الحداد عن الامام النووى ومن مشايخى المولى الامام
احد ائمة الاسلام اوحد الاجلة الاعلام المولى محى الدين محمد الانصارى الكوشكسارى سمعت منه
الجامع الصحيح البخارى مرارا متعددة وقرأت عليه الارباع الثلثة الاول ومنه قرأة فحص
وتحقيق وقرأت عليه طرفا من حواشى التجريد وطرفا من شرح المختصر لابن الحاجب مع الحواشى
الشريفية وهو كان يروى عن عدة من الشايخ منهم الشيخ المحدث الحاج عصف الدين
ابو هيم الحيمى عن الشيخ الامام العلامة امام الدين ابى المكارم على بن مبارك الصديقى
المذكور سالفا ومن مشايخه الشيخ السند شهاب الدين ابن الحجر اجازة وقد اجاز الشيخ

شهاب الدين

128 a

شهاب الدين المذكور اهالى شيراز مطلقا وكنت انا من جملتهم فى الرواية عنه
من غير واسطة ولى مشايخ كثيرة لا احتمل هذه الرسالة احصاءهم وقد ذكرت بعضهم تيمنا
وتبركا فعند ذكر الصالحين تنزل الرحمة رجاء ان يصيبنا منهم فى ايام دولة هذا السلطان
الاعظم الاكرم ثم انى اخترت مسائل من فنون شتى وابتدأت ببعض مسائل اصول الفقه
والحديث والخلافيات ثم اعقبتها بمسئلة حدوث العالم من اصول الدين ثم ذكرت
بعض المسايل من الفنون الاخر كالطب والمنطق والهندسة والهيئة متدرجا من الاسهل
الى الاصعب على ما يقتضيه ادب التعليم كما استمر عليه دأب العلماء قديما وحديثا والله الموفق
والمعين وهذه تحقيق مطالب الراجين المسئلة الاولى فى الحديث واصول الفقه
اتفقوا على ان الحديث الضعيف لا يثبت به الاحكام الشرعية ثم ذكروا انه يجوز بل يستحب العمل
بالاحاديث الضعيفة فى فضائل الاعمال وممن صرح بذلك النووى رحمه الله فى كتبه
لا سيما كتاب الاذكار وفيه اشكال لان جواز العمل واستحبابه كلاهما من الاحكام الخمسة الشرعية
فاذا استحب العمل بمقتضى الحديث الضعيف كان ثبوت ذلك بالحديث الضعيف وذلك
ينافى ما تقرر من عدم ثبوت الاحكام بالاحاديث الضعيفة وقد حاول بعضهم التفصى
عن ذلك وقال ان مراد النووى انه اذا ثبت حديث صحيح او حسن فى فضيلة عمل
من الاعمال يجوز رواية الحديث الضعيف فى هذا الباب ولا يخفى ان هذا لا يرتبط بكلام النووى
اصلا فضلا عن ان يكون مراده ذلك فكم بين جواز العمل واستحبابه وبين مجرد نقل الحديث
على انه لو لم تثبت الحديث الصحيح او الحسن فى فضيلة عمل من الاعمال يجوز نقل الحديث الضعيف

128 b

فيها لا سيما مع التنبيه على ضعفه ومثل ذلك في كتب الحديث وغيره كثير شايع
نشهد به من تتبع والذي يصلح للتعويل انه اذا وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال
ولم يكن هذا العمل مما تحتمل الحرمة والكراهة فانه يجوز العمل به ويستحب لانه مأمون الخطر ومرجو النفع
اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب فالاحتياط العمل به رجاء الثواب واما اذا دار بين الحرمة
والاستحباب فلا وجه لاستحباب العمل به واما اذا دار بين الكراهة والاستحباب فمجال النظر فيه
واسع اذ في العمل دغدغة الوقوع في المكروه وفي الترك مظنة ترك المستحب فلينظر ان كان
حظ الكراهة اشد بان يكون الكراهة المحتملة شديدة والاستحباب المحتمل ضعيفا فحينئذ
يترجح الترك على الفعل فلا يستحب العمل به وان كان حظ الكراهة اضعف بان يكون الكراهة
على تقدير وقوعها كراهة ضعيفة دون مرتبة ترك العمل على تقدير استحبابه فالاحتياط
العمل به وفي صورة المساواة يحتاج الى نظر تام والظن انه يستحب ايضا لان المباحات
تصير بالنية عبادة فكيف بما فيه شبهة الاستحباب لاجل الحديث الضعيف فجواز العمل
واستحبابه مشروطان اما جواز العمل بعدم احتمال الحرمة واما استحبابه فيما ذكرنا مفصلا
بقي ههنا شئ وهو انه اذا عدم احتمال الحرمة فجواز العمل ليس لاجل الحديث اذ لو لم يوجد
الحديث يجوز العمل لان المفروض انتفاء الحرمة لا يقال الحديث الضعيف ينفي احتمال الحرمة
لانا نقول الحديث الضعيف لا يثبت به شئ من الاحكام وانتفاء احتمال الحرمة يستلزم
ثبوت الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا تثبت بالحديث الضعيف ولعل مراد النووي
ما ذكرنا وانما ذكر جواز العمل توطئة للاستحباب وحاصل الجواب ان الجواز معلوم من خارج

والاحكام

129 a

والاستحباب ايضا معلوم من القواعد الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط
في امر الدين فلم تثبت شئ من الاحكام بالحديث الضعيف بل اوقع الحديث الضعيف
شبهة الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع
المسئلة الثانية من الفقه ذكر صاحب الحاوي الصغير تبعا للرافعي وغيره انه لو توضأ
المحدث رفع حدثه فان كان عالما لم يصح طهارته وان كان غلطا صح واقول النية
هو القصد وقصد ازالة ما لم يعتقد حصوله مستحيل في الحيوان فضلا عن الانسان فلا
تتصور نية غير احداثه الا غلطا فالتقييد بالغلط غلط وقد تتبعت عبارات القدماء فوجدت بعضهم
كالشيخ ابي اسحق في التنبيه لم يتعرض لهذا القيد لا يقال الفقهاء قد يتعرضون لما لا وقوع له
فليكن هذه الصورة من هذا القبيل لانا نقول انهم يتعرضون لما لا وقوع له من الممكنات دون الممتنعات
بالذات وهذه الصورة ممتنعة بالذات بالضرورة الفطرية ولو التفت الى فرض الامور المستحيلة
لانفتح باب واسع في جميع ابواب الفقه فكان لفارض ان يفرض انه ينوي ولا ينوي
وان يفرض انه يصلي ولا يصلي بل هم يتحاشون عما هو اقرب من ذلك قالوا لو شهد اثنان
على زيد بعمل معين في المصر في يوم معين وقد شاهده القاضي ذلك اليوم في بغداد لم يقبل
شهادتهما مع انه يمكن مجيئه الى مصر بطريق حتى المكان فان ذلك محال عادي لا عقلي
المسئلة الثالثة
في بعض الخلافيات ذهب الشافعي رحمه الله الى وجوب الترتيب في الوضوء واستدل عليه
بان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ واقتصر في غسل اعضاء الوضوء على مرة واحدة ثم قال هذا وضوء
لا يقبل الله الصلوة الا به واعترض صدر الشريعة رحمه الله على هذا الدليل بانه لا يلائم الحال من انه

صلى الله عليه وسلم قدم اليمين على اليسار او اليسار على اليمين في هذا الوضوء على التقديرين
يلزم بناءً على هذا الدليل ان يجب التيامن او التياسر ولا قائل به واقول يمكن ان يقال العلة
صلى الله عليه وسلم تياسر في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب التياسر علم من الروايات الصحيحة
الشايعة حيث روى انه كان صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في طهوره وتنعله وساير احواله
او يختار انه لعلة تيامن وعدم وجوب التيامن معلوم من سايير احواله واقواله فان سياق الاحاديث
الصحيحة الدالة على انه صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في طهوره الخ يدل على انه ليس واجباً
بل مستحباً كما لا يخفى على من انصف واقول على قاعدة علم الخلاف هب ان مقتضى الحديث
على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين والرجلين لكن وجوبه ساقط بالاتفاق منا ومنكم
فثبت المانع من الوجوب في حقهما وبقي المقتضى فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضى
وارتفع المانع يثبت الحكم فيثبت وجوب الترتيب فيما عداهما غير معارض المسئلة الرابعة
من الطب اتفق الحكماء والاطباء على ان اعدل الامزجة واقربها الى الاعتدال الحقيقي مزاج الانسان
وفيه اشكال وذلك لان خروج مزاج الانسان عن الاعتدال الحقيقي ان كان لغلبة الحرارة كان
فيما هو ابرد منه ما هو اقرب الى الاعتدال الحقيقي وان كان لغلبة البرودة كان فيما هو اسخن منه
وان كان لغلبة الحرارة والرطوبة معاً كان الاقرب فيما هو ابرد وايبس وقس عليه الاقسام الثلثة
الباقية اعني ما اذا كان خروجه لغلبة الحرارة واليبوسة او لغلبة البرودة والرطوبة او اليبوسة
ولا شك في انه يوجد في الانواع الاخر من الحيوانات وغيرها ما هو اسخن وارطب من الانسان وما هو اسخن
وايبس منه وما هو ابرد وارطب وما هو ابرد وايبس ولذلك اذا تناوله الانسان يظهر منه هذه الكيفيات

الجواب

والجواب ان الوارد على بدن الانسان ان كان دواءً فانما يؤثر فيه باحداث الكيفيه
بعد تاثير الطبيعه فيها وان كان غذاءً فكذلك مع انه لا شيء من الغذاء يصير باسره جزء المغتذى
بل باحد الطبيعه منه ما يصلح للتغذيه وسفي منه اجزاء فضلية تندفع بطريق البول والبراز والعرق
وغيرها فهذه الكيفيات انما تحصل في المزاج الانساني بسبب تاثير الطبيعه في الغذاء والدواء
فحينئذ تحصل من ازدواجهما وليس ذلك الغذاء والدواء في نفسهما على المزاج الذي تحصل للانسان
بعد تناولهما وذلك ظاهر جداً كيف ولو كان على هذا المزاج كانا في عرض مزاج النوع الانساني
فكانا من افراد الانسان فان الصورة والنفس الفائضة على الممتزج انما تتبع المزاج على قواعدهم
فاندفع الاشكال هكذا قيل واقول فيه نظر فان هذا الدواء والغذاء قبل ورودهما على بدن الانسان
بل كل نوع من انواع المركبات له مزاج فذلك المزاج ان كان من مراتب عرض المزاج الانساني
لم يكن المزاج الانساني اقرب الى الاعتدال من سايير الامزجة لاشتراك غيره معه في المزاج بل يلزم
ان يكون انسانا على قواعدهم خلف فلابد ان يكون اخر او ابرد او ارطب او ايبس او احر وارطب
او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس بالنسبة الى مزاج الانسان فبقي الاشكال فالوجه
في الجواب ان يقال الخروج عن الاعتدال عبارة عن التفاوت بين مقادير الكيفيات في عدم
على حد التساوي فكلما كان التفاوت اكثر كان البعد عن الاعتدال مثلا التفاوت بين العشرة
وتسعة اعشار اقل من التفاوت بين نصف العشره وعشرين فاذا فرضنا كيفيات مزاج
الانسان على النسبة الاولى ومزاج غيره على النسبة الثانيه او نسبة اخرى يكون التفاوت فيها
اكثر كان البعد عن الاعتدال فما هو ازيد في احدى الكيفيات من مزاج الانسان يكون البعد عن الاعتدال

130 b

ولا دخل في ذلك للجواب المذكور نعم لو قيل ان هناك اعدم وادوته معتدلة بالنسبة
الى بدن الانسان فيلزم ان يكون مشاركا للانسان في المزاج كان الجواب باذكر المسئلة الخامسة
من اصول الدين في حدوث العالم واما اخترته من بين المباحث الاصولية لانه اصل عظيم يبتنى عليه
كثير من المسائل الاعتقادية وينساق الكلام فيه الى مسائل شريفة عميقة ومباحث منيفة دقيقة
وقد خالف فيه الفلاسفة اهل الملل الثلث فان اهلها مجتمعون على حدوثه بل لم يشذ من الحكم
بحدوثه من اهل الملل مطلقا الا بعض المجوس واما الفلاسفة فالمشهور انهم مجتمعون على قدمه
على التفصيل الآتي ونقل عن افلاطون التوقف بحدوثه وقد اوله بعضهم بالحدوث الذاتي وقد رأيت
في بعض كتب الفلسفة بخط قديم قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعمائة سنة نقلا عن ارسطاطاليس
انه قال لم يقل احد من الفلاسفة بحدوث العالم الا رجل واحد وقال مصنفه انه عنى به افلاطون
فعلى هذا لا يصح هذا التاويل فان جمهورهم قائلون بالحدوث الذاتي ولا يختص القول به افلاطون
ونقل عن جالينوس التردد في الحدوث والقدم وانه قال في مرضه الذي مات فيه لتلامذته اكتبوا
عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث والظاهر انه اراد الحدوث الزماني ومن نوادر الاتفاقيات
اني رأيته في المنام كانه برئ من مرض كان هو به في النقاهة وكان متكئا في فراشه فسلمت عليه
فقام لي ورحبني وكان معي سقراط الحكيم المشهور وكانه قد التمس مني ان يقرأ علي كتابا
في الطب وكان معه ذلك الكتاب فقلت لجالينوس انه يريد ان يقرأ هذا الكتاب في الطب
والليق ان يفسح عندكم تبركا فلم يقبل واشار الى ان يفتح عندي فسألته اهل هذه الاقوال التي
تنقل عنكم في الكتب نقلها عنكم صادق او كاذب وكان في خاطري مثل هذا في المذاهب التي تنسب اليه

معال

131 a

تقال بعضها صادق وبعضها كاذب هذا فلنشرع في المقصود وعمدة مستند من قال بالحدوث
فنقول ذهب اهل الملل الثلث الى ان العالم وهو ما سوى الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض
حادث اي كائن بعد ان لم يكن بعدية حقيقية لا ذاتية فقط يعني انها في حد ذاتها لا تستحق
الوجود فوجودها متأخر عن عدمها بحسب الذات كما يقوله الفلاسفة ويسمونه الحدوث الذاتي
على ما في تقرير هذا الحدوث على وجه يظهر تأخر الوجود عن العدم من بحث اوردناه في حاشية
شرح التجريد وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقول والاجرام الفلكية ونفوسها قديمة
ومطلق حركاتها واوضاعها وكلياتها ايضا قديمة فانها لم تخل قط عن حركة ووضع وكل
لجزئيات الحركة وبعضهم يثبتون لها بسبب استحاج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وحدوث
مناسبة لها لمبدائها الكامل من جميع الوجوه كمالات تفيض على نفوسها من المبادي لكن محققيهم
على ما ذكره ابو نصر وابو علي في تعليقاتهما نقلا عن ارسطاطاليس ذهبوا الى ان المطلق لها نفس الحركة
وبها يتم التشبه بمباديها فانها بالفعل من حيث الذات وسائر الصفات الا فما تتعلق بالحركة الاوضاع
الحزئية فانها لا تحمل الثبات بالشخص فاستحفظ انواعها تتميما للتشبه بالمبادي التي هي بالفعل من جميع الوجوه
ولما كان التشبه لازما للحركة جعلها الغاية المطلقة باعتبار اللازم والعنصريات بموادها ومطلق صورها
الجسمية والنوعية ومطلق اعراضها قديمة عندهم لا اقول ان الصور الجسمية بشخصها قديمة عندهم
لان مذهبهم انه بالفلك تعدم الصورة الواحدة ويحدث اثنان وباتصال المنفصل تعدم
الصورتان ويحدث واحدة نعم الاشراقيون منهم على بقاء الصورة الجسمية مع طريان الاتصال والانفصال
واما النفوس الناطقة الانسانية فبعضهم قائل بقدمها وربما ينقل عن افلاطون وهو مخالف لما نقل عنه

يعني الحكم

131 b

من حدوث العالم والمتأولون منهم ومعظم ما عداهم على حدوثها ولكن نشتغل اولا بالكلام على دلائلهم
في ذلك المط على وجه يقبل ذوو الفطرة السليمة والفطنة القوية لا مجرد الجدال كما ارتكبه
اكثر من تصدى لرد كلامهم من ايراد المناقشات الواهية والمنع البعيده عن العقول الذاهبة
بل بتحقيقات رايعه يركن اليها النفوس الزكيه وتدقيقات فائقه يقبلها الطباع الزكيه اعني الذين يعرفون
الرجال بالحق لا الحق بالرجال ويتحيرون المقال بالحدس الصايب لا بمقادم الآجال ولا يلتفتون
الى وساوس اهل الجدال وهو حسبي اهل القيل والقال والله تعالى اسئل التوفيق وهو الهادي الى سواء الطريق
اعلم انهم استدلوا على قدم العالم بوجوه الاول ان العالم ممكن موجود وكل ممكن موجود فله علة مؤثرة
فمؤثر العالم لا بد ان يكون قديما او منتهيا الى مؤثر قديم ولا بد من ان هذا المؤثر القديم اما ان يستجمع
في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه اولا وعلى الاول يلزم قدم العالم لامتناع تخلف المعلول
عن المؤثر التام وعلى الثاني يحتاج الى شرط آخر حادث وننقل الكلام اليه اما ان يستجمع مؤثره القديم
في الازل جميع شرايط التاثير فيه اولا وعلى الاول يلزمه وعلى الثاني يلزم التسلسل وانت تعلم ان هذه المقدمات
بمجردها لا تثبت مذهبهم على ما فصلناه آنفا وانما تثبت ما فصل في مذهبهم بان يضم الى ذلك
ان الحوادث لا بد ان تستند الى مادة مستعده او الى حركة سرمديه ثم تثبت ان المادة والجسم
الذي هو معروض تلك الحركة لا يمكن صدورها عن المبدأ الاول بلا واسطة بناء على انه واحد من جميع الوجوه
والواحد لا يصدر عنه الا الواحد والمادة متأخره في الوجود عن الصورة فلا تكون صادرا اول
والصورة المشخصة متأخرة عن الهيولى بواسطة التشكل الذي هو مشخصها وان كان مطلق الصورة
متقدما عليها فلا تكون ايضا صادرا اول والاعراض ظاهر انها لا تكون صادرا اول فلا تكون الصادر الاول

جوهرا

132 a

جوهرا مفارقا وهو المسمى بالعقل الاول ثم ردف بالمقدمات المفصلة في كتبهم ولا يثبت
شيء من تلك المقدمات اذ فيها من المنع الظاهرة ما لا يخفى على الفطن المتدرب ثم التفصيل الذي
يزعمونه في مرتب العقول والافلاك ونفوسها بحسب الوجود مما لم يقيموا عليه دليلا يفيد ظنا
او يقينا بل انما ساقوه تخمينا وقد قرر بعض الافاضل هذا الدليل بوجه آخر وهو ان العالم ممكن موجود
وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم لا يخ اما ان يكون قديما او حادثا والثاني بط
والا لاحتاج الى مؤثر آخر وهكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذن لا يخ اما ان يستجمع
في الازل جميع ما يتوقف تاثيره اولا وعلى الاول يلزم تاثيره في الازل والا يلزم تخلف المعلول عن العلة
التامة وهو محال فالعالم ان قديما والا لزم الايجاد بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان يتوقف
تاثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قديم لما ذكر فاما ان يستجمع مؤثره في الازل جميع ما يتوقف
عليه تاثيره فيه اولا والثاني يستلزم التسلسل المحال والاول يستلزم قدم الحادث وهو محال وان يكون
مؤثر العالم مستجمعا في الازل جميع شرايط التاثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه يستلزم الط
اعني قدم العالم وحاصل الكلام ان القديم يستلزم احد الامرين اما ان لا يكون له اثر او يكون اثره
قديما وحين كان العالم اثرا قديما لزم ان يكون قديما ثم اورد هذا الفاضل على هذا الدليل النقض
بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد سلموا ان فيه حوادث كيف والحوادث
اليومية مما لا يمكن انكارها من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها اما ان يكون قديما او حادثا
الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل ثم قال فان قيل مقدمات
الدليل انما تجري في الحادث الذي لا يكون له شرط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة في الوجود بان لا يكون له شرط

132 b

اصلا فيلزم فرض حدوثه تخلف المعلول عن العلة التامة او كون له شروط مترتبة غير متناهية
مجتمعة في الوجود فان الخ هو هذا التسلسل عندنا وآنا على ما ذهب اليه في جواز صدور الحادث
عن القديم بواسطة حوادث كل منها مسبوق بآخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها الى حركة سرمدية
بان يكون للحادث مادة قديمة اما هيولى له كما للاجسام الحادثة او محل طاهيولياتي تلك الاجسام
لصورها ولاستعداداتها المتعاقبة وكالجرام الافلاك لحركاتها واوضاعها الجزئية وكالجزءات
لصفاتها ان قلنا بجواز حدوث صفة لها او هيولى المتعلقة كهيولات ابداننا لنفوسنا الناطقة اذا قلنا
بحدوثها فانها تتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية الفلكية استعدادات متعاقبة لوجود
هذا الحادث فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطتها من المؤثر القديم فلا
فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل لا يقال الحركة التي جعلتموها واسطة في حدوث
الحادث من القديم ان كانت حادثة عاد الاشكال الى صدورها من القديم وان كانت قديمة بقي الاشكال
في صدور الحادث بواسطتها من القديم لانا نقول حركات الافلاك ذات جهتين الاستمرار
والتجدد فباعتبار الجهتين صارت صالحة لتوسطها بين جانبي القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز
صدورها من القديم ومن جهة الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم قلنا
ما ذهبتم اليه بط من وجوه الاول وهو ان التوارد استعدادات حادثة غير متناهية
على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون
مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلابد ان يكون سابقا على كل ما يصدق عليه الحادث
وهذا يوجب ان يكون له حالة تحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان متقارنا

133 a

مع واحد منها لا يصدق عليه انه سابق على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظ بضرورة العقل
ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنة دايما
مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها آذ المنافاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية ويعلم من هذا بطلان قولهم
بعدم تناهي حركات الافلاك واوضاعها بل بطلان عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم
مطلقا اي سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة لها او لا ومنشأ
شبهتهم التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة احكامها لا معرفة
احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة على قديم كل منها مسبوق بآخر ولا يرى
فيه جهة امتناع ولا يقدر على تصورها مفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها
على ما عرف حكمه وثبت لها ذلك الحكم وآما العقل فمن شانه ادراك الكليات ومعرفة احكامها محكم
بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما تواردت الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية
على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن يمتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين
لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعناد هذه كلمات هذا الفاضل بحروفها وآنت لا يخفى
على من له ادنى دربة بقواعد الفلاسفة ان هذا الدليل على الوجه الذي قرره لا يلائم قواعدهم
فانهم يشترطون في بطلان التسلسل ان يترتب اجتماع الآحاد في الوجود واللازم على تقدير احتياج
الحادث الى شرط آخر احتياجه الى حادث آخر وهكذا الى غير النهاية ولا يلزم اجتماع تلك الحوادث
في الوجود حتى يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل هم قائلون بتسلسل الحوادث المتعاقبة وهذا التسلسل ليس بمحال عندهم

وانا العلامة الراد على الكل بالسيف المسلول
لسهم الكلام بان تسلسل تلك الحوادث الغير المتناهية
لا يتم الا اذا كان لكل منها في الوجود دور واحد فقط
وان تسلسل الحوادث المتعاقبة في مادة متوارد عليها
ما هم

بل امر واقع على مذهبهم فكيف يتصور ان يستدلوا ببطلان هذا التسلسل على قدم العالم ثم لا يشتبه
على من له ادنى مسكة ان قوله القديم يجب ان يكون سابقا على كل واحد من الحوادث ثم لكن قوله
اذا كان مقارنا لواحد منها لا يصدق انه سابق على كل منها بل على بعضها ثم بل بطل فان القديم
وان فرض انه لم يزل مقارنا لواحد من الحوادث المتعاقبة فهو متقدم على كل واحد من تلك الحوادث
اذ ما من حادث الا وهو مسبوق بذلك القديم ضرورة ان القديم موجود مع الحادث السابق عليه بدون
هذا الحادث وهذا الحكم بضرورة العقل شامل لكل واحد من افراد تلك الحوادث فذلك القديم سابق
على كل فرد من تلك الحوادث من غير ان تثبت له حالة كلية فيها عند جميع الحوادث غاية ان
ليس دفعة بل سبقه على كل واحد منها مقارنته لواحد آخر ولا منافاة بين دوام المقارنة لبعض الافراد
والسبق على كل فرد كما زعم ودعوى البداهة في تلك المنافاة غريب جدا والعجب من هذا الفاضل
تكرر في كلماته ان دعوى البداهة فيما خالف فيه الكثير من العقلاء غير مسموعة ثم يدعي البداهة في مثل
هذه الدعوى المخالفة لجمهور العقلاء مع ظهور بطلانها وكثرة العقلاء القائلين بخلافها وهذا
اولى بان ينسب الى اشتباه حكم الوهم بحكم العقل فان الوهم لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية
وانما يدرك الامور المتناهية فتصور الحوادث المتناهية المتعاقبة على وجدان القديم حالة ليس فيها
مقارنا لشئ من الحوادث والعقل المشوب بالوهم يقيس الحوادث الغير المتناهية على ذلك ويحكم
باستناع تعاقبها على القديم كما انه لا يدرك موجودا الا في جهة فيحكم بان كل موجود لابد ان يكون
موجودا في جهة وان ما لا يكون في جهة ممتنع ثم لا يخفى على الفطن اللبيب ان تقوية اصول الدين
لا تحتاج الى مثل هذه الكلمات بل ايرادها في معرض انتصار الدين يؤدي الى خلل فيه حيث ان

العقول

العقول وبما يقولون ان اصول الدين مبنية على مثل هذه الدعاوى الواهية وهذا
كما ان بعض المحدثين نقل ان بعض الزنادقة وضع احاديث في فضيلة البادنجان منها كلوا
البادنجان فانها اول شجرة آمنت بالله ومنها ما يدل على ان فيه دواء من كثير من الداء وقال
انما وضعوا ليتوسل بها الى القدح في صدق احاديث من شهد الله تعالى بصدقه ونطق المعجزات
الصريحة بنبوته وكمال حكمته وانه اصدق القائلين كما قال الله تعالى والنجم اذا هوى ما ضل
صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى عليه افضل الصلوات واكمل التحيات
ما دام الارضون والسموات. ولقد احسن الامام حجة الاسلام حيث قال فيمن يتصدى لنصرة
الدين بالامور الواهية انه صديق جاهل للدين فالوجه في دفع هذا الدليل وامثاله ايراد
براهين بطلان التسلسل في ابطال الامور المتعاقبة الغير المتناهية مثل برهان التطبيق المشهور
وهو انه لو ترتب امور غير متناهية فلنفرض جملة غير متناهية مافوق مبدأ الكل ونطبق
بين الجملتين فان كان بازاء كل واحد من سلسلة الكل واحد من سلسلة الجزء لزم تساوي الكل
والجزء وان وجد في الكل ما لا يوجد بازائه شئ من الجزء لزم انقطاع سلسلة الجزء ضرورة
ولزم انقطاع الكل لانه لا مزيد على الجزء الا بقدر متناهيه والزايد على المتناهي بقدر متناه
متناه بالضرورة ومثل برهان المضايف وهو انه لو ترتب امور غير متناهية لزم زيادة
عدد احد المتضايفين على الآخر وهو محال اما الملازمة فلان الترتب بين الشيئين عبارة عن كون
احدهما سابقا والآخر مسبوقا والسابقية والمسبوقية متضايفان فلو ترتب امور غير متناهية
ابتدأنا من مبدأ معين سلسلة الى غير النهاية فذلك المبدأ مسبوق غير سابق بالنسبة الى الآحاد

134 b

الغير المتناهية ان تصاعدنا فى جانب الآتى وسابق غير مسبوق بالنسبة اليها
ان تارلنا فى ذلك الجانب وعدد السابقيه والمسبوقيه فيما فوق المبدأ وفيما تحته متساويان
ضرورة ان كل واحد من الآحاد التى فوق المبدأ او تحته له سابقيه ومسبوقيه وبقى فى المبدأ
سابقيه بلا مسبوقيه فى صورة النازل او مسبوقيه بلا سابقيه فى صورة التصاعد فيزيد
عدد احد المتصايفين على عدد الآخر بذلك الواحد واما بطلان اللازم فلان المتضايفين متكافئان
فى الوجود فيحصل زيادة عدد احدهما على عدد الآخر وعلى هذا التقرير لا مجال لتوهم ان هذا البرهان
لا يجرى فى السلسلة الغير المتناهية من الطرفين فان المضاف الذى لا خبر زياده عدد المضاف الآخر
من جانب المبدأ انما يكون فيما فوقه فى صورة التصاعد وفيما تحته فى صورة التسافل فيلزم الانقطاع
قطعا فافهم والفلاسفة يتفصون عنه تارة بان الجملة الغير المتناهية فى هذه الصورة غير موجوده
لعدم اجتماع آحادها فلا يجرى التطبيق فيها واخرى بان التطبيق انما يدل على بطلان السلسلة الغير المتناهية
والسلسلة الغير المتناهية فيها غير موجودة لعدم اجتماع الآحاد وحاصل الاول منع جريان الدليل فيها
وحاصل الثانى منع تحلف المدعى وكلاهما مقدوح فيه اما الاول فلان التطبيق العقلى لا يتوقف
على اجتماع الآحاد واما الثانى فلان الدليل يدل على نفى وجود تلك السلسلة مطلقا لا على نفى وجودها
مجتمعة فقط فان وجودها على التعاقب يستلزم ان يكون فرد من الاعداد المتحققة فى نفس الامر مساويا
لجزئه ومن اجلى البديهيات ان ذلك محال فان طبيعة العدد سواء اجتمع آحاده او تعاقب باقى عن قبول
المساواة لجزئه فان كون الكل اعظم من الجزء من اوائل البديهيات فان قلت مثل هذا العدد لما كان
مستحيلا لم يوجد فى الخارج فان وجود الآحاد على التعاقب لا يستلزم وجود العدد اذ الموجود فى الخارج

بعد فرض جريان الدليل نمنع
وذلك لا نسلم تسليم جريان
حقيقة فافهم

لا نزال

135 a

لا يزال واحدا فقط فلا يوجد العدد اصلا والاشتباه انما وقع من حيث ان الوهم يذهب
الى ان تلك الامور المتعاقبة يجتمع فى محل واحد على قياس الامور التى تمر علينا واحدا بعد واحد
ويجتمع فى مكان واحد وليس كذلك فان العدم فقد الذات بالكلية فالموجود منها واحد فقط دائما
فكيف يوجد العدد قلت الموجود فى كل قطعة من الزمان ادنى فى كل آن يفرض فيه ليس الا متناهيا
ولكن جميع الآحاد قد وجد فى جميع الازمنة فهذا العدد موجود غاية ان ظرف وجوده
جميع الازمنة لا خر منها ولا آن من الآنات المفروضة فيها والموجود اعم من ان يكون ظرف وجوده
الزمان كلا او بعضا او الآن المفروض فيه فان من الموجودات ما هو زمانى الوجود كالحركة ومنها
ما هو آنى الوجود بل منها عندهم ما ليس ظرف وجوده الزمان ولا الآن بل ينسبون وجودها الى الدهر
والسرمد فانهم يقولون نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة
الثابت الى الثابت هو السرمد كما لا يخفى على العارف بقواعدهم واذا كان الوجود اعم من الاربعة
فدعوى انحصاره فى اثنين منها غير مسموعة وهذا الكلام اذا اورد عليهم بصورة النقض التفصيلى
على دليلهم على جواز مثل هذا التسلسل يظهر عجزهم عن اثبات مدعاهم واما اذا اورد بصورة
النقض الاجمالى فهم بحسب آداب المناظرة مانعون وفضاء المنع واسع لكن لا يقنع النفس الزكية
فى مثل هذا المطلب الجليل بمجرد المنع بل تبعث الى الطلب بما يثلج به الصدور ولكن بعد
والله يحق الحق ويهدى السبيل ثم انهم ذكروا ان بطلان التسلسل مشروط بالترتب بين الآحاد
وان التسلسل فى الامور المجتمعة الغير المترتبة جائز بل واقع فان النفوس الناطقة غير متناهية عندهم
لكن لما لم يكن بينها ترتب حكموا بجوازه بناء على انه لا يمكن للعقل ملاحظة تلك الآحاد مفصلة

لا نسلم ان وجود الكل موقوف على اجتماع
جميع الآحاد فى الوجود فانها وان لم تجتمع
معدوما سواء كان بالعدم السابق او اللاحق
يكون الكل معدوما ضرورة علة عدم الكل
والشك بوجود الزمان وكذا الشك بوجود آن
وجودها فى الكل الكلى
على فصل فى الكل مثل ذلك الوجود وهو ان
ان المراد ان مثل ذلك جزء غاية ان الاجتماع
ظرف الوجود وكل جزء
فى الوجود من مسمات المدعى

لقوله ايده

النقل والغلط بعضهما والصواب كما
ذكره المحقق الطوسى فى شرح الاشارات
ادوارة الجوف
نبهت نفسه وفتح فوه وفى بعض النسخ
نبهت نفسه وفتح فوه

ولا يحق تحلف المدعى

ممكن استدلالا بانتفاء الدليل المعين
على انتفاء الحكم وذلك لا يجوز بل
قادح وليل كونه نفع الان ان
الى ان ذلك فتامل

بجواز لا تناهيها

135 b

وليس لها نظام متسق حتى يلزم من وقوع المبدأ بازأ المبدأ وقوع الثانى بازأ الثانى والثالث
بازأ الثالث وهكذا كما فى صورة المترتبة فيجوز ان يقع اجزاء كثيرة من سلسلة الكل بازأ جزء واحد
من سلسلة الجزء واستوضح بعض المتاخرين ذلك بجلين ممتدين فى جهة واحدة وبجلتين من الحصى
فانه يكفى فى التطبيق فى الصورة الاولى فرض طرفيها منطبقين وفى الثانى لابد فى التطبيق
من ملاحظة كل جزء بازأ آخر مفصلا والعقل يعجز عنه فى غير المتناهى فلا يتيسر التطبيق اقول
وفيه نظر لان التطبيق ان يوقف على ملاحظة كل جزء بازأ آخر مفصلا فذلك غير مقدور
فى صورة الترتب ايضا وان كفى الملاحظة الاجمالية فهى جارية فيها والقول بان الملاحظة الاجمالية
كافية فى المترتبة بناء على ان فرض الانطباق بين المبدأين يستلزم الفراغة فى جميع الآحاد
بخلاف الغير المترتبة تكلم اذ يمكن للعقل فرض الانطباق بين الآحاد ابتداء من غير استعانة
بانطباق المبدأ بالمبدأ فلما ذا يكفى الملاحظة الاجمالية السابقة لانطباق المبدأ بالمبدأ
ولا يكفى الملاحظة الاجمالية ابتداء من غير استعانة بل الوجه فى الجواب على ما ذكرنا فى بعض رسائلنا
ان سلم جريان التطبيق فيه ومنع لزوم الانقطاع على تقدير ان يكون فى الكل ما ليس بازأ شئ
من سلسلة الجزء لان تلك الزيادة ح يكون فى الاوساط فلا يلزم الا انتهاء وتوضيحه ان السلسلة الغير المتناهية
المترتبة لا شك فى زيادتها على السلسلة المبتدئة من فوق مبدائها وبفرض التطبيق ينقل الزيادة
الى جانب الاتناهى اذ لا معقل الزيادة فى الاوساط لاتساق نظام الآحاد فيلزم ان يكون
فى الطرف فيلزم التناهى واما فى غير المترتبة فلا مانع من الزيادة فى الاوساط فلا يلزم الخلف
هذا وعلى هذا الدليل ايراد آخر يستغنى المقام ذكرا الاول هو ان تلك الآحاد وان لم تكن مترتبة

الثابتة

فلا بد

136 a

فى الواقع لكن للعقل ان يفرضها مترتبة ليظهر الخلف اقول وفيه نظر اذ للخصم ان يقول المحال
انما يلزم من الترتب المفروض لا من لا تناهى الآحاد ثم فى هذا النظر نظر لان فرض الترتب
لا يستلزم فرض زيادة ولا نقصان فى آحاد احدى السلسلتين بل ذلك الفرض مظهر
لحال السلسلتين فليس منشأ المحال هو الترتب وهذا كما نفرض فى الرياضيات امورا غير واقعة
لنظهر احوال الامور الواقعة مثلا اثبت مساواة زوايا المثلث لقائمتين بانا لو فرضنا
اخراج احد اضلاعه كانت الزاوية الخارجة عنه مساوية لمجموع الداخلتين وهى مع جارتها
التى هى احدى زوايا المثلث مساوية لقائمتين فيكون الداخلتان معها ايضا مساوية
للقائمتين او يقال هى مع جارتها مساوية للقائمتين فلو لم يكن هى مع الداخلتين
مساوية لهما لم يكن مساوى المساوى مساويا هف وهذا الدليل يشمل جميع المثلثات
المفروضة والموجودة مع ان منها ما يستحيل اخراج احد اضلاعه كالمثلث المفروض داخل
فلك الافلاك ولا يتوجه المنع على التقرير الثانى بان المحال انما لزم من اخراج الخط وهو ممتنع
واكثر مسائل الرياضيات من الهندسة والطبعة وغيرها مبتنية على مثل ذلك كالدوائر
المفروضة فى الطبيعة وقد صرح الرئيس فى كثير من المباحث الطبيعية على مثل ذلك
بانه من قبيل الفروض التى تستعمل فى الرياضيات كما فى بحث ابطال الخلا وابطال حركة
عديم الميل المعاوق قسرا حيث نفرض نسبة الملأ الثانى الى الملأ الاول مساويا لنسبة
زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذى المعاوق الثرى ليلزم ان يكون حركة ذى المعاوق
الضعيف مساويا لحركة عديم المعاوق وقد اورد عليه ان المحال انما يلزم من فرض النسبة المذكورة

اذ لا بعد فى ان يكون حركة عديم المعاوق فى زمان حركة ذى المعاوق الثرى مساويا لحركة ذى المعاوق الضعيف
كما لا يخفى على المتامل ولا يلزم من فرض الامكان المحال

وربما كان وجود الحركتين والمعاوقتين على تلك النسبة محالا فكون المحال شيئا منه لا من الكل
في الدليل الاول ولا من حركة عديم المعاوق في الدليل الثاني وهذا الايراد فيما بين المتأخرين مشهور
وفي كتبهم مذكور واجاب عنه الرئيس بان هذا من قبيل الفروض المستعملة في الرياضيات فلا يقدح
في الدليل واستعمال هذه المقدمة في كثير من المطالب الطبيعية بل ما ذكره في البرهان السلمي
من فرض الخطين الغير المتناهيين الممتدين على هيئة ساقي مثلث في هذا القبيل فانه ربما كان
البعد غير متناه من جهة واحدة كسطح غير متناهي الطول متناهي العرض فلا يمكن اخراج السافين
الغير المتناهيين فيه وهذا المنع ايضا مشهور فيما بين المتأخرين وهو تكرير في دفع امثال

فيه ان فيه فرض زيادة بعد في جانب العرض فلعل مشار لزوم المحال ظاهر

هذه الايرادات ان هذا من الفروض المستعملة في الرياضيات فلا يقدح فيه استحالة المفروض فنقول
فيما نحن فيه مثل ذلك الثاني النقض بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع جريان التطبيق
الزاما للحكما فانه رئيسهم
وانت تعلم ان هذا النقض انما يرد لو كان المراتب الغير المتناهية من الاعداد موجودة في الخارج
او في الذهن مفصلا لكنها غير موجودة لا في الخارج ولا في الذهن مفصلا نعم مراتبها غير واقفة
بمعنى ان اي مرتبة فرضت فللذهن ان يعتبر مرتبة اخرى فوقها لكن لا يقدر الذهن على ملاحظة المراتب
الغير المتناهية مفصلا فلا يرد النقض بها اذ مدار النقض على جريان الدليل مع تخلف المدعى
وههنا لو سلم جريان الدليل فالمدعى غير متخلف لان المدعى انتفاء السلسلة الغير المتناهية
والسلسلة الغير المتناهية في الاعداد منتف كما فصلناه فلا نقض بها هذا هو الكلام المشهور
في هذا المقام ولنا فيه كلام آخر سنورده فانتظره الثالث ان بعضا من المتأخرين
اجاب عن النقض بمراتب الاعداد بمنع جريان الدليل في صورة النقض بناء على ان التطبيق

لا يجري

خلاصه برهان التطبيق لو ترتب امور غير متناهية لساوى الجزء الكل اوتناهى ما لا يتناهى والازم بط

منطابقتان ط

لا يجري في الاعداد اذ ليس فيها جملتان في نفس الامر متطابقتان لكون الاعداد وهمية محضة
هذا ان اريد من التطبيق في الدليل التطبيق في نفس الامر وان اكتفى بالتطبيق الوهمي
يرد النقض
فانا نختار انه ينقطع الجملتان ولا يلزم من ذلك تناهيهما في نفس الامر بل في الوهم فنمنعه
لانقطاع
عن تمام التطبيق او نختار انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر
بانقطاع الوهم
الساوي
لان ذلك فرع وجودهما في نفس الامر وأورد عليه بعض الفضلاء ان الجملتين ان لزم كونهما
متحققتين في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل اذ لا يلزم استحالة
وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متطابقتان لتوقف ذلك
على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء الكل ليس كذلك وحديث الجملتين الممتدين والحصى
على ما اورده للتوضيح ضائع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما
وهميات فالدليل جار في مراتب الاعداد فيتم النقض على ان ما ذكرده في ثاني شقي الترديد
من اختيار عدم انقطاع الجملتين في الوهم بط لان ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل
ذكره ط
ثم قطعا فينقطع الجملتان فيه قطعا واقول من البين انه اذا وجد سلسلة غير متناهية فالسلسلة
المبتدء مما فوق مبدأها موجود لا محالة فالسلسلتان موجودتان والعقل ان يلاحظ كل واحد
من سلسلة الجزء بازاء واحد من سلسلة الكل ولا يعني بالتطبيق الا هذا المعنى وذلك لا ينافي كون احديهما
جزءا من الاخرى ولا يتوقف على انفصال السلسلتين ومنشأ وهم القياس على التطبيق الحسي
والخيالي ولا حاجة في الجواب الى ان يقال كما قاله ذلك الفاضل ان مرادنا بتطبيق الجملتين
وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انما هو في حد انفسهما اما ان يكونا بحيث لو طبقا انطبقا

هذا احتمال آخر هو لزوم خطة واحدة في كل نفس الامر
او الاكتفاء في الجملة الاولى او تطبيقها بالتوهم
لبطلان ذلك لانا هي تلك الجملة الموجودة
ولا يرد عليه شئ مما قاله

نعم لكن فرضه ليس بمحال فحاصل الجواب
انا وان فرضنا عدم انقطاع الجملتين
في الوهم مع انه محال فلا يلزم منه التساوي
في نفس الامر فلا يجري الدليل في مراتب الاعداد

ان التطبيق في الامور
الغير المتناهية على انقطاعها

بتمامها اولا وعلى الاول يلزم مساواة الجزء مع الكل وعلى الثانى يلزم انقطاع الناقصة قطعا
والملازمتان قطعيتان ومستلزمتان لاستحالة الامور الغير المتناهية ولا قدح فى هذا الاستدلال
كون التطبيق فى نفس الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كما يقال مثلا شريك البارى محال
لانه لايخ اما ان يكون بحيث لو وجد فقد رعلى منع البارى من ايجاد ما اراد او لا وعلى الاول يلزم عجز البارى
وهو محال وعلى الثانى يلزم عجز الشريك فلا يكون شريك البارى وهذا حلف فهذا الاستدلال صحيح
لا قدح فيه بان وجود شريك البارى محال والمحال جاز ان يستلزم المحال اقول قد سلف منا ان البراهين
الرياضية اكثرها مبتنية على فرض الامور الغير الواقعة بل المستحيلة فلا قدح باستحالة التطبيق على تقدير
التسليم فى صحة البرهان فما ذكره من استحالة التطبيق لا قدح فى صحة البرهان صحيح بناء على ما اسلفناه
لكن التطبيق فيما نحن فيه ممكن بل واقع اذ للعقل ان يلاحظ على سبيل الاجمال كل واحد من سلسلة الجزء
بازاء واحد من سلسلة الكل وهذا هو المراد من التطبيق اذ به يظهر المط ولا حاجة الى تغيير التقرير
والعدول الى هذا التقرير المبتنى على اعتبار الشرطية ثم تشبيه هذا الدليل بالدليل المذكور على استحالة
شريك البارى غير مستقيم فان نفس وجود شريك البارى يستلزم المح ويلزم من المح محح ولا تصور
القدح فيه بانه محح فجاز ان يستلزم المح كما ذكره كيف وفيه اعتراف بالمط اذ ليس المط فيه الا استحالة التطبيق
شريك البارى فكيف يتصور القدح فيه بانه محح واما فيما نحن فيه فقد يتوهم ان المح انما ينشأ من
لا من نفس وجود السلسلة الغير المتناهية فلا يتم الدليل على استحالة وجودها اذ هو بمنزلة ان يستدل
على استحالة امر بانه لو فرض وقوعه لزم منه محال فالوجه فى دفع هذا الوهم بعد تسليم المراد
بالتطبيق ما هو غير واقع او مستحيل ما قدمناه نقلا عن الرئيس وفصلناه بعض التفصيل وتحقيقه ان يقال

وير دجوز ان يكون الزيادة فى الاوساط فلا يلزم انقطاع على هذا التقرير ايضا

انظ ان مراد ذلك الفاضل وجود الشريك مع الامور المفروضة من القدرة على منع البارى

ان معنا مقدمة صادقة وهى ان ما يستلزم على فرض تلك الامور محالا فهو محال وذلك لا يجرى
فى جميع المواد فانه لا يمكن الاستدلال على انتفاء الجسم بانه لو فرض غير متناه لزم منه محال اذ يقال
انا نعلم ان الفروض المذكورة موهومات لا احوال يمكن ان يقع فيه ولا غير هو بها فى ذاته وصفة بخلاف
المذكور فى الجسم وامثاله فليتامل واما اذا اريد بالتطبيق ما ذكرناه فهو امر واقع فلا مجال لهذا التوهم
فان قلت لانم انه اذا وجد سلسلة غير متناهية يكون السلسلة المبتدئة مما فرضها موجودة لما تقرر
فى موضعه ان الاعداد المركبة من مجض الوحدات لا من الاعداد التى هى اقل منها كما اشتهر عن ارسطاطاليس
انه كتب الى بعض تلامذته لا تحسبن العشرة مركبة من اربعة وستة بل هى هى جميع الوحدات التى هى
مبلغها قلت من البين انه اذا وجد الوحدات التى مبلغها عشرة مثلا وجد الوحدات التى مبلغها تسعة
وما ذكره ارسطاطاليس مبنى على ان فى العدد امرا زايدا على الوحدات اى بمنزلة الصورة له وقد صح
الرئيس فى الاوسط الحقانى ان كل عدد عبارة عن الوحدات التى هى مبلغها بشرط انتفاء وحدة
اخرى وح يظهر عدم تركب العدد من الاعداد التى هى اقل وما نقل عن ارسطو محمول على ذلك وبالجملة
على اعتبار امر آخر فى العدد سوى الوحدات ولا شك ان العدد امر اعتبارى سواء اعتبر فيه امر آخر
سوى الوحدات بمنزلة الصورة او لم يعتبر وكلامنا فى السلسلة الموجودة وهى معروض العدد لا المعروض
مع العارض ولا شك انه اذا وجد معروض الثلثة وجد معروض الاثنين بالضرورة فانه اذا وجد
زيد وعمرو وبكر فلا بد ان يوجد زيد وعمرو ثم زيد وعمرو ليس خارجا عن زيد وعمرو وبكر ولا عينه
فيكون داخلا فيه لا محالة فاذا وجد السلسلة المبتدئة من آ الى غير النهاية وجد السلسلة المبتدئة من ب
الى غير النهاية بالضرورة لا يقال ليس هناك الا آحاد واحدا واحدا واما الجمل فهى باعتبار العقل

188 b

لانا نقول هذا البين الذى لامرية فيه انه اذا وجد آ وب كان هناك ثلثة موجودات متغايرة
بالذات احدها آ والثانى ب والثالث آب كيف لا وقد بين المحققون كيفية صدور الكثرة
عن المبدأ الاول بهذا الوجه وهو انه يصدر عنه وحده شئ وعن الصادر الاول عنه شئ آخر وعن مجموع
المبدأ والصادر الاول شئ آخر الى آخر ما ذكره لئلا يستند الموجودات الخارجيه الى الامور الاعتبارية
فلو لم يكن هناك الامر الثالث لم يمكن طهذا الكلام الذى ارتضاه جميع الافاضل والاذكياء وجه
النهاية
بل البرهان الذى ذكروه فى اثبات الواجب وعولوا عليه وهو انه لو تسلسلت الممكنات الى غير
فالعلة المستقلة لهذا المجموع اما نفسه واما جزؤه واما خارج الى آخر ما ذكروه مبنى على ان المجموع
موجود مغاير لكل واحد فان لكل واحد من الآحاد علة مستقلة فى السلسلة اى الواحد الذى قبله
ولكن الكلام فى علة المجموع والذكى لا تشتبه عليه امثال ذلك اذا تمهد ذلك فنقول برهان التطبيق
يدل على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا كالنفوس الناطقة فانه وان لم يكن
بين آحادها ترتب لكن يوجد فيها السلاسل الغير المتناهية المترتبة فان مجموع تلك النفوس
موقوف على ما هو اقل منه بواحد وهو على ما هو اقل منه بواحد وهكذا فاذا فرضنا تطبيق جملة
النفوس على ما هو اقل منه بواحد وهو على ما هو اقل منه بواحد وهكذا الى غير النهاية ولا شك
ان السلاسل المترتبة بمنزلة الآحاد المترتبة فان لكل منها غير تفاضل كان الجزء مساويا للكل
وان انتهى السلاسل الموجودة فى الجزء قبل السلاسل الموجودة فى الكل ظهر انتهاء الجزء لانه قد وصل
الى حد ليس فوقه سلسلة غير متناهية فاما ان لا يكون فوقه جملة اصلا او يكون فوقه
سلسلة متناهية وعلى التقديرين يلزم انتهاء الجزء وهو يستلزم انتهاء الكل لانه لا يزيد على الجزء الا بواحد

ل ٢٧

138 a

بل نقول لا بد ان يوجد فى جملة النفوس الغير المتناهية واحد واثنان وثلثة وهكذا الى غير
النهاية اى معروضاتها وتلك المعروضات موجودة فى الخارج للمحالة وان لم يكن عوارضها
من الوحدة والاعداد موجودة وتلك المعروضات مترتبة ترتبا طبيعيا لان الواحد مقدم
على الاثنين والاثنين على الثلثة وهكذا فان زيدا وعمرا جزء من زيد وعمرو وبكر وخالد
وهكذا الى غير النهاية كما مر تحقيقه فهناك سلسلة مبتدئة من الواحد مشتملة على معدودات
غير متناهية وكما ان النفس الواحد موجود وان لم يكن عارضه موجودا كذلك الاثنان من النفوس
موجود وان لم يكن مفهوم الاثنين موجودا وكذا الثلثة والاربعة الى ما لا تناهى فيجرى التطبيق
بين معروضات تلك المراتب من الاعداد فظهر انه يلزم عليهم ان لا يكون النفوس الناطقة غير متناهية
ثم قد قيل فى هذا المطلب ان نفس الابن متوقف على بدنه المتوقف على نفس الاب المفيضة
للنوة المولدة المتوقفة على بدنه فكل نفس من النفوس متوقفة على نفس ابيه فبين آحادها
ترتب بهذا الاعتبار واجاب عنه بعض المحققين بان النفوس بذلك الاعتبار وان كانت مترتبة
لكن ترتبها باعتبار الابدان وهى غير مجتمعة وانا نقول لا يجدى هذا الجواب لان النفوس مجتمعة ولها
ترتب باعتبار فيجرى فيه التطبيق فان توسيط البدن ليظهر الترتب بين النفوس غير قادح
فى ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة اذ حاصل هذا المقال ان نفس كل ابن متوقف على نفس اب
وهكذا فيلزم نفوس غير متناهية مترتبة مجتمعة فى الوجود وهو مستحيل بالاتفاق والبرهان فاذا ثبت
ترتب النفوس بواسطة الابدان فطرح الابدان من البين وتمسك بترتب النفوس المتوالدة الى غير النهاية
والوجه فى الجواب عن قولهم انهم لا يقولون بترتب النفوس المتوالدة الى غير النهاية فان الرئيس فى الشفاء

قد صح بانقراض الافراد الانسانية بل الحيوانات المتنفسة في القرانات العظيمة المقتضية للطوفانات
العامة ثم يحدث الانسان بالتولد ويكون ذلك الانسان موجداً لخاصية يقدر بها على استنباط
الصنايع التي تحتاج اليها بنو النوع فحررها وذكر شمس الدين الشهرزوري في كتابه المسمى بنزهة
الالهية كيفية تولد هذا الانسان مفصلا وذكر ان هذا الآدم الذي ينسب اليه ليس حدوثه
بالتولد بل بالتوالد وان التولدي سابق عليه بادوار اقول فعلى هذا لا يتوجه هذا الايراد على الفلاسفة
اصلا فان سلسلة التوالد عندهم متناهية غاية الامر انهم يثبتون كمال غير متناهية كل واحد منها
سلسلة متناهية فيكون النوع عندهم قديما مع انتهاء سلسلة التوالد وقد علمت من تضاعيف
ما قررناه عدم ورود النقض بمراتب الاعداد الا على من يعترف بوجودها في الخارج واما المحققون
القائلون بانها امور اعتبارية فلا نقض عليهم لان العقل لا يقدر على ملاحظة المراتب الغير المتناهية
مفصلا فينقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار كما في سايرالاعتباريات المكررة واعلم ان الرئيس
في الشفا استدل على بطلان التسلسل في الامور المترتبة بانه يستلزم ان يكون هناك اوساط
بلا طرف فان كل واحد من الآحاد على هذا التقدير وسط بين سابقه ولاحقه من غير نهاية فيلزم
الوسط بدون الطرف وهو محال لان الوسط مضاف للطرف والمتضايفان متكافئان في الوجود
فيستحيل تحقق احدهما بدون الآخر واقول فيه بحث اما اولا فالنقض بالحركة السرمدية
التي يثبتونها فان الموجود من الحركة عندهم هو التوسط كما حققوه وليس لهذه الحركة طرف الا
بالاضافة ومثل ذلك متحقق في صورة التسلسل اذ كل واحد منها له اطراف اضافية وان كانت
تلك الاطراف ايضا اوساطا بالقياس الى اطراف اخرى واما ثانيا فالحل ان يقال

ان اريد

ما ذكره الرئيس الى برهان التضايف
فان كل وسط لابد له من طرفين فلا ترتب
امورا الى نهاية لم تتحقق الكائنة
لوجود وسط بلا طرف فلا يرد عليه السؤال
ولا يجديه ما ذكره فتامل

ان اريد بالطرف ما لا يكون وسطا بالاضافة الى شئ آخر فلم ان الوسط مضاف
للطرف بهذا المعنى كما ان البنوة مضاف للابوة ولا يقتضي ذلك ان يكون هناك ابوة
لا يكون معروضها متصفا بالبنوة لشخص آخر وان اريد الطرف الاضافي اعم من ان يكون ذلك
الطرف وسطا بالقياس الى آخر او لا فذلك متحقق ههنا بل نقول عدم الانتهاء الى الطرف
الذي لا يكون وسطا اصلا لازم بين للتسلسل في الامور المترتبة بل يكاد يكون عينه فلا يحتاج
الاستدلال به ولا التنبيه به عليه على فرض كونه بديهيا اذ ليس اجلى منه فان من لا يسلم بطلان
ترتب الامور الغير المتناهية لا يسلم انه لابد لكل وسط من طرف لا يكون وسطا اصلا
ولو كان ذلك طاهرا لم يعرض الخفاء في بطلان التسلسل واذا تحققت ما نبهناك عليك امكنك

يعني الجسماني

اقامة الدليل العقلي على حدوث العالم بابطال التسلسل مطلقا باحد الوجوه التي يستنبط
من مطاوي ما قدمناه ويمكن الاستدلال عليه بابطال ما ذكروه من استناد الحوادث الى الحركة
السرمدية التي يقولون انها حالة ثابتة مستمرة للمتحرك غير منقسمة بانقسام المسافة غير مستقرة
في حد من حدود المسافة بل سيالة في تلك الحدود ويلزمها بحسب ذلك نسب مختلفة واوضاع
متخالفة فهي بحسب ذاتها المستمرة مستندة الى العلل القديمة وبواسطتها يلزمها من النسب والاوضاع
المتعاقبة مبدأ للحوادث ووجه ابطاله ان تلك الاوضاع المتعاقبة كل سابق منها معد للاحق
والمعد يتوقف المعلول على وجوده وعدمه فسبب عدمه لا يجوز ان يكون قديما وهو ظاهر ولا الحادث
السابق عليه لا باعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه الطاري فان مجموعهما على وجود ذلك الحادث واذا تم
العلة التامة لوجود ذلك الحادث بهما فلا كون ولا شئ منهما علة لعدم ذلك الحادث فاذن لابد من حادث آخر

والضاف لو كان سببه التام وذلك الحادث
يجب تحققه عند تحققه لامتناع
تخلف وليس واحدا العلة ما ذكرنا
والاوضاع المعروض اليها عليه لوجود
الحادث تمام ما ذكر بما ورده
فتامل

140 b

يستند اليه عدم الحادث السابق فاما ان يكون وجود شئ آخر خارج عن السلسلة فينقل الكلام
الى سبب حدوثه فان كان هو ايضا امرا موجودا هكذا لزم عند انتفاء كل وضع حادث حدوث امور
مترتبة مجتمعة الوجود غير متناهية وهو محال واما ان يكون زوال امر موجود كان خارجا من علة وجود ذلك
الحادث حتى يكون انعدامه سببا لانعدامه ونقل الكلام اليه حتى يلزم ان يكون لذلك الحادث علل موجودة
غير متناهية مترتبة وهو ايضا باطل والحاصل انه ان كان على انعدام الحادث حدوث موجود آخر
وهكذا لزم حدوث امور مترتبة غير متناهية دفعة واحدة وان كان زوال امر موجود وهكذا لزم ان يكون
لذلك الحادث اسباب موجودة مترتبة غير متناهية حتى يستند انعدام كل حادث الى انعدام سببه
وعلى التقديرين يلزم التسلسل المستحيل اما على التقدير الاول فوقت انعدام الحادث واما على التقدير
الثاني فوقت وجود ذلك الحادث ولا يمكن الجواب عنه بان تلك الاوضاع المتعاقبة امور مفروضة
بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار فلا تحتاج الى علة وجودا وعدما فانا نعلم قطعا ان اتصاف شئ
بآخر في نفس الامر يحتاج الى علة سواء كان ذلك الوصف موجودا في الخارج اولا ومن البين ان تلك
الاوضاع ليست من الصور التي تفرضها العقل بطريق الاختراع كزوجية الثلثة بل هي صفات واقعية
فيجوز ان يكون غيرتها للثبوت امرا غير موجود
في الخارج وانتفاؤها لانتفاء ما يلزم من التسلسل
فيحتاج ثبوتها وانتفاؤها الى علة قطعا ولا يمكن ايضا ان يجاب بان زوالها مستند الى ذواتها
بعد اتصافها بالوجود حتى يكون وجودها آنا علة لانعدامها لان الجزء الاخير من علة عدمها طالما كان
وجودها لزم عدمها في آن وجودها لامتناع تخلف المعلول عن تمام العلة ولا يمكن ايضا ان يقال ان اتصافها
بالوجود الزماني ممتنع فلا تحتاج انعدامها بعد وجودها في الآن الى علة لان هذا الامتناع ان كان بالغير
فلا بد له من علة ويلزم ما ذكرنا وان كان ذاتيا لم ينفك الذات عن عدمها في ذلك الزمان فيلزم ان يكون

ولا يمكن ان يقال بعض صفة العدم في الزمان
الثاني شرط ان يكون موجودا في الزمان
الاول لانه يكون للزمان الثاني مدخل في
ثبوت الحكم
فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة ارتفاع
امر عدمي لا عدم شئ ولا امتناع في تسلسل
العدميات قلت تقدم وجه عدم جوازه
ما ذكره في حيز قوله والحاصل انه
فافهم

صل وجودها

141 a

قبل وجودها متصفا بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود وذلك خلف فاذا عن التحصيل وهذا
كما انه لا يمكن التعليل بان الحوادث يجب بطلانها الوجودي وقت والعدم في وقت فينسد باب اثبات
الصانع تعالى عن فيك وذلك لانه يلزم ان تكون الحوادث متصفا دايما بالوجود في ذلك الوقت
وبالعدم في الوقت السابق على وجودها والوقت الذي بعد وجودها فتكون في كل وقت من الاوقات
الثلثة متصفا بالصفات الثلث اعني الوجود في وقت وجوده والعدم في الوقتين الاخرين وذلك
يستلزم اجتماع الاوقات واجتماع الوجود والعدم وتفصيله ان الوقت ان كان قيدا للمحمول
حتى يكون الوجود والعدم في الاوقات الثلثة لازما للذات من حيث هي لم ينفك الذات عن الاوصاف
الثلثة فيلزم الخلف المذكور وان كان قيدا للموضوع لم تكن الاوصاف لازما للذات من حيث هي
بل لها شرط فلا يكون شئ منها واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات فتحتاج الى علة في وجودها وعدمها
فاليقين في ذلك ولعل الامام حجة الاسلام رضي الله عنه اشار مجملا الى ما ذكرناه مفصلا حيث قال
في الرد عليهم ان الحركة الدورية التي هي مستند الحوادث حادثة او قديمة فان كانت قديمة كيف
صارت مبدأ لاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر وتسلسل وقولكم
انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فانها ثابتة متجددة اي اي ثابتة التجدد ومتجددة
الثبوت يرد عليه انها مبدأ الحوادث من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت
من حيث انها ثابتة فكيف صدر من ثابت متشابه الاجزاء شئ في بعض الاحوال دون بعض
وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فتحتاج الى سبب آخر وتسلسل هذا كلام
واورد عليه بعض الفضلاء انهم لا يقولون بوجود حادث فقط بل الحوادث المستندة الى الحركة لا اول لها

بل لها معية وجوب
ان تكون على الوجود موجودا

مر الكلام الى هنا

سولنا على الطوسي رحمه الله
وعبارته في الدعوى انهم لا يقولون
بوجود حادث ما اول الحوادث

141 b

اذ الاوضاع الفلكية والاستعدادات المترتبة على الحركات غير متناهية عندهم فلا يتم
عليهم قوله وان كانت الحركة قديمة كيف صارت مبدأ لاول الحوادث وانزل قوله كيف صارت
مبدأ لاول الحوادث مبني على ما تقرر عندهم من بطلان التسلسل مطلقا ولذلك اردفه بقوله وان كانت
حادثة احتاجت الى حادث آخر وتسلسل وقوله لكم ان ترد لما ذكروه في وجه التفصي وتفصيله ان التجدد
عبارة عن عدم الثابت ولا يتحقق ذلك الا بعدم بعد الوجود اذ لو لا ذلك لكان اما ثابتا او معدوما
بالكلية فلا يكون متجددا وسبب الانعدام لا يجوز ان يكون الحادث السابق عليه لا باعتبار وجوده
عدمه ولا باعتبار مجموعهما كما سبق فلا بد ان يستند الى امر آخر حادث اما عدم شيء من اسبابه او
موانعه وكلاهما مستلزم للتسلسل في الامور المجتمعة في الوجود المترتبة كما مر مفصلا وتحرير الدليل على ما ذكره
قدس سره ان الحركة الدورية ان كانت بحسب ذاتها القديمة من غير توسط امر متجدد علة للحوادث
لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وان كانت بتوسط امر متجدد لزم التسلسل في سبب تجدد ذلك الامر
لان التجدد انما يتحقق بالعدم بعد الوجود فان استند عدمه الى انتفاء علته وعدم علته الى انتفاء
علته وهكذا لزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده وان استند الى وجود المانع لزم التسلسل في الموانع
الموجودة ولما كان عدم كل سابق علة لوجود اللاحق كان التسلسل في الموانع تسلسلا في علل
وجود الحوادث فان وجود الحادث متوقف على انتفاء الحادث السابق عليه وانتفاؤه متوقف
على وجود المانع عنه على هذا الفرض فيتوقف وجود هذا الحادث على وجود المانع عن وجود السابق
وهكذا فيلزم التسلسل في اسباب وجود كل حادث وهذا وجه آخر فان قلت انهم لا يجوزون استناد
العدم الى امر موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود وح يسقط هذا الشق اعني

اسناد

142 a

استناد عدم الحادث الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلت لا بأس بذكر الشقوق
البعيدة استظهارا فان قلت لانم ان وجود المانع سبب لانتفاء الشيء بل سببه
انتفاء علته ووجود المانع لا دخل له في العلية بل هو مقارن للعلة ومقارن العلة لا يلزم ان يكون له
دخل في العلية واللازم على تقدير استناد انعدام كل حادث الى عدم علته التسلسل في الاعدام
وهو غير لازم والمحال التسلسل في الامور الموجودة قلت انتفاء علة الحادث اما ان يكون بانتفاء امر
موجود منها وهكذا فيلزم التسلسل في الامور الموجودة لعلته واما ان يكون بانتفاء انتفاء المانع
وذلك يستلزم وجود مانع منه وهكذا الى غير النهاية فنقول هذه الموانع ان لم تكن مترتبة
بحسب ذواتها فمن حيث الوجود لكنها مترتبة بحسب ازمنة حدوثها فان حدوث كل منها
مقارن لانتفاء الحادث السابق وحدوث الحادث اللاحق فنجري التطبيق فيها
فان كان تلك الموانع متصرمة غير ثابتة نقلنا الكلام الى علل انتفائها وهكذا فيلزم ان يكون
في الوجود سلسلة غير متناهية من الحوادث المتصرمة الغير المتناهية وذلك مما لا يقولون به
ثم تلك الحوادث المتجددة لا بد طها على اصولهم فاعل او عوامل متناهية او غير متناهية
وعلى الاول يلزم ان يكون له حركات غير متناهية وهو ح اذ الحركة عندهم لا تحقق الا في اربع مقولات
وليس لتلك المقولات انواع او اصناف غير متناهية حتى تتحقق الحركات الغير المتناهية فيها
وعلى الثاني يلزم مثله وعلى الثالث يلزم التسلسل المستحيل ان كان تلك العوامل اجساما او نفوسا
متعلقة بالابدان فلا محيص الا ان تكون نفوسا مجردة لها حركات نفسانية وذلك مما لا يقولون به
بل لا يجوزونه على ما بينا بطلان النفوس الناطقة الغير المتناهية كما سبق ولنرجع الى التعرض

142 b

بمقدمات دلائلهم على قدم العالم فنقول فى رد دليلهم طريقان الاول ان نختار
فى شقى الترديد ان موثر العالم يستجمع فى الازل جميع شرائط التاثير تو كلم فيلزم قدم الاثر والا
لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال قلنا لانم استحالته على الاطلاق بل اذا كان الموثر موجبا
بالذات اما اذا كان مختارا فيجوز ان تعلق الارادة فى الازل بوجود العالم فيما لا يزال اذ اثر المختار
انما يكون على وفق ارادته فاذا لم يكن وجوده فى الازل مرادا لم يوجد فيه فيصدر الحادث عن القديم
المستجمع لشرائط التاثير بل ربما كان صدور القديم عن المختار محالا كما ذهب اليه جمهور المتكلمين
فيكون الاثر الصادر عنه حادثا وان كان الارادة وتعلقها ازليين فعليكم بيان امتناع هذا
فان قيل استحالته ما ذكرتم بينة اذ لا شبهة فى امتناع ان يوجد الموجب بجميع شرائط الايجاب
ولا يوجد الموجب سواء كان الايجاب بالذات او بالاختيار كما انه لا شبهة فى امتناع وجود حادث
بدون موجب قبل وجود العالم ان كان الارادة وتعلقها بالمراد موجودين ولم تتجدد بعد ذلك شئ
من الاشياء كيف تاخر عنها وجود العالم ثم حدث بعد ذلك هذا فى غاية الاستحالة قلنا ان ادعيتم
العلم باستحالته ما ذكرناه بطريق النظر فعليكم اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه
بتغيير بعض العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن الموثر المختار مع استجماعه شرائط التاثير محال
وهذا عين محل النزاع وان ادعيتم العلم بها بطريق الضرورة فهو توهم ودعوى الضرورة فيما خالفه
كثيرون غير محصورين غير مقبولة هكذا قال بعض الافاضل واقول لا نم انه تحقق فى الازل
جميع ما لا بد منه فى وجود المراد ووجوبه اولا وعلى الاول يلزم ازلية المراد لان الواجب لا يتخلف عن الوجوب
وعلى الثانى نحتاج الى امر حادث وننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل فى الحوادث كما هو مذهب الفلاسفة

وهذه

143 a

وهذه المقدمات باسرها بينة لا سترق اليها المنع والسؤال مجمل ما فصلناه وليس
من قبيل اعادة المدعى بعبارة اخرى فما ذكره فى معرض الجواب لا يغنى فما الحى شيئا فالوجه
ان يقال ان اردت انه تحقق فى الازل جميع ما لا بد منه فى وجوده ووجوبه فى الازل فنختار
انه لم تتحقق ولا يلزم ازلية المراد فان قيل هذا انما تتصور اذا كان للوقت وجود حتى يمكن
تعلق الارادة لوجود المراد فى جزء من الوقت دون جزء آخر اذ لو كان موهوما محضا لم يكن
فى اجزائه اختلاف لم سعين بعض اجزائه تعلق الارادة لوجوده فيه دون غيره قلنا اولا
انا لا نم ان هذا يقتضى ان يكون للوقت وجود كيف والزمان الممتد عندكم ايضا لا وجود له
فى الخارج وانما تزعمون ان له وجودا اسما موجودا بناء على ان العقل يحكم بان هذا الامر الممتد وان لم يوجد
فى الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده فيه وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها البتة متقدما
على بعض فانا ندرك بالعقل امتدادا فى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم على البعض
بحيث لا تصور اجتماعها فى الخارج لو وجدت ولن يكون الامتداد فى العقل كذلك الا اذا كان
فى الخارج شئ قار الذات محصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامر الممتد
كما نتخيل من القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الجوالة خط مستدير وهذا الذى ذكرتم
فى معرض الاستدلال مدخول فانا لا نم انه لن يكون الامتداد كذلك ما لم يكن له اسم موجود
بل نتوهم كما ان الوهم يتخيل امتدادا مكانيا لا يقف عند حد معين ونتوهم وجود العالم فى اجزاء
ونحكم العقل بانه لو وجد فى الخارج لكان بعض اجزائه متقدما على بعض بحسب البعض وبعضه متاخرا
من غير ان يكون لهذا الامتداد منشأ موجود فى الخارج كذلك الامتداد الزمانى موهوم محض لا منشأ له

ط
يعنى وان اريد انه تحقق فى الازل جميع ما لا بد منه فى وجوده ووجوبه فيما لا يزال فنحن انه تحقق فى وجوده ووجوبه فيما لا يزال ولا يلزم منه الا وجوده ووجوبه فيما لا يزال وفيه بحث فانه اذا حصل جميع ما لا بد منه فى وجوده ووجوبه فيما لا يزال يلزم ان تحقق فى الازل وجوبه ووجوده فيما لا يزال والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة هف
وقد سبق من الطلامه ما شبه هذا فى اقتضاء الارادة
نقض جامى
يعلق الارادة لبعض الاجزاء دون البعض لا توقف على اختصاص ذلك البعض باذ الارادة ترجح احد المتماثلين على الاخر عند المتكلمين وسيجى ما يتعلق به
كون وليهم مدخولا لا يوجب عدم الحكم الموجود حتى يرد علينا عدم ما يرد عليهم
كونه مكانيا لا يستلزم كونه مكانا حتى يقال لا يستقيم على مذهب ارسطو

143 b

موجودا في الخارج فكما لا يدل حكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على بعض في الامتداد المكاني

على وجود منشائه كذلك لا يدل حكمه بتقدم البعض على البعض في الامتداد الزماني على وجود منشائه

بل نقول تخيل الامتدادين مركوزٌ في نظره الوهم حتى ان العقل المشوب بالوهم يحكم بان ههنا فضاءً

غير متناهٍ وان العالم في جزءٍ منه وكذلك يحكم بان ههنا زمانا غير متناهٍ وان وجود العالم في جزءٍ منه

وكانه ليس في الواقع فوق العالم دكة خلاء ولا ملأ اذ لا فرق له ولا لحت له فان الجهات انما تتحدد

ببعض العالم كذلك ليس في الواقع قبل العالم قبل ولا بعد وتقدم الواجب تعالى على العالم ليس تقدما زمانيا

فانه ليس في زمان وهم ايضا معترفون بذلك وانهم يقولون المجردات ليست في الزمان بل في الدهر

والدهر وعاء الزمان ومحيط به وكما لا يستلزم نفي الفوق على الامتداد المكاني عدم تناهيه

كذلك

لا يستلزم نفي القبل عن الامتداد الزماني عدم تناهيه فالوقت انما هو حيث وجد العالم

(بان امكن ازليا)

والتقدم الزماني والتاخر الزماني انما هما لاجزاء العالم الجسماني بعضها مع بعضٍ واما سوى الاجسام

والجسماني فليس فيها تقدم وتاخر زماني كما ليس فيها تقدم وتاخر مكاني فكما انه ليس فوق الحدود

خلأ ولا ملأ بناءً على انه لا فرق له كذلك ليس قبل العالم وجوده ولا عدمه بناءً على انه ليس له قبل ولا يلزم من ذلك

عدم تناهي الزمان كما لا يلزم من الاول عدم تناهي المكان بل الزمان متناهٍ غير فرق

وحكم الوهم بلا تناهي الزمان مثل حكمه بلا تناهي المكان فكما لا عبرة بحكمه في المكان كذلك لا عبرة به في الزمان

وهذا مسلكٌ دقيق سلكه بعض اهل التحقيق كالامام حجة الاسلام في بعض تصانيفه والشهرستاني

وعين القضاة وغيرهم من المتكلمين والصوفية واشار اليه في التجريد فان قيل البعد المكاني لا يمكن تناهيه

لا يمكن لانا نبينه

والقدر الذي يمكن منه هو هذا الذي وجد فلم ان يقولوا الامتداد الزماني ايضا عندنا

قوله ليس قبل العالم قبل ولا بعد لا يقال هذا تناقض لان السلب لا يقتضي وجود القبل

فعلى هذا لا يكون العالم حادثا بل قديما اذ لا يصدق عليه الان وجوده مسبوق بعدم هف الا ان يقال ان له نوعا آخر من التقدم وهو الذي سميه المتكلمون التقدم الذاتي فتامل

وانما وجد منه القدر الممكن فان قيل تخصيص الزمان بهذا المقدار لا بد له من علة فلم

ان يقولوا تخصيص العالم الجسماني بهذا المقدار ايضا لا بد له من علة فما يقولون به هناك

نقول ههنا وانت تعلم ان هذا الجواب لا توقف على نفي وجود الوقت مطلقا بل على نفي وجوده

قبل العالم الطريق الثاني في رد دليلهم ان المختار ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع شرائط

التاثير اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بايجاد العالم تعلقا مخصوصا ولم تتعلق القدرة

بهذا النحو من التعلق بايجاد العالم في الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله

فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط فحدث العالم فان قيل الوقت

ايضا من جملة العالم اذ العالم ما سوى الله فيلزم ان يكون للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل

اتفاقا قلنا هذا انما يلزم لو كان الزمان موجودا وليس كذلك بل هو امر موهوم كما مر

وكونه موهوما لا ينافي ان يكون له دخل في وجود العالم فان الامور الاعتبارية قد يكون

لها دخل في الامور الخارجية كما في ارتفاع المانع والاعتبارات التي يجعلونها مخصصة لصدور

المعلولات الاول عن الواجب الى غير ذلك قيل وفيه نظر اما اولا فلان الوقت اذا كان

موهوما محضا لم تختلف اجزاؤه فتعلق القدرة او الارادة لوجود العالم في جزء منه

دون آخر ترجيحٌ بلا مرجح واجيب بان المتكلمين يجوزون الترجيح بلا مرجح ويتمسكون

بالجايع يختار احد الرغيفين والهارب احد الطريقين والممتنع عندهم الترجح بلا مرجح

اعني ان يترجح احد طرفي الممكن بدون مرجح اصلا حتى لا يلزم انسداد باب اثبات الصانع

واما الفاعل المختار فهم يجوزون ترجيحه لاحد الطرفين لمحض الاختيار والارادة مع تساوي الطرفين

(بعني من هذا الكلام ان يكون الوقت من طرفي وجود العالم وهو كما قرر بعدا ان امكن فلا يكون الا ان يختار الفاعل المختار احد الطرفين من غير مرجح)

واذا الممكن موجود الم يكن ما سوى الله تعالى فان الغير ينافي الموجود

فيه انه لا ثاني لهذا النظر في كلامه

بل نقول اذا لم تختلف اجزاؤه فقد خلى بعض اجزائه في وجود العالم دون بعض ترجح بلا مرجح وجوابه ان هذه خلية بتعيين الفاعل المختار لا من اقتضاء تلك الاجزاء فالمآل الترجيح بلا مرجح لا غير

144 b

عند قطع النظر عن الاختيار فاذا نقل الكلام الى تعلق الارادة والاختيار وقيل هذا التعلق

ان حدث بلا سبب لزم جواز حدوث العالم بلا سبب وهو باطل قطعاً وان حدث بالاختيار

تحقق هناك اختيار آخر متعلق بهذا المعنى وهكذا الى غير النهاية وان حدث لعلة موجبة حادثة

لزم تسلسل العلل الموجبة الحادثة من جانب المبدأ وهو بعينه مذهب الفلاسفة واجاب عنه بعض

بان التعلق ليس امرا موجودا بل هو اعتبارى عقلى ولا يلزم تساوى احكام الاعتباريات واحكام

الخارجيات فلا يلزم من امتناع وجود الممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في الموجودات امتناعه

في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف

الاعتبارى عما تقتضيه جواز تخلف الموجود عن علته وقد يقال البداهة شاهدة بان كل حادث

وجوديا كان او اعتباريا يحتاج في حدوثه الى سبب يخصصه بوقت حدوثه هذا كلامه واقول

تفصيل هذا الجواب ان يختار نادرة حدوث التعلق من غير سبب ويمنع استلزام جواز

حدوث العالم بلا سبب لان التعلق امر اعتبارى ولا يلزم من جواز حدوث امر اعتبارى

بلا سبب جواز حدوث الموجود بلا سبب واخرى بان حدوث التعلق بالاختيار وحدوث

الاختيار باختيار الاختيار وهكذا الى غير النهاية ويمنع بطلان هذا التسلسل لانه في الامور الاعتبارية

واخرى يقال اختيار الاختيار عين الاختيار فلا تسلسل وانت خبير بحال هذه الاجوبة اما

فلان رجحان احد الطرفين المتساويين موجودا كان او اعتباريا من غير مرجح مطلقا ممتنع

بحكم البداهة فان التساوى يأبى الرجحان والوقوع ما دام التساوى باقيا لا يتحقق الرجحان

فلا يتحقق الوقوع واما الثاني فان وجب كون اثر المختار متأخرا عن الاختيار كما ذهب اليه

اكثر المتكلمين

قرر مولانا على الطوسى الشق الثالث في الذخيرة بانه وان حدث لا بالاختيار فيكون الامور الحاصلة قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة بالذات وهذا ايضا ساقط بالاتفاق انتهى والى هذا نظر قوله في جواب الاول واما على تقدير هذا العلا فلا ارتباط له بما سبقه

145 a

اكثر المتكلمين فيلزم ان يكون بين كل اختيار وحدوث الاختيار الذى هو متعلقه زمان

او آن على ما ذهبوا اليه من جواز تتالى الآنات فيلزم ان يحدث الواجب من الازل الى وقت

حدوث الحادث اختيارات متعاقبة غير متناهية كل منها متعلق بالاختيار الذى يحدث

عقيبه الى ان ينتهى الى الاختيار الذى تعلق بوجود الحادث وان لم يجب ذلك بل جاز

مقارنته له كما هو مذهب المحققين المجوزين لكون اثر المختار قديما فلا يجوز فيما لم يكن

كل اختيار مقارنا لمتعلقه والا لزم قدم العالم بل لا بد ان يكون تلك الاختيارات متعاقبة

الى ان ينتهى الى الاختيار المتعلق بايجاد العالم على نحو تعاقب الاوضاع المنتهى الى وجود الحادث

على مذهب الفلاسفة ولا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث لان تلك الاختيارات امور اعتبارية

اضافية ولا محذور في اتصافه تعالى بالاضافات الغير الازلية فان لم تعالى بالاضافة الى كل حادث

نسبة خاصة واما الثالث وهو كون اختيار الاختيار عين الاختيار فكلام خال عن التحصيل

لان كل اختيار ضرورى الوجود للاختيار الذى هو متعلقه فاذا كان نفسه كان متحققا بنفسه فيعود

الى الجواب الاول اعنى حدوث الاختيار بلا سبب ولا يخفى بطلانه وايضا لا يمكن ان يكون الاختيارات

المتعاقبة بعضها نفس بعض بديهة وكيف تتقدم الشئ على نفسه بالزمان فافهم وما يقال

ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الآخر من غير مرجح بناء على ان كل حادث يحدث

ان لم صفة من شانها ترجيح احد طرفى مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حركاته وسكناته

من غير داعية في كل جزئى من جزئياتها ويعلم انه اذا غلبه عطش مفرط او قصده سبع مخيف عنده

انا ما او عن لطريقان متساويان في الاخبار عما فيه لم يتوقف عن مباشرة احدهما الى

فيرد عليهم ما يرد على الفلاسفة من النقض عن سبب عدم كل تعلق حادث فانه لا بد منه لحدوث التعلق اللاحق ولا يلزم المحذور

لم يذكر احتمال التعاقب وكان من حقه الجواب عنه

اكثر المتكلم

165 b

على المرجح فيه حتى يؤدى الى هلاكه بل يختار احدهما بلا شعور بوجه رجحان فيه على الآخر ولا تعلل ترجيح هذه الصفه لاحد الطرفين بشئ ولا يقال لم تعلقت الارادة بهذا الطرف دون الطرف الآخر مع تساويهما فى جواز تعلقها بهما كما لا يعلل الايجاب الذاتى ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذلك بل لو كانت مما يجرى فيه التعليل والسؤال المذكور ما كانت ارادة بل مهية اخرى كما ذكره بعض الافاضل لا اجدى نفعا لما ذكرنا من انه اذا سلم تساوى تعلق الارادة بالطرفين فلا محاله لابد من مرجح يرجح تعلقه باحد الطرفين على الآخر فان الوقوع رجحان مهوى فى التساوى كما مر وما ذكره من قياس الاختيار على الايجاب فى عدم الاستناد الى السبب ليس بشئ فان الايجاب عبارة عن الاقتضاء ولا محالة ينتهى الى ما يكون مقتضيا لذاته وينتهى اليه السؤال بلم فنسبة الايجاب الى احد الطرفين ليس مسادا لنسبته الى الآخر حتى يجرى فيه السؤال بخلاف الاختيار فان تعلقه بكلا الطرفين ممكن اذ لو امتنع تعلقه باحدهما لم تحقق الاختيار بالمعنى الذى يثبته المتكلمون وهو انه يصح منه الفعل والترك فنزل لم اوجب الموجب هذا دون ذاك مندفع ان ذاته لذاته تقتضى هذا دون ذلك والا جرى مثله فى الاختيار بعد تسليم جواز تعلقه بالطرفين بل الوجه ان يقال تعلق الارادة باحد الطرفين مرجح فى الواجب تعالى بجوده وحكمته ولا يقدح ذلك فى كونه تعالى فاعلا بالاختيار وكونه بحيث يصح منه الفعل والترك فانه يصح منه الفعل والترك نظرا الى ذاته وذات الممكن وان تعين احد طرفيه نظرا الى حكمته والوجوب بسبب الاختيار لا ينافى الاختيار بل يستلزمه وهذا كما ان العاقل يستحيل منه ما دام عاقلا ان لا يغمض عينه عند تقريب ابرة من عينه بقصد الغرز فيها ومع ذلك هذا الاغماض انما يصدر عنه بالاختيار الوجه الثانى من وجوه استدلاله على قدم العالم مبنى على وجود الزمان

س

ط

فيه تامل فان الله تعالى جواد حكيم لم يزل ولا يزال كذلك فلا بد من امر حادث يرجح تعلق الارادة بوجود العالم فى وقت دون وقت وسنقل الكلام اليه والله تعالى هو المسئول لدفع غياهب الاشكال حتى نجلى حقيقة الحال

دقدم

146 a

وقدمه اما وجوده فقد استدلوا عليه بوجهين الاول انا نفرض حركة فى مسافة معينة بقدر من السرعة والبطؤ واخرى فى تلك المسافة بذلك القدر من السرعة فان توافقتا فى الاخذ والترك بان ابتدأتا معا وانتهتا معا فلا محالة تقطعان المسافة معا وان تخالفتا فى الاخذ والترك فبالضرورة تقطع الثانية اقل من الاولى وكذا ان توافقتا فى الاخذ والترك وكان احدهما ابطأ فانه تقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان تقطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منه ببطؤ معين وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الاول لكونه جزأ من ذلك الامكان فهناك امر مقدارى اى قابل للزيادة والنقصان بالذات فيه الحركة وسقاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهى الى ما يكون قبوله اياه بالذات وهو الذى عبرنا عنه بالامكان وهو مرادنا بالزمان فيكون موجودا لامتناع كون العدم الصرف قابلا للزيادة والنقصان وليس هو نفس السرعة والبطؤ اذ المتساويان فى السرعة قد يتفاوتان فى ذلك الامر المقدارى وبالعكس ولا امتداد المسافة لان المتساويين فى امتداد المسافة قد يتفاوتان فى هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطؤ وبالعكس الثانى من الوجهين اللذين استدلوا بهما على وجود الزمان ان تقدم الاب على الابن ضرورى فان الابن انما يولد بعد الاب فاذا اعتبر من حيث انه كان طفلا مثلا كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث انه مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس ذات الاب لانه امر اضافى وليس ذات الاب كذلك ولا غيره من صفات الاب ولا ذات الابن ولا صفاته فهو امر اضافى زائد عليه فلا بد له من محل موجود يكون معروضا له بالذات وهو الزمان والجواب عن الوجه الاول ان تلك الامكانات امور اعتبارية لا وجود لها

يعنى التفاوت فى الاخذ التقدم فى الترك

كون تلك المسافة طرفا للحركات المفروضة لا يستلزم انطباقها على المسافة كلها بل اذا انطبقت على بعضها صح حد البطء كما فى الامر العرفى الحقيقى

فتنبه

على ما بين فى مقامه

146 b

في الخارج فلانم انه لابد طانم محل موجود الى ان تقوم البرهان على انها من الصفات الاعتبارية
التي لاتقوم الا بوجود خارجي ثم ان سلم ذلك فلانم انه يقتضي محلا تعرضه بالذات بمعنى ان يحيل انفكاكه
عنه وعن الوجه الثاني بمنع هذه المقدمة ايضا وح فلم لايجوز ان يكون محله ذات الاب بل نقول
هو من الاعتبارات العارضة لذات الاب بشرائط مخصوصة كما ان القيام والقعود وغيرهما من
امور عارضة لهم غير ان هناك امر يكون معروضا لتلك الصفات بهذا المعنى وتحقيقه انه ان اريد
بالمعروض للذات مايكون موصوفا حقيقة فلانم انه ليس لذات الاب وان اريد به ما يحيل انفكاك الوصف
عنه فلانم انه لابد فيه معروض للذات بهذا المعنى ثم انهم بعد ما استدلوا على وجود الزمان بما ذكر
استدلوا على قدمه بانه لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا لاجامع فيه السابق
وهذا السبق لايكون الا زمانيا فيكون الزمان موجودا على تقدير عدمه وقد سبق الجواب عنه في طي الكلام
على الحجة الاولى فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث في وجوه دلائلهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود
في الازل والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان وهو محال بالضرورة وقدرة الباري تعالى
ازلية بالاتفاق فلو كان العالم حادثا لزم ترك الجود وهو افاضة الوجود وما يتبعه من الكمالات
على الممكنات مدة غير متناهية وهو محال على الجواد الحي والكريم المطلق والجواب عنه ان قولكم العالم
ممكن الوجود في الازل ان اردتم به انه ممكن لذ الوجود الازلي على ان يكون قولكم في الازل ظرفا للوجود
فهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده في الازل ممتنعا وان اردتم به ان امكان وجوده في الجملة مستمر في الازل
على ان يكون متعلقا بالامكان فلم قلتم ان يكون وجود العالم في الازل ممكنا لجواز ان يكون وجوده
في الازل مستحيلا مع انه في الازل متصف بامكان وجوده فيما لايزال وهذا ما يقال ان ازلية الامكان

حتى يلزم قدم العالم

تأمل في مباحث الجواب السلمي بالمقام وصحته في نفسه

صفات الاب

مما استثنائي وقوله العالم ممكن الوجود في الازل اي دليل المدعى

لاسلم

147 a

الشيخ المدقق

لاتستلزم امكان الازلية وما قيل في اثبات الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل
لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها بل جاز اتصافه به في كل منها
لابد لا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان تستلزم امكان الازلية صحيح الى قوله
لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها فانه ان اراد ان ذاته لاتمنع في شئ من اجزاء الازل من اتصافه
بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شئ منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لامنع في شئ
من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود
الازلي الذي هو امكان الازلية وان اراد ان ذاته لاتمنع من الوجود في شئ من اجزاء الازل
بان يكون قوله في شئ منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان لازلية والنزاع انما وقع فيه ففيه
مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم ان يكون
وجوده الازلي ممكنا وليت شعري كيف صدر هذا الكلام من هذا المحقق الامام مع ان الممكن الوجود
الممكنة ما هو اني الوجود كبعض الحروف ومع تصريحه في مواضع من كتبه بان ماهية الزمان تقتضي
لذاتها عدم اجتماع اجزائها وتقدم بعضها على بعض اذ يلزم امكان وجود كل من تلك الاجزاء الازلي
نظرا الى ذاته ولئن قيل ان الكلام في الامور الممكنة الوجود في الخارج واجزاء الزمان ليست ممكنة
الوجود فيه بل انما توجد في الخيال كما تقرر عندهم قلنا الدليل الذي ذكرتم جار في امكان هذا النحو
من الوجود وان لم يكن وجودا خارجيا كالكفي على القطن هذا وربما يجاب عن هذا الوجه

بانا لانم امتناع ترك الجود مدة لاستناهي فان المبدأ عندنا فاعل مختار لاعرض لفعله بل يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد وفعله تعالى لايخلو عن حكم ومصالح لاتحصى ومن وجوه الحكمة الظاهرة في عدم
ايجاد العالم في الازل استيثاره تعالى بالقدم كما استاثر بالقدم الذاتي ليظهر توحده حادث
بالبقاء ازلا وابدا فم غير شريك فيه الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل
مسبوق بالمادة فلولم تكن المادة قديمة لكان مسبوقا بمادة اخرى وتسلسل والجواب ان هذا
مما لايكاد يتم فان دلايل وجود الهيولى مقدوحة بوجوه مفصلة في كتب القوم وتصانيفنا وقوضهم
ان حدوث الشئ لاعن شئ محال مما لادليل عليه ودعوى البداهة فيه ممنوعة غاية الامر انا عاجزون
عن احداث الشئ لاعن شئ لان ذلك من خواص القدرة الازلية الالهية الغالبة على جميع الممكنات
بحيث لايابى عن اطاعتها شئ من الاشياء اذا امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فان قلت الآية
بظاهرها تدل على انه لاتوقف لايجاده لشئ من الاشياء على ما عدا الامر الالهي والحق ان الاطلاع عليه
الفلاسفة المتقدمون وعولوا عليه في حدوث الممكنات هو النهج المتعارف المشهور واما الامور النادرة
التي لاتكرر الا في المدد المديدة من خوارق العادات فلم تتضح عندهم حق الاتضاح وقد اشار
الى صحتها الرئيس في مقامات العارفين من الاشارات ثم لابد هب عليك انه اذا ظهر الخلل في دلائل
قدم العالم وثبت بالتواتر اخبار الانبيا الذين هم صفوة البرايا واجماع اهل الملل على ذلك
وقد نطق به الوحي الالهي على وجه لاقبل التاويل الا بوجه بعيد ينبو عنه الطباع السليمة والاذهان
المستقيمة فلا محيص عن اتباع الانبيا في ذلك والاخذ بقولهم كيف والفلاسفة ينسبون
اليهم ويبنون اصول مقالاتهم على ما يزعمون انه ماخوذ منهم واساطينهم ينتمون اليهم فاذن تقليد هولا

لا يقال القدم الذاتي
ليس باختياره تعالى
لان الاستيثار هو الاستبداد
ولا يلزم ان يكون اختياريا

الاعاظم

الاعاظم الذين اصطفاهم الله تعالى وبعثهم لتكميل العباد وارشادهم الى مصالح المعاش
والمعاد وقد اذعن لكلامهم الفلاسفة اولى واحرى من تقليد الفلاسفة الذين هم يعيرون
رعجان الانبيا عليهم ويتبركون بالانتساب اليهم ومن العجب العجاب ان بعض الهمج من المتفلسفة تمادون
في غيهم ويتاولون ان كلام الانبيا مؤول ولم يريدوا به ظاهره مع انا نعلم انه قد نطق القرآن
المجيد في اكثر المطالب الاعتقادية بوجه لاتقبل التاويل اصلا كما قال الامام الرازي لايمكن
الجمع بين الايمان بما جا به رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكار الحشر الجسماني فانه قد ورد
في القرآن المجيد التصريح به بحيث لاتقبل التاويل اصلا واقول لايمكن الجمع بين قدم العالم والحشر
الجسماني ايضا لان النفوس الناطقة لو كانت غير متناهية على ما هو مقتضى القول بقدم العالم
امتنع الحشر الجسماني عليهم اذ لابد في حشرهم جميعا من ان يكون غير متناهية والممكنة غير متناهية
وقد ثبت ان الابعاد متناهية ثم التاويلات التي يتحملونها في كلام الانبيا عسى ان تتاتى
مثلها في كلام الفلاسفة بل اكثر تلك التاويلات من قبيل المكابرات السوفسطائية فانا نعلم قطعا
ان المراد من هذه الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة اي معانيها المتعارفة عند اهل اللسان
فانا لانشك في ان من يخاطبنا بالاستفسار عن مسئلة الجبر الذي لايجري لايريد بذلك
الاستفسار عن حال زيد مثلا كذلك لانشك في ان المراد من قوله تعالى قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم هو هذه المعاني الظاهرة
لامعنى آخر من احوال المعاد الروحاني الذي يقول بها الفلاسفة وبالجملة فنصوص الكتاب
يجب الحمل على ظاهرها مالم يمنع عنه مانع قوي من برهان عقلي او قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر

والتجاوز عن هذا المنهج بدعة وضلال والتزام طريق اهل الكمال رزقنا الله الاعتصام
بهذه العروة الوثقى وثبتنا على نهج الاستقامة والهدى بجاه محمد المصطفى وآله وصحبه
مفاتيح الهدى ومصابيح الدجى ومجاديح التقى المسئلة السادسة من التفسير قوله تعالى
ولكن حق القول منى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين يقتضى بظاهره دخول جميع الفريقين
فى جهنم والمعلوم من الآثار والاخبار وساير الآيات خلافه واجاب بعض المفسرين عنه بان ذلك
لا يقتضى دخول الكل بل قد ربما يملأ جهنم كما اذا قلت ملأت الكيس من الدراهم لا يقتضى دخول
جميع الدراهم فى الكيس ولا ينفى ما فيه فانه نظير ان تقول ملأت الكيس من جميع الدراهم وهو
يقتضى دخول جميع الدراهم فيه والكلام فى المبحث وحى فى الجواب ان يقال المراد بلفظ اجمعين
تعميم الاصناف وذلك لا يقتضى دخول جميع الافراد كما اذا قلت ملأت الجراب من جميع اصناف
الطعام لا يقتضى ذلك الا ان يكون فيه شئ من كل صنف من الاصناف لا ان يكون فيه جميع افراد
الطعام وكقولك امتلأ المجلس من جميع اصناف الناس لا يقتضى ذلك ان يكون فى المجلس جميع
افراد الناس بل ان يكون فيه من كل صنف فرد وذلك ظاهر وعلى هذا فظهر فائدة لفظ اجمعين
اذ فيه رد على اليهود وغيرهم ممن زعم انهم لا يدخلون النار المسئلة السابعة من الهندسة قد برهن اقليدس
فى المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادثة من الدايرة وخط الماس لها اصغر
من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فلا محالة يكون الزاوية الحادثة من قطر الدايرة ومقعرها
اعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها تتم الزاوية الاولى من قائم اذ الخط الخارج
من نقطة التماس الى مركز الدايرة عمود على خط الماس كما برهن عليه فى هذه المقالة ويلزم من ذلك انه

اذا حرك القطر من طرف المركز ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس تصير الزاوية الحادثة
من القطر والدايرة اعظم من قائمة من غير ان تصير مثل القائمة لان اى قدر حرك منضافا الى تلك
الزاوية زاوية مستقيمة الخطين وهى اعظم من الزاوية الحاصلة من الدايرة وخط الماس الذى كان
متمما للزاوية الحاصلة من الدائرة والقطر الى قائمة فكون مجموعهما اعظم من قائمة فصغير المقدار
الصغير الحركة اعظم من المقدار الكثير من غير ان يصير مساويا له وهذا لطفه وهذا الاشكال
عالم يصل الينا من احد من الفضلاء والاذكياء حله واتول قد تحقق عند المحققين ان الزاوية
من الكيفيات المختصة بالكميات وليس كما بالذات بل الكم بالذات هو السطح الذى هو عروض
ولا شك ان السطح الصغير فى هذه الصورة لا يصير اعظم من الكبير الا بعدان يساويه واما الزاوية
فكيفية مخصوصة لا توجد فى هذه الحركة كما انه لا توجد فى الحركة من بعض الكيفيات الى بعض
مثلا لا يوجد الطعوم فى الحركة من الفستقية الى السواد ولا البياض وفى الطعوم لا توجد فى الحركة
من الحموضة الى الحلاوة والمرارة والحاصل ان الطفرة انما يلزم لو كان المقدار الاصغر قد زاد
على المقدار الاكبر من غير ان يساويه والمقدار هو السطح وهو لا يزيد على السطح الاعظم منه
الا بعدان يساويه واما الزاوية فليست مقدارا بالذات بل هى من الكيفيات العارضة
للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات فى جميع الحركات الكيفية المسئلة الثامنة من الهيئة
ذكر وا فى حل بعض اشكالات فلك القمر وغيره انه يحصل حركة مستقيمة من حركة كرة فيها كرة
قطرها يساوى نصف الكرة الاولى وحركة المحاط ضعف حركة المحيط فيزول عن الكوكب
ويصعد على قطر من اقطار الكرة المحيطة وقال العلامة قطب المحققين فى التحفة ان من ثبت من

148 b

مستقيمتين سكونا لا يجوز ذلك اذ يلزم السكون على الفلكيات وقد يقال ايضا انهم
ذكروا ان ما فيه مبدأ ميل مستدير ليس فيه مبدأ ميل مستقيم واقول كلاهما مدفوع لان مدار السكون
بين الحركتين على خلاف المثلين وليس في هذه الصورة ميلان مستقيمان صاعد وهابط بل يحدث الحركة
المستقيمة من تركب الحركتين المستديرتين وظهر من ذلك اندفاع الثاني ايضا المسئلة التاسعة من المنطق
استدل الرئيس في الشفا على ان التصور لا يفيد التصديق بانه ان كان هذا المفرد المتصور
سواء كان موجودا او لا مفيد للتصديق فهو ليس موجبا له لان ما لا يختلف حال الشئ بوجوده وعدمه
فهو ليس علة له وان كان لوجوده مدخل في الافادة فلا يكون مفردا بل قضية واقول فيه بحث اما اولا
فلانه منقوض بافادة التصور فان المقدمات جارية فيها واما ثانيا فلان القول هذا المفرد
بوجوده الذهني انما يفيد التصديق بغير ان تصدق بوجوده فيه كما في افادة التصور بعينه
فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب ثم مثله المسئلة العاشرة من الارثماطيقى العدد
اما تام وهو ما يكون كسوره مساويا له كالستة فان اجزاءه وهي السدس والثلث والنصف
مساوية له واما زايد كاثني عشر فان اجزاءه مزيد عليه واما ناقص وهو ما اجزاءه اقل منه
كسبعة مثلا فانه ليس له الا السبع وقد نظمت قاعدة في تحصيل العدد التام فقلت
چو باشد فرد اول ضعف زوج الزوج كم واحد بود مضروب ايشان تام وورنى ناقص وزايد
ومعناه انه نوخذ زوج الزوج وهو ما لا ينقسم الى الافراد حتى ينتهي الى الواحد كالاثنين في المثال
المذكور ويضعف حتى يصير اربعة وسقط منه واحد حتى يصير ثلثة وهو الفرد الاول لانه
لا يعده سوى الواحد فرد آخر وهو المراد بالفرد الاول فنضرب الثلثة في الاثنين الذي هو زوج الزوج

نصير

فنصير ستة وهو العدد التام وقس عليه مثلا نأخذ الاربعة وهو زوج الزوج بضعفه
حتى يصير ثمانية واسقطنا واحدا صار سبعة وهو فرد اول لا يعده سوى الواحد فنضرب
في الاربعة يصير ثمانية وعشرين وهو عدد تام ايضا ومن خواص العدد التام انه لا يوجد
في كل مرتبة من الآحاد والعشرات وما فوقهما الا واحد مثلا لا يوجد في مرتبة الآحاد الا الستة
وفي مرتبة العشرات الا ثمانية وعشرين وقس عليه واستخرج بهذه القاعدة العدد التام
في المراتب الاخر ثم اني اريد ان اذيل الرسالة بلطايف مبتنى على قواعد بعضها رياضية
وبعضها مناسبات استنبطها الحكماء الالهيون والعرفاء الكاملون من اهل الاذواق العالية
واصحاب الحكمة المتعالية فمنها انهم ذكروا ان الاعداد المتحابة اي كل عددين يكون كسور احدهما
مساوية للآخر مثل مائتين وعشرين ومائتين واربعة وثمانين فان كسور كل منهما تساوي الآخر
ولا محالة يكون احد العددين زايدا والآخر ناقصا والعدد الزايد وهو ٢٢٠ في هذا المثال
يسمى عدد المحب والعدد الناقص وهو ٢٨٤ في هذا المثال يسمى عدد المحبوب وطريق
استخراج هذين العددين مذكور في الارثماطيقى وهو ان نوخذ زوج الزوج كالاربعة في المثال
ونضاف اليه واحد فصير خمسة فنضرب في اثنين يصير عشرة فيزاد عليه واحد يصير احد عشر
فنضرب هذا في الخمسة يصير ٥٥ ثم نضرب هذا باربعة يصير مائتين وعشرين وهو العدد المحب
ثم نجمع الخمسة مع احد عشر يصير ستة عشر نضربه في اربعة يصير اربعة وستين نضمه الى العدد المحب
يصير مائتين واربعة وثمانين وهو العدد المحبوب وهذان العددان لا يوجدان في مرتبة العشرات
وابتداء وهما من مراتب الميات ثم لا يوجدان في غيره من المراتب ولا يوجد في كل مرتبة الا متحابان

ويشترط في تحصيله ان يكون الحاصل من زيادة واحد على زوج الزوج فردا اول وكذا الحاصل
من زيادة الواحد على مضروب هذا الفرد الاقل في زوج الزوج ففي المرتبة ٩ واحد على ثمانية
وعشرين يصير تسعة وعشرين وهو فرد اول نضربه في ١٦ الذي هو بمنزلة الاثنين في المثال
السابق يصير ٤٦٤ يزاد عليه واحد يصير ٤٦٥ وذكروا انه اذا كان عندنا سكان حاملا لوح
من فضة او ذهب او ما الكن من المعادن ونقش فيه مربع وفقه ٢٢٠ وعند آخر حامل لوح فيه مربع
وفقه ٢٨٤ فان من عنده المربع الثاني يحب ويميل الى من عنده المربع الاول بل ذكر افلاطون
انه اذا اتفق ان يكون عند احد العدد الاقل من اي جنس كان وعند آخر العدد الاكثر من ذلك
الجنس يقع المحبة بينهما بان من عنده العدد الاكثر يحب من عنده العدد الاقل والسر في تعيين العدد
الاقل للمحب ان المحب من حيث انه محب ناقص من المحبوب من حيث انه محتاج اليه مشتاق له فيناسب
المحب العدد الاقل والمحبوب العدد الاكثر وقد قلت في التسمية عن اسم ركن معا كروا تقى از غواص
بكشاى بحكمت اين معما • اول عدد محب بدست آر • بردى عدد محب بغرا • والمراد بعدد المحب المذكور
اولا هو اقل العددين المتحابين المذكورين وهو ٩ ك وبعد المحب المذكور ثانيا هو عدد لفظ المحب
بحساب الجمل وهو ٧٠ ثم انه ذكر بعض العرفا الظرفا الشرفا ان جذب المقناطيس للحديد مستند
الى كون مزاجهما على نسبة الاعداد المتحابة وكون مزاج احدهما على اقل العددين والآخر على الاكثر بها
وآقول هذا خيال لطيف لكن لا يساعده التجربة فانا قد شاهدنا ان المقناطيس تجذب
المقناطيس وقد كان عندنا قطعة منه فقطعنا قطعا مختلفة وشاهدنا ان القطعة الصغيرة
تنجذب الى القطعة الكبيرة والقطعتان المتساويتان يجذب كل منهما الى الآخر وهذه التجربة

يعرض

تقتضي ان لا يكون ذلك الجذب والانجذاب لوقوع النسبة المذكورة بين المزاجين
فان اجزاء المقناطيس الواحد يجذب بعضها بعضا ولا اختلاف بينها بحسب المزاج
ولكن توهم انه اذا كان الاجزاء العنصرية المتمازجة في الصغر والكبر على تلك النسبة فذلك
مندفع بان الصغير على اي حد كان من الصغر ينجذب الى الكبير ولو كان الامر كما توهم لسلم الحكم
في جميع مراتب الصغر وايضا القطعتان المتساويتان في اجزاء العناصر فالوجه في الانجذاب
كل منهما الى الآخر ولو كان العددان المتوافقان مفيدا لهذه الخاصية لم يحتج الى الاعداد المتحابة
بل كان الخاصية للعددين المتوافقين مطلقا ولم يكن لتعيين العدد الاقل للمحب والعدد الاكثر للمحبوب
فائدة فليتأمل وانه المرفق ومنها ان الوفاء الراسخين في معرفة الحقايق والاستكشاف عنها بالذوق
الرابع والحدس الفائق رأوا بعين بصيرتهم ان مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وانها
مرآة لحقايق الاشياء حتى انه لو وفق احد للاطلاع على جميع خواصها انكشف عليه احوال الموجودات
حتى الحوادث الماضية والآتية وقد نقل ان بعض المحققين من المغاربة استنبط من قوله تعالى
اذا زلزلت الارض زلزالها • انه وقع في سنة اثنين وسبعمائة زلزلة فكان الامر على ما انكشف له
ووقع في تلك السنة زلزلة عظيمة وحكم بعض اهل هذا العلم ان السلطان السعيد العادل شاهرخ
يصير مكافئ ثامنه ووقع الامر كما حكم وامثال هذا اكثر من ان يحصى وقد دون بعض المتأخرين
من اهل الذوق الكامل في هذا الشان فنا وصنف فيه كتبا ورسائل وادرج فيها كثيرا
من اللطايف والمعارف ذكروا ان عدد التسعة بمنزلة آدم وعدد الخمسة بمنزلة حوا وان قوله تعالى
طه قسم بآدم وحوا ولذلك اذا فصل التسعة الى مقوماتها اعني الاعداد التي هي اجزاؤها وجمعت

اذا
٧٢٠
خ

تلك الاعداد يصير مجموعها خمسة واربعين وهو عدد آدم واذا فصل الخمسة الى مقوماتها وجمعت
يصير مجموعها خمسة عشر وهو عدد حوا وكما ان حوا خلقت من الضلع الايسر لآدم كذلك عدده
وهو خمسة عشر يحصل من تفصيل خمسة الى مقوماتها الخمسة اى الضلع الايسر للخمسة والاربعين
لان الخمسة والاربعين اذا وضع في المربع الثلثة في الثلثة يكون كل ضلع منها خمسة عشر وهو عدد حوا
كذا قيل اقول على هذا التوجيه لا يبقى لتقييد الضلع بالايسر معنى لان كل ضلع منه كذلك من غير تخصيص
باحد الاضلاع فالاولى ان يقال اذ الخمسة والاربعين حاصل من ضرب الخمسة في التسعة وطرفا الضرب
يسمى في اصطلاح الحساب اضلاعا فللخمسة والاربعين بهذا الاضلاع ضلعان التسعة والخمسة
والخمسة اقل الضلعين فهو ايسرهما لان الايسر اضعف كما ان الاقل اضعف هذا وقلت في التعمية
عن اسم طاهر بيتا مشتملا على هذه المعاني وهو هذا معما كر آدمي فهم كني اسما را معلوم كني حقيقت اشيا را
چون آدم وحوا عدد دانستي درجه سوم سين بارا الطا والها خوان من المصراع الثالث كما علم
مما سبق والبا اذا وقع في المرتبة الثالثة وهو مرتبة المئات كان را وفي قوله بارا الطيفة لا يخفى على الفطن
هذا آخر ما قصدنا ايراده في هذه الرسالة جعلته انموذجا لتلك العلوم لينظر حد آلام العصبة العلية فيه
بعين الرضا وهو نهاية السؤل وغاية المنى ولله الحمد في الآخرة والاولى والصلوة والسلام على سيدنا
محمد المصطفى وآله واصحابه اجمعين تمت كتابة هذه الرسالة الشريفة على يد اضعف عباد الله واحوجهم
سعد الله بن عيسى بن امير خان حشره الله واسلافه مع الذين سيماهم في وجوههم من اثر السجود والفوز
في يوم الجمعة من اواخر شهر شوال المنحط في سلك شهور سنة ثلث عشر وتسعمائة في البلدة الطيبة دار السلطنة قسطنطينية
حميت عن مفاسد الزمان ومكاسد الحدثان وقد نقلت من نسخة بلغت النهاية في السقامة

لا يخفى ان اجزاء الوهمية محققة الذوات في نفس الامر ووصف الحرشة وهمية والكل جزء مقدار محصوص
فيلزم في الجدولة مقادير غير متناهية مع ان المقادير الغير المتناهية عددا غير متناهية كما والاتصال
بالفعل لا يحصل المقادير متداخلين فليتأمل في تفصيل هذا الكلام الاجمالي

قالوا الشكل هندسة احاطة حد او حدود بالمقدار فان ارادوا الاحاطة من جميع الجهات
يلزم ان لا يوجد للسطح شكل فتعين الاحاطة من جهة استداده ومن حيث انه مقدار
فلا يخط المتناهي اى شكل البتة فتبين ان ما ذكره المحشي وهم والجواب يظهر من ملاحظة
معنى الاحاطة تأمل

قال الشيخ حسن الجلبي في الحاشية المشرفية خط المستقيم
منتهى الى نهايتين احداهما بالفعل كخطان

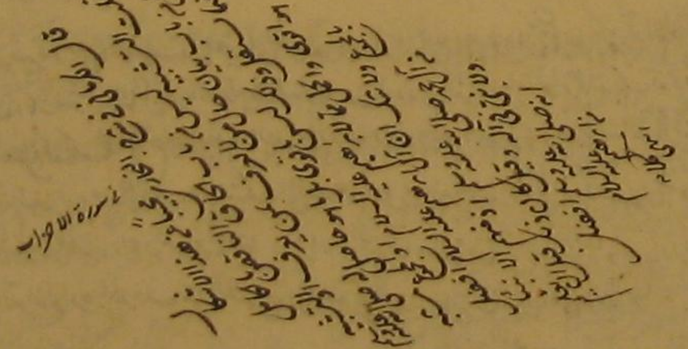
152 b.

بسم الله الرحمن الرحيم وله الحمد وعلى نبيه الصلوة والسلام وعلى آله وصحبه الكرام سمعت السيد
الاجل الاكمل قدوة الاصفياء اسوة الاولياء السيد صفي الحق والحقيقة والملة والدين
عبد الرحمن الحسني قدس الله روحه ووالى من عالم العرش فتوحه قال كثر اقوال العلماء
التشبيه الذي يتضمنه قولنا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم
من حيث ان هذه العبارة تقتضي ان تكون الصلوة على النبي المصطفى عليه افضل الصلوات
والتسليمات وعلى آله اقل وادون من الصلوة على ابرهيم اذ وجه الشبه يكون اقوى في المشبه به
من المشبه ويخطر ببالي ان الجعل وجه الشبه كون كل من الصلوتين افضل من الصلوة على السابقين
فتكون الصلوة على سيد المرسلين افضل من الصلوة على السابقين عليه ومنهم ابرهيم كما ان الصلوة
على ابرهيم افضل من الصلوة على جميع من سبقه من الانبيا فيلزم من التشبيه المذكور كون الصلوة
على سيدنا المصطفى افضل من الصلوة على ابرهيم عليه السلام هذا كلام قدس سره قد شافهني به
هذا وجه رشيق. ودقيق انيق. لا يقال ان هذا الوجه يقتضي ان تكون الصلوة على آل محمد صلى الله عليه وسلم
افضل من الصلوة على آل ابرهيم ومعلوم ان آل ابرهيم هم الانبيا فيلزم تفضيل آل محمد صلى الله عليه وسلم
على الانبيا لانا نقول لانسلم انه يلزم من ذلك تفضيل الصلوة على آل نبينا صلى الله عليه وسلم
على الصلوة على آل ابرهيم عليه السلام لان مؤدى هذا الوجه تفضيل مجموع الصلوة على النبي
صلى الله عليه وسلم وعلى الآل على مجموع الصلوة على ابرهيم والصلوة على آله ولا يلزم من تفضيل ذلك المجموع
على هذا المجموع تفضيل الصلوة على آل النبي صلى الله عليه وسلم على الصلوة على آل ابرهيم فلا يرد هذا
المحذور اصلا على انه يمكن ان يقال تفضيل الشي على الشي قد يكون من بعض الوجوه دون بعض

كما حص

153 a

كما حقق في موضعه ان معنى التفضيل هو الزيادة بوجه ما فيمكن ان يكون تفضيل الصلوة
على آل النبي صلى الله عليه وسلم على الصلوة على آل ابرهيم عليه السلام باعتبار بعض الوجوه اذ في الحديث
ان الله تعالى عباد ليسوا بانبيا يغبطهم الانبيا فيكون على مضمون هذا الوجه طلب هذه المرتبة
لآل محمد صلى الله عليه وسلم فان قلت اذا كان وجه الشبه هو كون كل من الصلوتين اعني الصلوة
على النبي صلى الله عليه وسلم وآله والصلوة على ابرهيم وآله افضل من الصلوة على السابقين فلا يكون وجه الشبه
في المشبه به اقوى منه في المشبه قلت كون وجه الشبه في المشبه به اقوى يكون باعتبار الظهور والشهرة
ولما كان رجحان الصلوة على ابرهيم وآله مشتهرا بين الامم شبه الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
وآله بالصلوة على ابرهيم وآله فان قلت اذا كان قوة وجه الشبه في المشبه به لاجل الظهور
والتعارف فلكيف بذلك في اول الامر حتى لا يلزم كون الصلوة على ابرهيم وآله افضل من الصلوة
على النبي صلى الله عليه وسلم وآله من غير حاجة الى هذا الوجه قلت الاحتياج الى هذا الوجه ليعلم
كون الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم وآله افضل من الصلوة على ابرهيم عليه السلام وآله
اذ هذا المعنى لا يعلم من هذه العبارة الا بهذا الوجه كما لا يخفى على من له ادنى فطانة
والله ولي التوفيق. من فوايد الفاضل الدواني رحمه الله



ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه كبائر الذنوب التي نهاكم الله ورسوله عنها وقرئ كبير على ارادة الجنس
نكفر عنكم سيئاتكم نغفر لكم صغايركم ونمحها عنكم واختلف في الكبائر والاقرب ان الكبيرة كل ذنب رتب
الشارع عليه حدا او صرح بالوعيد فيه وقيل ما علم حرمته بقاطع وعن النبي صلى الله عليه وسلم انها سبع الاشراك
وقتل النفس التي حرم الله • وقذف المحصنة • واكل مال اليتيم • والربا • والفرار من الزحف • وعقوق الوالدين
وعن ابن عباس رضي الله عنهما الكبائر الى سبعمائة اقرب منها الى السبع وقيل اراد به ههنا انواع الشرك لقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك وقيل صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى فوقها وتحتها فاكبر
الشرك واصغر الصغاير حديث النفس بهما وسايط يصدق عليها الاسم فمن عن له امران منهما ودعت نفسه
اليهما بحيث لا يملك فيكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا
مما يتفاوت باعتبار الاشخاص والاحوال الا يرى انه عاتب نبيه صلى الله عليه وسلم في كبيرة من خطراته التي لم تعد
على غيره خطيئة فضلا ان يؤاخذ عليها من تفسير البيضاوي رحمه الله

ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض
من الامور الدنيوية كالجاه والمال فلعل عبدا يتمنى ما اوتي غيره
والمقتضى للمنهي كونه ذريعة الى التحاسد والتعادي
معربة عن عدم الرضى بما قسم الله وانه تشهي لحصول الشيء
له من غير طلب فهو مذموم لان تمني ما لا يقدر له معاضة
لحكم القدر وتمني ما قدر له بلا كسب بطالة وتضييع حظ
وتمني ما قدر له بغير كسب ضايع ومحال بيضاوي

ذكر في الذخيرة والمغني ناقلا عن بستان الفقيه ابي الليث ان الامر بالمعروف على وجوه ان كان يعلم بالكثر رأيه انه لو امر بالمعروف
يقبلون ذلك منه ويمتنعون عن المنكر فالامر واجب عليه ولا يسعه تركه ولو علم بالكثر رأيه بانه لو امرهم بذلك قد فوه وشتموه
فتركه افضل وكذلك لو علم انهم يضربونه ولا يصبر على ذلك ويقع بينهم العداوة ويهيج منه القتال فتركه افضل
ولو علم انهم لو ضربوه صبر على ذلك ولم يشك الى احد فلا بأس به وهو مجاهد ولو علم انهم لا يقبلون منه ولا يخاف
منه بلا شيء فهو بالخيار والامر بالمعروف افضل وذكر الامام المحبوبي مطلقا فقال الامر بالمعروف واجب او فرض اذا غلب
على ظنه ان امره بالمعروف يترك الفسق وان غلب على ظنه انه لا يترك لا يكون آثما في ترك الامر

نهاية الى اواخر كتاب الغصب

التاسع في الشرع الخارج عن امر الله تعالى بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلث الاولى
التغابي وهو ان يرتكبها احيانا مستقبحا اياها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها
غير مبال بها والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا شارف هذا المقام وتخطى
خطه خلع ربقة الايمان من عنقه ولابس الكفر ومادام هو في درجة التغابي او الانهماك
فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذي هو مسمى الايمان ولقوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا كذا ذكر البيضاوي في تفسير قوله الى ما نفصل به الا الكافرين من سورة البقرة

برهان فريد الدين دامادر اثبات واجب الوجود

اگر موجودی هست واجب الوجود هست لكن موجودی هست پس واجب الوجودی هست بيان ملازمه
اگر موجودی هست آن موجود يا واجب باشد يا ممكن وبر تقدير اول ملازمه ثابت باشد
واما بر تقدير دوم كوييم هر چه ممكن باشد بانفراد موجود نبود وتا موجود نبود موجد غير نتواند بود
پس اگر همه موجودات ممكن باشد هيچ بانفراد موجود نبود ونه موجد غير پس بر آن تقدير
هيچ موجود نبود ولازم آمد كه اگر موجودی هست هيچ موجود نبود واين خلف باشد
پس شايد كه همه موجودات ممكن باشند پس موجودی غير ممكن باشد وآن واجب پس ملازمه
ثابت باشد واستثناظاهر است پس نتيجه ثابت باشد

نقل از يك رسالتين بخط مولانا قطب الدين المعروف بعلامه

ويمكن انكار التغابي للعدى
يفهم الا العجز عند الاضبه

والحق في الجواب ان يقال ان جميع الاجزاء الصورية والمادية لها اعتباران اعتباراتها منفردين
وهما بهذا الاعتبار جزء من العلة التامة متقدم على المعلول برتبتين واعتباراتها على النحو المعين الارتباطي
الذي اشار اليه في الخارج وهما بهذا الاعتبار عين المعلول فان قلت لا يخ اما ان يعتبر هذا الارتباط
في المعلول او لا وعلى الاول لا يكون ما فرض مجموع الاجزاء مجموعا هف وعلى الثاني يكون عينه باي اعتبار اخذ
قلت لعل الارتباط المذكور شرط لعينية مجموع الاجزاء للمعلول اذ ليس في اجزائه فلا يلزم الخلف ولا كونه
عين المعلول مطلقا للفاضل المحقق الدواني

هذا الشرط مصل ولهم المهمة شرطا
والمهمة شرطا لا يخ اعتبارين اعتبارا
اذ ليس المراد بالشرط جزءا
من ان يكون كون الشيء غير
مستند الا لامر خارج
منقول من

154 b

اعلم انه اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمى فائدة له ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته يسمى غاية له وفائدة الفعل وغايته متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ثم ان ذلك المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا ويسمى بالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وان لم يكن سببا لاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية اذا تمهد هذا فنقول افعال الله سبحانه وتعالى تترتب عليها مصالح وحكم لا تحصى ولا تعد فذهب الاشاعرة والحكماء الى ان تلك الحكم والمصالح غايات لافعاله تعالى ومنافع راجعة الى مخلوقاته وليس شئ منها غرضا له وعلة غائية لفعله واستدلوا على ذلك بوجهين احدهما ان من كان فاعلا لغرض فلابد وان يكون وجود ذلك الغرض اولى بالقياس اليه من عدمه والا لم يصلح ان يكون غرضا فيكون الفاعل حينئذ بفعله مستفيدا لتلك الاولوية ومستكملا بغيره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانقال انما يلزم الاستفادة والاستكمال اذا كانت المنفعة راجعة الى الفاعل واما اذا رجعت الى غيره كالاحسان الى المخلوقات فلا لانا نقول اذا كان احسانه وعدم احسانه اليهم متساويين بالنسبة الى ذاته تعالى لم يصح الاحسان ان يكون غرضا وان كان الاحسان ارجح واولى لزم الاستكمال الثانى من الوجهين ان غرض الفاعل لما كان سببا لاقدامه على فعله كان ذلك الفاعل ناقصا فى فاعليته مستفيدا لها من غيره ولا مجال للنقصان بالقياس اليه تعالى كما لا يخفى بل كمال الله تعالى فى ذاته وصفاته يقتضى الكمال للافعال وكماليته انما تقتضى ان يترتب عليها مصالح راجعة الى عباده تعالى فتلك

المصالح

وما الغرض فهو بالاجلية اقدام الفاعل على فعله وسمى علة غائية ولا يوجد فى افعاله تعالى وان جهلت فوائدها والسر فيه ان التقدم صيرورة العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية فيلزم كون علية معلولة للعلة الغائية فيلزم استكمالها بالغير فهذا هو المراد من كلام القدماء ان افعال الله تعالى لا لعلل ولا اغراض والا يلزم استكماله بالغير والمتأخرون جعلوه على غير ذلك فاشكل الامر عليهم فليكن هذا على ذكر منك فان الكشف عن هذا التحقيق خالية

المصالح التى ذكرت لاعمال غائية لها فاتضح بما حققناه ان ليس شئ من افعاله تعالى عبثا اى خاليا عن الحكمة والمصلحة وان لا سبيل للاستكمال والنقصان الى ساحة قدسه عظمته وكبريائه تعالى وهذا هو المذهب الصحيح الذى لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبة واما ما ورد من الآيات والاحاديث الموهمة بكون افعال الله تعالى معللة بالاغراض فهى محمولة على المترتبة عليها ومن قال بتعليلها بناء على شهادة الظواهر فقد غفل عما شهدت الانظار الصحيحة والافكار الدقيقة او اراد اظهار ما يناسب افهام العوام على مقتضى قولهم كلموا الناس على قدر عقولهم ،،، تمت الرسالة الشريفية ،

واعلم ان من الاذهان ما فطر فطرة يتسارع الى قبول كل مسموع ثم ينصبغ به انصباغا لا يمكن البتة انخلاعه عنه ويكون مثالها كالكاغد الرخو الذى يغوص الحبر فى عمقه فان اردت محوه لزمك افساد الكاغد وخرقه فما دام الكاغد موجودا كان السواد فيه موجودا فهولا ايضا ما دامت ادمغتهم موجودة كانت هذه الضلالات فيها موجودة لا يقدر البشر على ازالتها من محك النظر للامام الغزالى

الهوا المحيط بابداننا ونضطر اليه لتعديل الروح بالاستنشاق واخراج فضلاته بردّ النفس فانه وان كان حارا لكنه بالقياس الى مزاج الروح والحرارة الغريزية بارد ويدل على ذلك انا فى الصيف اذا حركنا الهوا وجدنا برده وذلك لان الهوا المجاور لابداننا فى مدة سكونه مما لنا يكتسب من جلدنا حرارة بحيث صار كيفيته كيفية ابداننا فلا يحس به لان الحس انما يدرك ما يثير فى كل بشرة تنافى الكيفية فاذا حركنا الهوا تخلى ما كان مما لنا ووصل الينا غيره مما لم يكتسب تلك الحرارة من ابداننا فنحس برده ونستلذ ببرده شفا

155b

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يا مجيب السائلين ويا معطي سؤل المؤملين ويا من لا اعتراض على اقواله ولا معارضة
في افعاله ولا مانع لسلطانه ولا ناقض لبرهانه نحمدك حمد الواصلين الى برح اليقين الناجين من شوب التقليد
الى معارف الدين ونصلي على من هدم وضع المكابرين والمعاندين ووضع شواهد الحق للطالبين
والمسترشدين محمد المؤيد بالنصر على المخالفين وعلى آله واصحابه المجاهدين بالمجاهدين وبعد
فهذه صحيفة مشتملة على نبذ مما سنح لهذا الفقير في اثناء الدرس لائما استعير استعارة نور القمر
من الشمس لما ان التقمص بالبواري خير من التلبس بالعواري الملتهم كثره الملال وقلة المجال وتشتت البال
وتفرق البال باجتماع البلبال دعاني اليه صدق الرغبة ووفور الاشتياق الى عدة عتبة من لم اف فيه
مكارم الاخلاق بيت علامة العلماء واللج التي لا تنتهي ولكل لج تساحل ع اي بزركي كه دبر افلك نقطه صفت
اله در دايره درس كلات توكم عقل كل از پي تحصيل ادب پشت كفت رضي الله تبارك وتعالى عنكم
لا زال بابه ملجأ للفضلاء وسدته محطا لرحال العلماء انه غاية المامول ونهاية المسؤل قال المحقق
صدر الشريعة العلامة اسكنه الله في جنان دار المقامة في كتاب الطهارة ان هذا الوضوء لا يخلو
اما ان يكون ابتداؤه من اليمين او اليسار وايضا اما ان يكون على سبيل الموالاة او عدمها فقوله
صلى الله عليه وسلم هذا وضوء لم ان اريد هذا الوضوء بجميع اوصافه يلزم فرضية الموالاة او ضدها
او التيامن او ضده وان لم يرد بجميع اوصافه لا يدل على فرضية الترتيب واعترض عليه افضل
المتاخرين ينبوع الحق واليقين العالم الرباني والعارف الصمداني مولانا محمد بن اسعد المدعو بجلال الدواني
يسر الله له فوز الامان في عرصة الجلاء بانا نختار انه عليه السلام تيامن في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب

الساير

156a

التيامن معلوم من الروايات الصحيحة السابقة حيث روي انه كان صلى الله عليه وسلم يحب التيامن
في طهوره وتنعله وساير احواله او نختار انه تيامن وعدم وجوب التيامن معلوم من ساير احواله
واقواله فان سياق الاحاديث الصحيحة الدالة على انه صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن
في طهوره يدل على انه ليس واجبا بل مستحبا كما لا يخفى على من انصف اقول وبالله التوفيق
وبيده ازمة التحقيق يمكن تقرير الجواب بوجه يندفع عنه هذا الاعتراض وهو ان يقال اما ان يكون
الاشارة في الحديث الى نفس فعل الوضوء فقط او اليها بجميع اوصافها او ببعضها معينا
او غير معين فعلى الاول والاخر لا دلالة على فرضية الترتيب قطعا وهو ظاهر والثالث
مما لا سبيل اليه من العبارة وهو ايضا ظاهر سواء اريد خصوصية الترتيب او غيره على انه لو اريد
خصوصية غير الترتيب لم يحصل الدلالة على فرضية ايضا واما الاحتمال الثاني فهو يستلزم
فرضية ما عدا الترتيب ايضا من الاوصاف التي ليست بفرض بالاتفاق فامر الحديث دائر
بين ان لا يدل على فرضية الترتيب وبين ان يدل على فرضيته وفرضية ما عداه والثاني باطل
بالاتفاق فتعين الاول واما معلومية عدم وجوب ساير الاوصاف مطلقا من الروايات
فممنوعة وايضا فلا شك انه اذا وقع التعارض بين دليل الوجوب والاستحباب او الجواز والاباحة
ينبغي ان يرجح ما يدل على الوجوب اخذا بالاحتياط كترجيح الحظر على الاباحة عند جهالة التاريخ
ومن ادعى بعين التاريخ فعليه البيان كما في نسخ فرضية صوم يوم عاشوراء والايام البيض عند ثبوت
فرضية رمضان ثم قال ذلك الفاضل هب ان مقتضى هذا الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب
بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبهما ساقط بالاتفاق منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب في حقهما

156 b

وبقي المقتضى فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضى وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت
وجوب الترتيب فيما عداهما من غير معارض ونحن نقول قوله وبقي المقتضى فيما سواهما بلا مانع
ممنوع على انه ان اريد بالمقتضى المقتضى في نفس الامر فلا نسلم ان ههنا مقتضيا في نفس الامر
كيف ولو كان كذلك فلا وجه للاقتصار على خلاف كما عرف وان اراد به المقتضى على تقدير صحة الدليل
فسلم لكنه لا يفيده على انه يكفي في الجواب عن استدلال الخ فهي ان يقال لم لا يجوز ان يكون الاشارة
في الحديث الى نفس فعل الوضوء فقط بدون الوصف قال رحمه الله في باب الولي والكفو من كتاب النكاح
لما ذكرنا ان الولي المجبر عنده ليس الا الاب والجد اقول فيه بحث لان انحصار ولاية الاجبار فيهما
عنده لا يفيد ما ذكره بل انما يفيده انحصار مطلق الولاية فيهما عنده ودعوى ان كل ولي
له ولاية التزويج فله ولاية الاجبار عنده مع استلزامها استدراك قيد المجبر خلاف ما يفهم
من كلامه سابقا وهو منافي لما في النهاية من قوله انه ثبتت الولاية في النكاح لغير الاب والجد
لكن لا على وجه الاجبار ودعوى ان صحة التزويج قبل البلوغ متوقفة عنده على ولاية الاجبار
لا بعده خلاف ما في النهاية ايضا حيث يفهم منه ان لسائر العصبات ولاية تزويج الصغير
والصغيرة وان لم يكن مطلقه قال رحمه الله في باب التفويض من كتاب الطلاق لان قوله
انت طالق ان شئت انشاء فهو ايقاع في الحال الخ اقول لو صح ما ذكره لزم ان لا يقع الطلاق
في نحو قوله انت طالق ان دخلت الدار اصلا اذا لم يقع الدخول في الحال لجريان الدليل فيه
انا لا نسلم كون انت طالق ان شئت ايقاعا في الحال وانشائيته لا تستلزم كونه ايقاعا
في الحال والا يلزم بطلان مسائل الكتاب قال في النهاية ان التعليق ليس بعلة في الحال لعروض حرف
الشرط

وقال الاذبا

لا يبعد ان يقال وضع المسئلة في تزويج
غير الاب والجد على وجه الاجبار عندنا
يصح لما ان لكل ولي ولاية الاجبار عنده لها
وعنده لا لان ولاية الاجبار عنده لهما
تامل

159 a

وقال الاذبا ان التعليق امر بغيره في الاستقبال فاذا قلت ان دخلت الدار
فانت حر فقد علقت الحرية على دخول الدار في الزمان المستقبل وبهذا يظهر ان قوله فمشيتها
لا بد منه وجودها في الحال غير مستقيم قال رحمه الله في كتاب العتاق وفي الاكبر سنا منه اقول
فيه مؤاخذة لفظية وهي انه استعمل الافعل المعرف باللام بمن وهو خلاف الاصل المقرر في النحو
والاصران باللام ومن منافي للتجريد وحمل من على في كما في قول الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وما قابله
الذوق السليم وكذا حمله على البيان قال رحمه الله في كتاب المضاربة بخلاف لحاق المضارب
بدار الحرب مرتدا حيث لا يبطل لان له عبارة صحيحة وفي العناية شرح الهداية لان صحتها
بالادمية والتمييز ولا خلل في ذلك والعبارة الصحيحة مبنى صحة الوكالة وتوقف تصرف المرتد
لتعلق حق الوارث ولا توقف في ملك رب المال لعدم تعلقهم به فثبتت المضاربة اقول
فعلى هذا ينبغي ان لا يبطل الوكالة بلحاق الوكيل لجريان هذا الدليل فيه بعينه بل هذه اولى
كما لا يخفى لان الوكيل يتصرف في محض حق الموكل بخلاف المضارب فانه اذا ربح يصير شريكا
فيتصرف لنفسه ايضا وفي الشرح الاخر للوقاية لان عنده انما توقف تصرفاته لامكان التوقف
في املاكه ولا ملك له ههنا في مال المضاربة ولا توقف في ملك رب المال فبقيت المضاربة
وفي هذا الشرح في باب عزل الوكيل من كتاب الوكالة ان تصرفات المرتد موقوفة عنده فكذا وكالته
فان اسلم نفذت وان قتل او لحق بدار الحرب بطلت اقول لا يخفى ما في الكلامين من المخالفة قال
في كتاب الولاء والنسب اما عصبة بنفسه اي ذكر لا فرض له ولا تدخل في نسبة الى الميت انثى
اقول هذا التعريف ليس بجامع ولا مانع اما الاول فلخروج الاب لان له فرضا وهو عصبة بنفسه

ومن هنا سبب كلام سوالة
في صورة الحرف ومن منها حرف جر
ولا يخفى ما فيه من اللطف

لا يبطل تصرفاته الخ بعد الارتداد وقبل اللحاق فلا يحتاج الى الكلام

سلمنا جريانه في غاية البيان شرح الهداية

157 b

واما الثانی فلدخول من لاقرابة له اصلا ویمکن دفع الثانی بالعنایة لکنه لایصفو عن کدر
والحق انه ان حمل علی التعریف فقید لافرض له محل یخل بانعکاسه قطعا والا فلا اقل من انه لایفید
شیأ فالصحیح الموجز ماذکره فی کتاب النکاح وهو قوله ذکر یتصل بلا واسطة انثی قال السید المحقق
وسند المدققین بواه الله تعالی فی علیین فی حواشیه علی شرح التجرید فی بحث ان الوجود
یساوق الشیء رد ذلک بما حرره ان ثبوت فرد من افراد کلی لایستلزم ثبوت جمیع افراده
اقول هذا کلام مشهور شنع فی مواضع کثیرة لکنه لم یصب ههنا المحز لان المراد بقول الشارح
لو کان خارجیا یلزم التسلسل انه لو کان الامکان ثابتا فی الخارج بالدلیل الذی استدل به الخصم
ههنا یلزم التسلسل الجاریة فی جمیع الامکانات غایة الامر ان یکون الکلام الزامیا ولا ضرر اذ الغرض
تبکیتهم وتوهین اعتقادهم کما مر واما ان الدلیل انما یدل علی بطلان التسلسل فی الموجودات لا الشروط الوجود
دون الثابتات فقد کشف علیه حاله والظاهر ان الاعتراض علی التقریر المذکور فی الشرح
معارضة فی المقدمة ویمکن تقریره بوجه یکون نقضا اجمالیا قال قدس سره ولذلک الممکن
للعقل الحکم علی الماهیة المجردة عن العوارض مطلقا باستحالة وجودها فی الخارج اذ لایتصور حکم علی شیء
من غیر ان یتصور ویحصل فی الذهن اقول فیه بحث لانه یجوز ان یکون الحکم علی الماهیة المجردة
عن العوارض مطلقا بطریق ان تصور الماهیة مقارنة للعوارض ویحکم علیها بامتناع الوجود علی تقدیر
تجردها عن جمیع العوارض فیکون الحکم فی نفس الامر علی الماهیة المجردة وهذا کما قیل ان العدم المطلق
بمعنی ان لااضافة فیه لیس بمتصور قطعا ولا یحکم علیه فقال فی حواشی حکمة العین لایقال قد حکمت
علی العدم المطلق بالمعنی المذکور انه لیس بمتصور والحکم علیه یقتضی تصوره لانا نقول قد تصورنا العدم

مضافا

158 a

مضافا وحکمنا علیه بامتناع عدم اضافته وبامتناع العلم والاخبار علی تقدیر عدم الاضافة
وللمحذور فی ذلک هذا والحق ان قولهم ان للعقل ان یعتبر کل شیء لیس بصحیح علی اطلاقه
اذ قد یکون بعض الاعتبارات محالا من قبل العوض الموصوف لا العوض المضاف فان حال العقل
بالنسبة الی بعض المعقولات کحال الخیال بالنسبة الی بعض المخیلات فان النقطة والخط والسطح یمکن
تصورها علی وجه کلی ولایمکن تخیلها اذ لایمکن ان یتخیل بعد ممتد فی جهتی الطول والعرض
مجردا عن الامتداد العمقی بالمرة بل لابد ان یخیل له عمق ما وان کان قلیلا حتی یکون المتخیل جسما
لاسطحا وکذا الحال فی الخط والنقطة فیکون الخیال عاجزا عن تخیل بعض المخیلات فکذا العقل عاجز
عن تعقل بعض المعقولات کالاعدام فان تعقلها مجردة عن ملکاتها ممتنع قال الفاضل جلال الدوانی
فی بحث الامکان لم لایجوز ان یکون اقتضاؤه لتلک الاولویة علی سبیل الاولویة اه
اقول فیه بحث لانه لو اقتضی ذات الممکن تلک الاولویة علی سبیل الاولویة لجاز
عدم تلک الاولویة عن الذات مع بقاء اولویتها وان کان جواز وجوها لعدم انتهائها
الی حد الوجوب ولایقع عدم تلک الاولویة الا بعد ان کان هذا العدم اولی بالذات
الممکن فیلزم جواز اجتماع الرجحانین رجحان تلک الاولویة ورجحان عدمها وهذا ظاهر
لزوما وبطلانا بل نقول ابتداء لو لم ینته الاولویة الناشیة من الذات الی حد الوجوب لجاز
زوال الطرف الاولی مع بقاء اولویة ففیه مافیه لایقال قد ظهر مما ذکرته ان انتهاء الاولویة
الی حد الوجوب وعدم انتهائها الیه کلاهما محالا فیلزم ارتفاع النقیضین وهو الواضح
لانا نقول لزوم المحال انما نشأ من فرض الاولویة فیلزم استحالتها وهو علی الاطلاق قال رحمه الله

158a

158b

في مناقب الماهيه وبالجمله لابد لذلك من بيان اقول يمكن بيان ماهيه امثلا
لو كانت قابله للتحليل الى امور غير متناهيه لكانت تلك الاجزاء التحليليه الغير المتناهيه
معلومه بخصوصياتها للترى العالمه فيكون كل منها متميزا عما عداه بالضروره والمتميز بصفه
ثبوتيه يقتضي ثبوت الموصوف في نفس الامر فيكون تلك الامور الغير المتناهيه ثابته في الواقع
سواء كان علم تلك الترى حصوريا او حصوليا فيجري التطبيق فيها لانها مترتبه قطعا فلا يمكن
الاستدلال ببرهان التطبيق على وجود البسيط الذي يمكن الاستدلال به على وجود تلك
الماهيه بلا فرق فان قلت فعلى هذا يلزم بطلان وصول الجسم للانقسام الى غير النهايه قلت
نعم الا انه لا اعتراض كما لا يخفى على سليم الذوق غايته الامر انه يلزم عدم تمام برهان التطبيق
وهو كذلك في نفس الامر وههنا سر آخر لا يخفى على ذوي الافهام الثاقبه ولا يروم حوله اولو
الاحلام السخيفه ولا يليح به احبار الجودة العقول واسحار الفصلاء الفحول الحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وما توفيقي الا بالله

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمدا لله فتاح القلوب مناح الغيوب والصلوة والسلام على صفيه المحبوب ونبيه المرغوب
وعلى آله وصحبه المطهرين عن دنس الشرك ودرن الحوب فقد سالنى الاخ فى الدين والمحب على اليقين
المولى الفاضل المفاضل جامع فنون الكمالات والفضائل حاوى حمايد الخصايل وفواضل الشمايل
التقى النقى الذكى الالمعى الاورعى مولانا سعد الدين محمد الاسترابادى اسبغ الله تعالى عليه فضايله ومعاليه
وحف بفيوضه القدسيه ايابه وليابه اوان اجتيازى بعاشان فى بعض الاسفار وانا موقف
ان اكتب له ما حضرنى فى الوقت من الدقايق المتعلقه بمسئله خلق الاعمال حسب ما تقرر لدى
وتبين على غير ابهج على منوال مسطورات الكتب المتداوله والصحف المتناوله وحيث كان هذه المسئله
من غوامض الاسرار ولهذا اضطرب فيها اقوال الايمه الكبار اولى الايدى والابصار كما يشهد
من مارس صناعة الحكمة والكلام وشاهد اقاويل هؤلاء الاجله الاعلام وكنت انا ايضا
فى مشاغل شاغله ممتطيا غوارب الاغتراب والاسفار حتى نسجت عناكب النسيان
على مناكب الصحف والاسفار صحى القلب عن سلمى واقصر باطله وعرى افراس الصبى ورواحله
واستعفيت عن اسعافه اولا حتى تكرر الطلب ولم يكن بد من انجاح الارب فاخذت فيه
غير مراج الى كتاب مقتصرا على محفوظات الخاطر ومقترحات القريحه سايلا من رب الارباب
الهام الصواب انه مفتح الابواب وها انا افيض فى المقصود مستفيضا من ولى الطول والجود
فاقول ان افعال العباد دايرة بحسب الاحتمال العقلى بين امور الاول ان يكون حصولها
بقدرة الله تعالى وارادته من غير مدخل لقدرة العبد فيه والثانى ان يكون حصولها بقدرة العبد وارادته

160 a

من غير مدخل لقدرة الله وارادته فيه اى بلا واسطة اذ لا ينكر احد ان الاقدار والتمكين
مستندان اليه تعالى اما ابتداء او بواسطة والثالث ان يكون حصولها بمجموع القدرتين وذلك
بان يكون المؤثر قدرة الله تعالى بواسطة قدرة العبد او بالعكس او يكون المؤثر مجموعهما
من غير تخصيص احدهما بالمؤثرية والاخرى بالآليه وذهب الى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال
الثانى من محتملات الشق الثالث طايفة اما الاول فقد ذهب اليه الاشعرى ومن وافقه
واما الثانى فقد ذهب اليه المعتزلة القايلون بان العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرته
وارادته وان كان الاقدار والتمكين منه تعالى والله تعالى عالم فى الازل بما يفعل العبد
وعلم تعالى به لا يخرجه عن كونه فعلا اختياريا للعبد كما ان من اعطى عبده سيفا وهو يعلم
ما يصنع به العبد والعبد صرف فى قتل نفس مثلا لا يخرج فعل عبده هذا العلم من سيده عن كونه
فعلا اختياريا للعبد والثالث مذهب الاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى ومن تبعه وحجج الفرق
ومناقضاتهم مذكورة فى الكتب الكلامية فلا نشتغل بها والذى نقول ههنا ان الاشعرى
لما تقرر عنده ان لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى وان اعداده اسباب عادية والممكنات
مستندة اليه تعالى من غير واسطة لزم على اصوله ان يكون خالق ملكات الافعال هو الله تعالى
غاية الامر ان تكون قدرة العبد وارادته سببا عاديا لها على نحو ساير الاسباب العادية
ولا يلزم عليه الشناعة التى يوردها المعتزلة عليه من انه يلزم ان لا يكون بين حركة الرعشة
وحركة المختار فرق وربما يعزون البداهة فى بطلان مذهبه حتى نقل عن الجاهظ العلاف
انه قال حمار بشر اعقل منه فان حماره يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه من حيث انه

160 b

اذا وصل الى نهر صغير يمكنه العبور بطاره وان وصل الى ما لا يقدر على عبوره لا يخوض
فيه وان اوجع بالضرب وهذا دليل على انه يفرق بين المقدور وغير المقدور وانت خبير
بان هذه الشناعة انما يلزم على من لا يثبت للعبد قدرة واراده اصلا كما ينقل عن بعض
الحشوية وما اظن ان عاقلا يتوله به في المعنى وان تنوه به بحسب اللفظ واما الذى يثبت
القدرة والارادة للعبد ويدعى عدم تاثيرهما في الافعال كالاشعرى فلا يرد عليه ذلك اذ القدر
الضرورى ثبوت القدرة والارادة للعبد واما انهما موثران في الفعل حقيقة فليس بضرورى
اصلا لجواز ان يكون الاسباب العادية كما يقوله الاشعرى ودعوى ان ذلك مكابرة مكابرة
وذلك مما لا يعلم العلاف فضلا عن غيره من البشر ومن ههنا يعرف الفرق بين الجبر المحض وبين ما ذهب
اليه الاشعرى فان الاول نفى القدرة والارادة عن العبد والثانى نفى تاثير قدرة العبد
وارادته لا يقال التاثير معتبر في القدرة فانهم عرفوها بصفة تؤثر وفي الارادة لانا نقول
الاشعرى يقسم القدرة الى المؤثرة والكاسبة وما ذكرتم تعريف القسم الاول لا مطلق القدرة
ومن ههنا تبين ان معنى الكسب الذى يثبته الاشعرى هو تعلق قدرة العبد وارادته
الذى هو سبب عادى لخلق الله تعالى في العبد ثم نقول اذا فتشنا عن حال مبادى الفعل
وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بل اى تاكد الشوق ووجدنا الشوق منبعثا عن تصور
الشئ الملائم واعتقاد الملائمة من غير معارض فهذه امور لا تختلف تحقق الفعل عن تحققها
وجميعها بقدرة الله تعالى وارادته فان تصور الامر الملائم واعتقاد الملائمة غير مقدور وانبعاث
الشوق بعده لازم بالضرورة وانبعاث القوة المحركة بعده ضرورى وتلك الضرورة عقلية

كما هو مذهب

161 a

كما هو مذهب الحكماء او عادية كما هو مذهب الاشعرى فالافعال الاختيارية للعبد مستندة
الى امور ليس شئ منها بقدرته واختياره ولكن لا يخرج الفعل عن ان يكون اختياريا
فان صفة القدرة والارادة والعلم ليست في شئ من المواد باختيار الموصوف الا ترى
ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه وقدرته وارادته ليست مستندة الى اختياره
اذ لو كانت مستندة اليه لتوقف على العلم والقدرة والارادة والمعتزلة لا ينكرون ان قدرة
العبد وارادته منه تعالى فلا يبقى النزاع بين الاشعرى والمعتزلة الا في ان قدرة العبد
موثرة عند المعتزلة وغير موثرة عند الاشعرى وانت خبير بان هذا الفرق لا يؤثر في رفع
الشبهة التى تتبادر الى الافهام العامية في ترتب الثواب والعقاب على افعال العباد
فانه لو قالت المعتزلة ان ترتب الثواب والعقاب عليها لكون قدرة العبد موثرة فيها
فللسائل ان يعود ويقول هل القدرة والارادة وتعلقهما بقدرة الله تعالى وارادته اولا
ومعلوم ان المعتزلة لا ينكرون كون القدرة والارادة وتعلقهما منه تعالى كما علم من التفصيل السابق
وصدور الفعل بعد تعلق القدرة والارادة ضرورى ونسبة القدرة والارادة المتعلقتين
بالفعل الى العبد نسبة المقبول الى القابل لا نسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة غير منحسمة
عن اصلها اذ مثل العبد في كونه معاقبا بالمعاصى مثل من اضطر الى شئ ثم عوقب به فان الله تعالى
القى الى قلبه صورة الامر الملائم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك سببا لحدوث الشوق الكامل
الى ذلك الامر ثم صار ذلك سببا لانبعاث القوة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب منها ما
من مسبباتها بالضرورة العقلية عندهم فالشبهة لا تندفع بهذا القدر الذى يدعيه المعتزلة

اعنی تاثیر قدرة العبد وارادته علی ما یظهر بادنی تأمل صادق من ذی فطنة سلیمة بل الوجه
فی دفع الشبهة ان الممکنات لما لم تکن فی انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد من الواجب تعالی
فلیس لها علیه تعالی حق حتی ینسب الیه تعالی تخصیص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم
تعالی عن ذلک علوا کبیرا ولیس مثله کمثل من یملک عبدین ثم یعذب احدهما من غیر جریمة
وینعم الآخر من غیر سابقة استحقاق فانه عبد لیس مخلوقا للمالک بل هو مالکه سیان فی انهما
مخلوقان له تعالی مستفیدان الوجود منه مملوکان فی الحقیقة له تعالی فلا حق للمالک فی العبد الا ما عینه
الله تعالی له وینا سب هذا بوجه بعید ان الانسان اذا تخیل صورا مفزعة وصورا معذبة لا یتوجه
الاعتراض علیه بانک لم خصصت هذه الصور بالعذاب وتلک بالنعمة ولیعلم ان خلق الکافر
لیس قبیحا لیس بقبیح وان کان الکافر قبیحا بل هو دال علی کماله فی صنعه کما ان تصویر الصور القبیحة
وان کانت الصورة قبیحة بل ربما یدل تصویر الصور القبیحة علی حذاقة الصانع ومهارته
فی صنیعه والحق الذی یلوح بنور انواره من مکوة التحقیق ان فیض الوجود من منبع الجود فائض
علی الماهیات الممکنة بحسب ما یسعه ویقبله وکما ان المنع فی النشأتین ممکن فکذلک المعذب فیهما
والمنعم فی احدهما دون الآخر ممکن وعطاؤه تعالی غیر مقطوع ولا ممنوع فان ید الله تعالی وسجاله
مملوة بالخیر والکمال وخزانة کرمه مملوة من نفایس جواهر الجود والافضال فلا بد ان یوجد اصل جمیع الاقسام
واصل هذا ان الصفات الالهیة باسرها تقتضی ظهورها فی مظاهر الاکوان وبروزها فی مجالی الاعیان
فکما ان الاسماء الجمالیة تقتضی البروز وتأبی عن الاستتار کذلک الاسماء الجلالیة تستدعی
الظهور والاظهار فکما ان اسم الهادی تجلی فی مجالی نشأت المومنین والابرار کذلک اسم المضل

یظهر فی مظاهر المشرکین والکفار واعتبر ذلک فی جمیع الاسماء والصفات حتی ینکشف
علیک لمعة من لمعات انوار الحقیقة ویهب علیک نسمة من نفحات الاسرار الدقیقة والسلام
بانه لم صار هذا مظهر ذلک الاسم وذاک لاسم آخر مضمحل عند التحقیق فانه لو کان هذا
مظهر ذلک الآخر لکان هذا ذاک ثم توهم بقدر السوء عینه فافهم فانه دقیق ثم اعلم
ان للتوحید بحسب القسم الاولی ثلث مراتب ادناها مرتبة توحید الافعال وهو ان یتحقق
بعلم الیقین او بعین الیقین او بحق الیقین ان لا موثر فی الوجود الا الله تعالی وقد انکشف
ذلک علی الاشعری اما من وراء حجاب القوة الفکریة او اقتبسه من مشکوة النبوة فانه
قلیلا ما یفارق ظواهر الکتاب والسنة والحکماء ایضا قائلون بان الله تعالی هو الفاعل الحقیقی
بجمیع الممکنات وان ما عداه بمنزلة الشرایط والآلات وهذا وان کان خلاف ما اشتهر بین المتاخرین
المنتحلین لاقاویلهم لکنه مما صرح به المحققون منهم حتی شیخهم ورئیسهم ابو علی الحسین بن عبد الله بن سینا
فی کتابه المشهور بالشفاء وتلمیذه الفاضل عمر بن الخیام رسالة فی تحقیق ذلک اشبع فیها القول
وبینه بمقدمات دقیقة لولا ما انا فیه من الشواغل العائقة وکونی علی جناح السفر مستوفرا
للخصت بعضها وذکره ایضا تلمیذه المبرز بهمیار فی کتابه التحصیل مشیرا الی بعض مقدماته الدلیلیة
واعود الی اصل الکلام واقول اعلم ان هذه المرتبة من التوحید اول فتوحات الملک المکین
الی الله تعالی ومن نتایج هذه المرتبة التوکل وهو ان یکل اموره کلها الی الفاعل الحقیقی ویثق
بعنایته وجوده وثانیها مرتبة توحید الصفات وهو ان یری کل قدرة مستغرقا فی قدرته
الشاملة وکل علم مضمحلا فی علمه الکامل بل یری کل کمال لمعة من عکوس کماله کما ان الشمس اذا تجلت

وهدی الی شمه ٥

ملآه ٥

163 a

162 b

وانتشرت اضواءها على الاعيان فالذى لاحقق حليه الحال ربما يعتقد ان الاعيان
مشاركة للشمس فى النور لكن المتبحر يرى ان تلك الانوار باسرها انوار الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها
ومناسبتها اياها وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى ومستلزمة طها وثالثها مرتبة توحيد الذات
وهناك يمحى الاشارة وينطمس العبارة ولا اجد من الوقت المساعدة للخوض فيه فانه بحر عميق
ويكفى فى تحقيق هذه المرتبة الكلمات الماثورة عن امير المومنين ويعسوب الموحدين على على النبى وعليه
الصلوة والسلام والتحيه والاكرام فى جواب كميل بن زياد صاحب سره وقابل جوده وبره
فلينظر المتبحر فيه بنظر دقيق وتفكر فيه بفكر عميق يتجلى عليه انوار التحقيق وانه ولى الاجابة والتوفيق
تمت الرسالة للفاضل العالم العامل سطاع العلماء المتاخرين مولانا جلال الملة والتقوى والدين
الدوانى بلغه الله تعالى الى منتهى الكمال والامانى على يد افقر العباد سعد الله بن عيسى وفقه الله الغفور لسعادة الآخرة
والاولى فى اول يوم من شهر محرم الحرام المنخرط فى سلك شهور سنه اربع عشر وتسعمائة فى بلدة قسطنطينيه
حميت عن الآفات والبلية وصلى الله على سيدنا محمد خير البرية وعلى آله وصحبه ذوى العلوم العلية
وسلم تسليما دائما كثيرا

المبصرة

المبصرة

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه التوكل في كل امر عظيم

يا من نصب رايات آيات قدرته على كواهل هياكل الممكنات واودع آثار حكمته في حوامل شواكل

الكائنات يا نور النور ويا خفيًا من فرط الظهور انت نور كل شيء وبك ظهور كل طلٍ وفيء

افض علينا انوار موفقتك وخلصنا عن ظلمات الهوى بشروق سنا محبتك ونجنا

من الاسماك في مهاوي عالم الزور وارفعنا بحبل شعاع القدس الى معارج النور واهدنا

الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم واجعلنا ممن ينتمي نسب القرابة الالهية اليهم

سيما المصطفين لادآء انبائك وخصوصا سيدنا محمدًا اكمل انبيائك عليه وعليهم

وعلى آل كلٍ منه ملكوتك الاعلى كرائم التحية والاكرام ما تعاقب الليالي والايام وتناوب النور والظلام

اما بعد فهذا ايها الذكي المتوقد شرحٌ لطيف كالنور يحاكي بحسن دقائقه شواكل الحور

كمكنونات اسراره كافٍ في هدى من استضيء بانواره ويعشو الى ضوناره محتوٍ على حقائق

اي لعرك من مقصورات الخيام لم يُمط عنها الناظرون بانامل افكارهم اللثام عرائس ابكارٍ

لم يطمثهن انسٌ قبل ولا جانٌ ونفائس افكار لم تنكشف قناع الاجمال عن جمال حقائقها الى الآن

ان حدقت البصر في مرآها ودققت النظر في مجلاها تبصر فيها رقائق لطف عيون النظار

عنها راقدةٌ وسنى وتجتلي منها دقائق حسنٍ افئدة الطالبين اليها هائمةٌ صرعى وقد رفعتها

اليك لانك انت كنوزها واليك قربانا ودفوفها فكن بها سعيدا في ظلال الاتقان على اريكك

الاطمئنان وان قرع سمعك ما لم تألفه وشخص في عينك ما لم تعرفه فقف ولا تتخطه سريعا لعلك

تفوز في هذه البقعة المباركة من شجرة عباراتها بقبس من انوار الحكم والاسرار وعساك تشم من شاطي

الوادي

الوادي الايمن من طوى اشاراتها وميضًا يمانيًا يكاد سنا برقه يخطف بالابصار

فان الزمان قد بلغ اعالي مراقي كماله وابنع دواني قطوف الآمال دوحة اقباله او شك ان تطلع

شمس الحقيقة من مغربها بما نظهر من تباشير انوار الاستعداد التام على آفاق احوال ابنائه

وقرب ان تنجز ما طالما بشر لسان النبوات من عجائب اخباره وغرائب انبائه ولما كان الابريز

وان كان تام الوزن صحيح العيار لا يبرز في معرض الاعتبار عند اولي البصائر والابصار الا بعد ان يسبك

بسكة السلطان ويكوى جبهته باسم من بيده مقاليد الزمان وسمت غرته باسم من سمي باسمه

الالقاب وزهي بذاته الانساب احيى شعائر الشرع بعد اندراسها وجدد معالم الدين عيب انطماسها

اضا تباشير انوار دولته العوالم بعد ما وقب غواسق الفتن وقشع آثار رحمته غمام الغموم

عن الآفاق اثر ما عم دواهي المحن ازاح باشعة قواضبه ظلم الظلم عن بسيط الارض

فاصبحت مستنيرة الاطراف وانار اصقاع البلاد بكواكب مواكبه فاضحت مشرقة الاكناف

نطأطأ دون سرادقات عظمته رقاب السلاطين واكتحل بذرور غبار عتبته ابصار الخواقين

حامي البلاد والعباد كاسي كلاية ماحي آثار الجور والعناد يمين عناية شعر النجوم العلى وآس قبته

من السماله من زمر الخدم مذ شاع في عرصة الدنيا عدالته الذئب قط على الاغنام لم يضم

قرم شجاع مهيب بازل بطل ان تلقه الاسد في آجامها تجم انسى الاماسي ذكرى آل عباس

بالعدل والجود والاحسان والكرم ان الكمالات اشتات قد اجتمعت جميعها فيه هذا جامع الكلم

المؤيد بالجنود المعقبات المكرم بغرائب الآيات البينات جمال الاسلام والمسلمين غياث الملة

والحق والدنيا والدين محمود الملقب بخواجه جهان خلد الله تعالى على عباده ظلال عواطفه وافاض

على بلاده انوار معارفه وعوارفه ولازال موارد استنته بطون اعاديه وورد عصابم العلم
والفضل شكر ايادية فان وقع زحام سدته السنية موقع الرضا فهو غاية الرغبة ومنتهى المنى
ويا اهل الجدال وائرة الضلال وجنود شيطان الخيل وادلى وساوس القيل والقال كفرانكم
وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدا حتى تؤمنوا بالله وحده آمنت بالله وحده واستجرت
لينصر عبده جل ربي عن ان يذل جاره او يضيع ثاره او يخيب انواره او يغشى اسراره وها انا
افيض في المقصود مستفيضا من ولي الطول الجود فاقول لما كان الوجود وتوابعه
الفائضة على الدوام من مبدائها الاعلى على القوابل بحيث لو انقطع مدد الفيض عنها آنا لم تنصف
بها فتلك القوابل مستدعية طلبا على الدوام من مفيضها بالسنة استعداداتها اطلق الشيخ
لسان المقال على طبق لسان الحال فقال يا قيوم هو صفة مبالغة للقائم واصله قيووم
على وزن فيعول اجتمع الواو والياء وكان السابق ساكنا فقلبت الواو ياء وادغما ولم يجز
على وزن فعول والا لكان قووما لانه واوي ويجوز فيه قيام وقيم واما معناه فقال صاحب
هو الدائم القيام بذاته ووجه المبالغة على الوجهين زيادة الكم والكيف وقال الراغب يقال
قام كذا اي دام وقام بكذا اي حفظه والقيوم القائم لحافظ لكل شئ والمعطي له ما به قوامه وذلك
المعنى المذكور في قوله تعالى الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى وفي قوله افمن هو قائم على كل
بما كسبت فاقول الظاهر من العبارة ان القيام بمعنى الدوام ثم فسر بسبب التعدية بمعنى الاداة
والحفظ وح يتوجه عليه ان المبالغة ليست من اسباب التعدية فانا ذا عرى الغير عن اداة
التعدية لم يكن الا بالمعنى اللازم فلا يصح تفسيره بالحافظ ثم ان المبالغة في الحفظ كيف يفيد

اعطا

اعطا ما به القوام ولعله من حيث ان الاستقلال بالحفظ انما تحقق بذلك لان الحفظ
فرع التقوم فلو كان التقوم بغيره لم يكن مستقلا بالحفظ وعلى هذا لا يرد ما يورد على تفسير
الطهور بالطاهر بنفسه المطهر لغيره من ان الطهارة لازم والمبالغة في اللازم لا توجب التعدي
وذلك لان المبالغة في اللازم ربما تتضمن معنى آخر متعديا بل المعنى اللازم قد تتضمنه بنفسه
ذلك كالقيام المتضمن لتحريك الاعضاء نعم يرد على من فسره بالقائم بذاته المقوم لغيره
ولا يأتي ههنا ما اجاب به صاحب الكشف في الطهور من انه لما لم يكن الطهارة في نفسها
قابلة للزيادة رجع المبالغة فيها الى انضمام معنى التطهير اليها لان اللازم صار متعديا
وذلك لانه قابل للزيادة كما وكيفا كما مر على ان في جوابه تأملا من حيث ان انضمام معنى
التطهير لما كان مستفادا من المبالغة بمعونة عدم قبول الزيادة كانت المبالغة سببا
للتعدي في الجملة ويمكن التفصي بان المعنى اللازم باق بحاله والمبالغة اوجبت انضمام المتعدي اليه
لا تعدية ذلك اللازم وبينهما فرق ثم الظاهر ان القوام المذكور في قوله اعطا ما به القوام
بمعنى الوجود اذ جعله باحد المعنيين غير مناسب كما لا يخفى ومنه التقوم المتداول بينهم
فقد ظهر له معنى ثالث هذا ويرد على تفسيره بالقائم بذاته انه ح يكون معنى ما ورد في
النبوية انت قيم السموات والارض انت واجب السموات والارض وذلك معنى ركيك فالظاهر
غيره من المعاني ثم اذا فسر بالقائم بذاته المقوم لغيره فالقيام بالذات هو وجوب الوجود المستلزم
لاستجماع جميع الكمالات والتنزه عن سائر وجوه النقص والتقويم للغير يتضمن جميع الصفات
الفعلية فمن ثم قيل انه الاسم الاعظم ايدنا بالنور اي العلم فان العلم نور به يظهر حقائق الاشياء

165 b

ويمكن ان يراد به المفارقات فان حصتها النور عند الاشراقيين وكمال النفس الانسانية
ان تتصل بها اتصالا معنويا فتتصف بما فيها من العلوم او ما يفيض منها على النفس المجردة
عن العلائق الطبيعية من الانوار الشارقة اللذيذة كما يجئ في آخر الكتاب وشبتنا على النور
يحتمل المعاني الثلثة على الاول التثبت عليه جعله بحيث لا يزلزله الشكوك والاوهام ليصير يقينا
ان اريد مطلق العلم وان اريد اليقين فبالترقي الى مرتبة العين والحق او الانسلاك بما هو
مقتضيات فان من لا يعمل بعلمه غير مثبت عليه بما قدام عمله وعلى الثاني فالتثبيت عليه بمعنى دوام
الاتصال ان امكن كما يحكى عن بعض المتألهين وان لم يمكن فبان يجعل هذه الحالة ملكة له فيصير بدنه
كقميص بلبسه تارة ويخلعه اخرى فتتصل بالانوار العالية فيطالع ما فيها من الحقائق على ما يحكى المصر
عن اساطين الحكمة وعن نفسه تصريحا وتلويحا وقس عليه المعنى الثالث واحشرنا الى النور بالمعنى الثاني
فان النفوس الكاملة بعد مفارقة البدن تتصل بالمبادي العالية عندهم وحملة على غيره بعيد
هذا ويمكن ان يحمل الفقرات الثلث على مراتب اليقين من علم وعين وحق فان الاول عبارة عن مشاهدة
المعلومات بانوار فيض المبدأ المفارق والثاني عن مشاهده ذات المفارق ومشاهدة الاشياء
فيها والثالث عن الاتصال التام والالتحاق به انحاء الاجرام المحترقة في النار ضربا للمثل
ففي الاول تأمل بالمفارق من حيث انه يشاهد الاشياء بعد فيضه وفي الثاني تثبت عليه
من حيث مشاهدة ذاته وفي الثالث عود اليه للاتصال به والاستغراق التام فهو
في هذه النشاة التعلقية واجعل منتهى مطالبنا رضاك بتخلي نفوسنا عن الارجاس البدنية
وتحليها بالكمالات العقلية واقصى اعلى مقاصدنا ما يعدنا لان نلقاك في المحشر بان نحشر

الى جوار

165 b

166 a

الى جوار قدسك او في هذه النشاه بالمشاهدة والفناء والبقاء واراد بالمطالب
ما هو المقصود بالذات وبالمقاصد ما قصد اليه لغيره ولذلك خص الاول بما هو بالذات
والثاني بما سواه ظلمنا نفوسنا بتلطيخها باوساخ الاخلاق الرديه المانعة عن الوصول
الى الكمال الحقيقي لست على الفيض بضنين بخيل فالقصور منا لا في جودك حاشاك
اسارى الظلمات العلائق البدنيه بالباب مقام الطالب قيام متوجهون يستطرون الرحمة
عليهم توفيقهم للخلاص عن رذائلها ويرجون الخير الكمال الحقيقي وفي نسخة اخرى يرجون
فك الاسير اى عن تلك القيود المانعة عن الوصول الى المقصد الخير دابك اى في اللغة
العادة والمراد به ههنا مقتضى الذات اللهم اى يا الله حذف حرف النداء وعوض عنها
بالميم ولهذا لا يجمع بينهما الا في الضرورة والشر فحسب اى مقتضيك بالعرض وصادر
عنك بالتبع لما ان بعض ما تتضمن الخيرات الكثيره كما مستلزما للشر القليل فكان ترك تلك الخيرات
الكثيره لاجل ذلك الشر القليل شرا كثيرا فقصد عنك ذلك الخير فلزمه حصول ذلك الشر ومن حيث
صدوره عنك خيرا اذ عدم صدوره شر لتضمنه فوات ذلك الخير الكثير فانت المنزه عن الفحشاء
مع انه لا يجري في ملكك الا ما تشاء انت متصف بالجود السني العالي بفيض المكارم لدانك
وابناء النواسيت جمع ناسوت والمراد به النشاة الانسانية قيل اول من تكلم به النصارى
حيث قالوا في عيسى عليه الصلوة والسلام تدرع اللاهوت بالناسوت ثم استعمله الشيخ النوري
وتبعه من تلاه من الصوفية ثم اشتهر ليسوا بمراتب الاتقام اى ليسوا في مرتبة ان يتقدم عليهم
بل هم دون تلك المرتبة فاقل عزائمهم في تلطيخ نفوسهم بالقاذورات الجسمانية وتقدمهم للوصول

ويمكن ان يراد بالمقصد الخير المقصد بالذات وبالمقاصد ما يقصد اليه لغيره ولذلك خص الاول بما هو بالذات والثاني بما سواه

166 b

الى العلوم والمعارف التى هى الكمال الحقيقى كما اشار اليه بقوله بارك فى الذكر العلم وادفع السوء
وما يفاده ويعوق عنه فى الجمل واسبابه ووفق المحسنين اى الطالبين المراعين لشرائط الطلب
او المدين للطالبين بالاحسان اليهم وصل على المصطفى الذى اخترته من خلقك للرسالة
الكافة الامم وخصصته بالكمال الاتم والشرف الاعم ولم يصح باسمه تلويحا الى اختصاصه به بحيث
لا يذهب الوهم الى غيره بل صار هذا بالغلبة اسما له صلى الله عليه وسلم وآله بنى هاشم وبنى المطلب
فى المشهور ولعل مراده الفائزون بالحظ الاوفر من الكمال الخاص به صلى الله عليه وسلم اجمعين هذه
اى الرسالة هياكل النور الهيكل فى الاصل الصورة والاوائل من الحكما كانوا يعتقدون ان الكواكب
ظلال الانوار المجرده وهياكل لها فوضعوا لكل كوكب من الكواكب السبعة طلسما مناسبا له
ثم عدن بناسبه فى وقت يناسبه ووضعوا كلا من تلك الطلسمات فى بيت مبنى بطالع
على وضع يناسبه وكانوا يعمدون اليها فى اوقات تخصها ويعملون اعمالا يناسبها من الادعيات
وغير ما من العزايمات المناسبه فينتفعون بخواصها ويعظمون تلك البيوت ويسمونها هياكل النور
لكونها محل تلك الطلسمات التى هى هياكل للكواكب التى هى هياكل الانوار العلوية فسمى المقصد تلك الرسالة
بهياكل النور لان المقصد بالذات فيها احوال الانوار المجردة فكان كل فصل منها بمثابة تحل عليه العبارات
والالفاظ موضع طلسم يتوصل بملاحظته الى ملاحظة تلك الانوار هذا ما عندى فيه والله اعلم
باسرار عباده ثم لما كان الانتفاع بهذه المباحث يتوقف على فرض تجريد النفس عن العلائق
وتقديس لطائف العرائق اردفه بالدعا فقال قدس الله النفوس القابلات للهدى لتنتفعوا بها
وفى بعض النسخ والعقول الهاديات اليه ليزيد وا فى الافاضة والارشاد فقد جمع بين الدعا للمعلم

والمتعلم

آل الشخص فيل الى فلك التخصص قاله
صلى الله عليه وسلم فيل اليه الذين حفت عليهم
اوكب النسبه الكمليه والمعارف الالهيه
الصدقه فى الذين يلونهم وهم بنو هاشم
المطلب عند البعض وما الثانى فنصر العلما
فقط عند البعض الكمال القصوى لكن
ان كانت النسبه بحسب الكمال الحقيقى
العلم النسبه بحسب الكمال الاضافى
ان كانت النسبه بحسب الكمال الحقيقى
اعنى على الحقيقه اولى وكذا على الاول
الصدقه الكمليه اعنى على الثانى فى العلم
المعارف اعنى تقلب الغير فى العلم
والمعارف قاله صلى الله عليه وسلم
من نزل اليه الماكب النسبه كالولاده
عليه وسلم كيونه الجسمانيه كالولاده الصوريه
ومن يجذو حذوهم من اتباع الصوريه
اوكب نسبته كيونه العقليه كالولاده
الروحانيه من العلما الراسخين والاولياء
الكاملين وحكام المتابعين من القطب
ومن دونه كل واحد على قدر مقامه
ومكانه انواره سواء سبقوه زمانا
او لحقوه ولا شك ان النسبه الثانيه
اكمل من الاولى والثالثه من الثانيه
اكمل من الاولى وهلم جرا على نزول
على النسب الثلث كان نزل على الترتيب
كما فى الآيه على ما سيجيء تحقيقه
صلوات الله عليهم اجمعين
ويحتمل ان يكون مراد المصنف بقوله اجمعين
جميع انواع الآل اعنى الصوريه والمعنويه
وان يكون مراده المعنويه فقط
كانوا اساس بقين عليها ان الله اعلم بالتفصيل
وسواء اتسعوا اليه فى ايمان الصبيين
او باطنه هذا لكن الظاهر ان المراد
ان يكون مراده القوه الالهيه اعنى
اليه فى الكمال الحقيقى فلذلك
اختصرا عليه فى الشرح
سره

167 a

والمتعلم وفى تخصيص النفوس بالقابلات والعقول بالهاديات تلميح الى ما قاله بعض الحكما
المتألهين من ان النفس انما تسمى نفسا ما دامت بالقوه فاذا حصل كمالاتها بالفعل انسلخ عنها
ذلك الاسم والاسم اللائق بها هو العقل الهيكل الاول فى اشيا هى كالمبادى للمباحث الآتيه
كل ما يقصد اليه لذاته بالامكان بالاشاره الحسيه وهى امتداد موهوم اخذ من المشار اليه المشار اليه
فانك اذا اشرت الى شى اشاره حسيه خيلت امتدادا موهوما منك اليه فان كان جسما
او سطحا كان ذلك الامتداد جسما موهوما او سطحا خرج من عندك متحركا اليه على وجه حتى وصل اليه
فرسم بحركته جسما وان كان خطا كان ذلك الامتداد سطحا موهوما او خطا تحرك منه اليه
فرسم بحركته سطحا وان كان نقطه كان خطا كان نقطه تحركت منك اليها فرسمت بحركتها خطا
وما يقبل الاشاره الحسيه بهذا المعنى لذاته فهو جسم لانه لابد وان ينقسم فى جميع الجهات لما سياتى
من ابطال الجزى فى جهه من الجهات واليه اشار بقوله وله طول وعرض وعمق لاستحاله والاعراض
وان قبلت الاشاره الحسيه لكن قبولها لا لذاتها بل بواسطه حلولها فى الاجسام والاجسام
تشارك فى الجسميه اعلم ان حقيقه الجسم عنده على ما صرح به فى غير هذه الرساله هو الجوهر الممتد
المدرك منه فى بادى النظر اعنى الصوره الجسميه كما هو مذهب افلاطون وليس عنده مركبا
من الهيولى والصوره الجسميه بل هو عين الصوره وهى القابل للانفصال فانها سواء بعد الانفصال
بصفه التعدد كما كان قبله متصفا بالوحده والاتصال بين الاجسام بالاعراض القائمه
بها من الكيفيات وغيرها وتلك الاعراض داخله فى انواع الجسم ولا يمتنع تركب الجسم من الاعراض
فى الخارج كما فى الكرسى فانه مركب من القطع الخشبيه والهيئه المخصوصه التى هى عرض انما الممتنع التركب

لحصول الاشاره

اشاره الى ان الاشاره فعل المشير فهو
لحصول الامتداد لا لنفسه فتعريف الاشاره
بالامتداد تساهل لما لا يخفى ثم لما لم يكن موضوعا
فى الاصطلاح لهذا المعنى لان التناول لو كان
كذلك لجاز ذلك وجب بحسب الاصطلاح
ان يقال خيلت الاشاره الحسيه والصحيح
قولك اشرت اشاره حسيه
سره

167b

لان الاجزاء الذهنية محمولة فلم تكن الجواهر عرضا ولا يقولون بالصورة النوعية التي اي جواهر
كما هو مذهب المشائين وكل شريكين في شيء يلزم افتراقهما بشيء آخر ضرورة والا لم يكن اثنان
فلم تتحقق الاشتراك فالاجسام يلزم ان يكون بينهما تمايز بامور وما تمايزت به الاجسام
هو الهيآت بناء على ما سبق من مذهبه في عدم اثبات الجواهر التي تسمى صورا نوعية وتحقيق الحق
في هذا المرام يستدعي زيادة بسط في الكلام فلنطلب في مجال اوسع من هذا المقام ولما كانت
الهيآت بعضها لازما للاجسام وبعضها غير لازم حاول لفصلها فبدأ بتعريف اللازم وترك
تعريف غيره احالة الى المقايسة ثم اردفه بالتقسيم وقدم فيه ذكر اللازم لكونه القسم الوجودي
ولكونه الصق بما سبق من ان ما به تمايز الاجسام هو الهيآت فانها لوازم لملك الاجسام ضرورة
من المميزات ههنا المميزات الاولى التي هي مبادي الانواع اذ بها يحصل التمايز ثم يتبعها الاختصاص بصفات
اخرى فقال ولازم لحقيقة لذاتها الظاهر انه اراد بلازمها لذاتها ما يلزمها من حيث هي هي لا ما كان لذاتها علة
علة اللزوم لان الخاصة المذكورة في قوله لا تنفك عنها اي بالضرورة يعم جميع ما يلزم الحقيقة سواء كان
اللزوم معلولا لها او لغيرها واما ما يلزمها بحسب وصف او وقت فقد ينفك عنها ووصف الشيء
اي الوصف المضاف الى الشيء يشمل الممتنع واراد بالوصف ما يوصف به الشيء سواء كان ذاتيا له
او عرضيا قد يكون ضروريا له كامتناع انفكاكه عنه كالزوجية للاربعة فانها يلزمها من حيث هي
فلا تنفك عنها ابدا وجدت في الذهن او في الخارج بمعنى انها حيث وجدت كانت متصفة بها
والجسمية للانسان فانها يلزمها حيثما وجد وقد يكون ممكنا لا ممتنع ثبوته له ولا انتفاؤه كالقيام
والقعود للانسان وقد يكون ممتنع ثبوته له كالفرسية له اذ ممتنع ضرورة كون الانسان فرسا والذي لا يجري

٤ الوهم

ان ورقة الاسم مطلوبة لصورة النوعية على الاعراض الذي يجلونه مبدأ تشخص الاعراض

168a

في الوهم اي لا يمكن للوهم ان ينزع منه شيئا دون شيء والمراد به ههنا ما يشمل الفرض العقلي
لا يجوز ان يكون في جهة وان يشار اليه اشارة حسية لذاته لان ما منه الى جهة على تقدير كونه
في الجهة غير ما منه الى جهة اخرى فينقسم وهما بداهة لانه ملأ المكان فلا جرم يكون بحيث يغاير بعض اجزائه بعض اجزاء المكان
وفوقه غير تحته ولا يرد النقض بالنقطة فانها عرض عند مثبتيها والبديهة انما تحكم
بامتناع اتصاف الجهات في المتحيز بالذات الذي يملأ المكان دون العرض الذي لا جرم له ولا شغل للمكان فافهم وقيل
من ان اللازم ان يكون له نهايتان لا آخر آن فاسد لانا قيل من ان النهايتين يجب اختلافهما
في المحل والا لزم اتحادهما في الوضع لان محل النهايتين واحد ضرورة والا لزم من قيام النهايات
بالجسم انقطاعه في الخارج فيلزم كون الجسم منقسما بالفعل الى اجسام غير متناهية ولان النهاية قائمة
بالجسم بتمامه اذ جزء الجسم فلا جزء اولى منه جزء بل لان النهايتين ان اتحدتا في الوضع لم يكن ما منه
الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى وهو بط كما مر وان اختلفا لزم الانقسام الوهمي في المحل ضرورة ان الاشارة
الى احدى النهايتين اذا كانت غير الاشارة الى الاخرى يمكن ان يفرز منه في الاشارة شيء غير شيء
واعلم ان هذا الدليل مع وجازته دل على انتفاء الجزء الذي لا يتجزى الا في جهة او جهتين وهما الخط
والسطح الجوهريان فثبت ان غير المتجزى ليس قابلا للاشارة الحسية وينعكس بعكس النقيض الى ما يقبل
الاشارة الحسية فهو منقسم في الجهات وهو المطلوب كما مر في صدر الهيكل الثاني في اثبات
تجرد النفس انت لا تغفل عن ذلك ابدا ولو في حال النوم والاغماء وهذه مقدمة وجدانية قال
الشيخ الرئيس ومن جوز ان تكون في بعض الاوقات ذاهلا عن نفسه حتى لا يكون بينه وبين الجماد فرق
في تلك الحالة فلا حدى معه هذا البرهان وما من جزء من اجزاء بدنك الا وتتناوبه احيانا كما يشهد

الهيكل الثاني

ولا يدرك الكل الا باجزائه ففي حال نسيان جزء من تلك الاجزاء لا يكون الكل مدركا فلو كنت انت
هذه الجملة او جزءا من اجزائها ما كان يتم شعورك بذاتك مع نسيانها اذ لا يعقل الشعور
بالشيء مع الغفول عنه او عن جزئه وحاصل البرهان ان النفس مشعور بها في جميع الاوقات ولا شيء من البدن
واجزائه بمشعور به في جميع الاوقات فالنفس ليست بالبدن ولا شيأ من اجزائه كما قال فانت
ورأهذا البدن واجزائه فلا يكون النفس جسما اصلا لان كون النفس جسما غير البدن واجزائه بط
اتفاقا من العقلا بديهة فان العاقل لا يجوز في معرض الاشارة الى نفسه الاشارة الى شيء خارج
من بدنه طريق اخر مداره على ان البدن يتبدل دائما كما سيأتي والنفس ليست بمتبدلة بل باق يتم
فالنفس غير البدن اما المقدمة الاولى فاشار الى بيانها بقوله بدنك ابدا في التحلل والسيلان
بسبب تصرف الحرارة الغريزية والرطوبة في الرطوبات البدنية واشار الى بيان قوله واذا الت الجادية
بالمائي من الجزء المستحيل من الغذا الوارد ان لم تحلل من بدنك العتيق اي الاجزاء التي كانت حاصلة
قبل طريان الجزء الغذائي عند ورود الحديد الحاصل من الغذا لعظم بدنك جدا اذ المفروض عدم
مع ازدياده حسبما يرد عليه من الغذا فعلم انه يتحلل منه شيء فمخلفه الجزء الغذائي فلذلك لا ينقص عظم
واما المقدمة الثانية فاشار اليه بقوله ولو كنت انت هذا البدن او جزءا منه لتبدلت انا بتبدل
كل حين ولما دام الجوهر المدرك منك فانت انت لا بدنك وههنا بحث نفيس وهو ان هذا البرهان
مبني على تبدل الجسم المعتدي ساعة فساعة بانعدام شيء منه وحدوث شيء آخر ويلزم منه ان لا يكون النمو
والذبول حركة كمية اذ لا بد في الحركة من بقاء موضوع يتبدل عليه اوراد المقولة التي يقع فيها الحركة
والمفروض ان المعتدي يتبدل كل حين بانعدام اجزائه فليس هناك موضوع واحد قبل تارة المقدار

الصغير واخرى الكبر وصرح في المطارحات بنفي الحركة الكمية قال بل الحركة الكمية انما هي بالحقيقة
حركة اينية اما الاجزاء الخارجة بالمداخلة فيه او للاجزاء الاصلية بالتفوق حتى يمكن للمحاجة
التحلل فيها كما في النمو فانه تتحرك فيه اجزاء خارجة الى الاجزاء الاولية فتتصل بها او لاجزاء الجسم
بالانفصال عن بقية الاجزاء كما في الذبول ونفي التحلل والتكاثف المحققين بل ارصدهما الى استفاض
اجزاء الجسم وتحلل الاجزاء اللطيفة في خللها واصطدام اجزائه وخروج تلك الاجزاء من خللها كما في القطن
المنفوش تارة والمنضغط اخرى واعتمد في نفي كون النمو والذبول حركة كمية على دليل آخر
غير ما يلزم من هذا البرهان وهو ان النمو انما هو بتحلل بعض اجزاء الجسم في الجسم وللاجزاء الاولية مقدار باق بحاله
وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس ههنا زيادة في مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام جسم
دي مقدار الى جسم آخر مثله والذبول انما هو بتحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله منه فليس فيه نقص مقدار
جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية على مقدارها واما انفصل عنها جسم آخر له مقدار فلا ضير فيهما
عن حركة بعض الاجزاء الخارجية الى اجزاء الجسم بالالتصاق وحركة بعض اجزاء الجسم الى الخارج
بالانفصال فهي بالذات حركة اينية وبالعرض حركة كمية وقد اجاب عنه بعضهم بان الاجزاء الاصلية
زادت عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في مسافتها وشبهها بها
وفي الذبول نقصت عما كانت عليه وانكار هذا مكابرة وفصل القول فيه بعض المحققين المتأخرين
فقال ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه
فالامر كما قال المجيب والا فالامر كما قال المورد النافي للحركة في الكم اقول ان الجسم ليس متصلا واحدا
وكذا الجزء الغذائي ضرورة كونهما ممتزجين وبقاء صور البسايط في الممتزجات كما قرر وه في موضعه

168 b

فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على تقدير النزل فلابد من ان يعدم المتصلان
ويحدث جسم اخر متصل كما حقق في موضعه فيعدم الجسم بالنمو ويحدث جسم آخر وهذا ايضا مستلزم
لانتفاء الحركة الكمية في النمو لبدل الموضوع وان اراد كونهما متصلين في نفسه المداخلة التامة فذلك
لا يحقق الحركة في الكم ضرورة انه لم يزد مقدار جسم واحد اصلا اذ المقدار الزائد ما تم يجمع الاجزاء
الجديدة والقديمة هذا وقد آل كلام الشيخ الرئيس في الشفا في الفن الثالث من كتاب السماء والعالم
في الفصل المعقود في الكلام في النمو الى ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى والنوع من الصورة
وان النوع هو النامي بمعنى انه الزائد في مقدار حلقه بسبب مادته ومقدارها لا المادة ولا المقدار
فان المادة الباقية لم تزد مقدارها بل انضاف اليها مادة اخرى فحصل مجموع اعظم مما كان اولا
اعني المادة الباقية فقط وهذا تصريح بنفي الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل الموضوع
بزوال شخص منه وحدوث آخر مع نوعه مع بقاء النوع فافهم ثم لا تذهب عليك ان المحوج اشار
في غير هذا الكتاب الى جريان هذا الدليل في ساير النفوس الحيوانية اذ لو لم تكن ظهر نفس باقية
لكان النفوس تتبدل كل حين والحس الصائب يحكم بخلافه وبان النفوس شعور بذاته مستمر امع تبدل بدنه
ولذلك يتذكر ما احسه من قبل فللحيوانات ايضا عنده نفوس مجردة كما هو مذهب الاوائل وبعضهم
اثبتوا في النباتات ولمح ذلك في بعض تلويحات الملخص وبعضهم اثبتوا في الجمادات ايضا واعلم ان بقاء
في الحيوانات ظاهر كما في الانسان وقد صرح الشيخ في جواب مسئلة بهمنيار بصعوبة الفرق بين الانسان
وبينها في هذا الحكم واما في النبات فليس في تلك المرتبة من الظهور لكن للنظر فيه مجال وفي الجماد اخفى
ولقد كرر بهمنيار استفسار بقاء الذات الى الشيخ الرئيس وآل جميع اجوبته الى اثباته في الحيوان هذا

الدليل

الدليل وصرح بان اثباته في غير الحيوان صعب ولما بالغ بهمنيار في التنقير حتى ابدى احتمال
تبدل الذات في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته على ما سمع من الشيخ كيف
يجعلني المسموع منه مع تجويزه تعدد الذات ولقد اطنبنا في هذا المقام وعسى ان ينتفع بذلك
اولو الافهام وبالجملة فلابد من تلطيف النفس وتدقيق النظر عسى ان يتجلى حلية الحال والله الموفق
لكل خير وكمال ثم ان المصر عقب هذا الدليل بذكر تنبيهي فقال كيف يكون انت عين البدن
ويحلل البدن وليس عندك منه خبر فلو كنت هذا البدن او شيأ ما اجزائه وانت لا تغفل
عن ذاتك لكنت خبيرا بما يتحلل منك فانت ورأ هذه الاشياء طريق آخر لا تدركه انت
شيأ مغاير لنفسك ولصفات نفسك الا بحصول صورته عندك قال في المطارحات
اذا ادركنا شيأ بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر ما او لم يحصل وعلى الثاني فاما ان زال
عنا شيء او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو محال
وان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراكا آخر او صفة غير الادراك وعلى الاول يكون
ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون اضافيا ليس بشيء اول الاولى في هذا الشوق
ان يقال فينتهي الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون كل منهما
انتفاء ادراك آخر حاصل قبله ثم ان كان الادراك انتفاء ادراك آخر فالادراك الذي يعقبه ان كان
انتفاء الادراك السابق عليه كان انتفاء لانتفاء الادراك السابق عليه بمرتبتين الذي كان هذا الادراك
انتفاء له وانتفاء انتفاء التي تستلزم تحقق ذلك الادراك المنفي فيستلزم الادراك الثالث
المفروض اولا وهكذا يستلزم كل ادراك للادراكات السابقة عليه بالمراتب الشفع اعني الواقعة

وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة
على ان في هذا الطريق دقائق لا يخفى دفعها

فى المراتب الوتر مثلا با سبقه بمرتبتين وهو ثالثه وما سبقه باربع مراتب وهو خامسه
وهكذا وعلى الثانى وهو ان يكون اسفا صفه غير الادراك فللنفس ادراك امور لا تنتهى الى حد
فيجب ان يكون لها صفات غير متناهيه بعطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شئ ما
للشئ تحصيل لا انتفا ويجده الانسان من نفسه تحصيلا لا كلية وليس وجود الشئ فى الاعيان نفس
الادراك به والا لكان كل موجود مدركا لكل واحد وايضا ما كان المعدوم فى الاعيان مدركا وما سبق
علم شئ على وجوده وفى الجملة لابد من حصول اثر فى النفس فاذا كان للشئ وجود خارج ان لم يطابقه
الاثر الذى عندك فليس بادراك لكما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه
من جميع الوجوه التى هو بها فحصل الادراك به كما هو هذا ما ذكره وانت خبير بانه لا يخ عن ضرب اقناع
اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل فى النفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق
المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود فى الخارج فلابد له من وجود واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن
قلت الدليل جار على ان للمعدومات ضربا آخر من الوجود واما انه فى الذهن فلا نسلم على ذلك التقدير
فلا يلزم الا وجوده فى مدرك ما عقلا كان او نفسا انسانيه او فلكيه او غيرها ان امكن واما ان كل
فهو موجود فى نفس عالمه فلا نسلم الدليل عليه سالما عن المنع ثم على تقدير ان يكون زوال الادراك امر
آخر فلم لا يجوز ان يكون زوال الادراك حضورى لا يكون مسبوقا بعدم الادراك ولا يلزم من كون كل
ادراك حصولى زوال الادراك ان يكون الادراك الحضورى كذلك فيندفع ما ذكره وما ذكرنا
وعلى تقدير ان يكون زوال الادراك امرا آخر غير الادراك فلا يلزم ان يكون للنفس صفات غير متناهيه
وربما يمنع ذلك ويقال لكل نفس قوة ما تحصل لها المعلومات وتلك امور متناهيه ثم لو سلم فانما يلزم

ان يكون

ان يكون فى قوته صفات غير متناهيه او غير واقعه فان قوة الشئ تكفيه قوه ما تتوقف
عليه ولا يلزم كونه بالفعل ثم لو سلم فبطلان التالى ثم اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير
المتناهيه مترتبه فافهم وتقرير البرهان ان النفس لا تدرك شيأ الا بحصول صورة منه
عندها فان كان ادراكها ادراكا مطابقا فلابد من حصول الصورة المطابقة لعندها
كما اشار اليه بقوله فانه يلزم ان يكون ما عندك من الشئ الذى ادركته مطابقا له فى الماهيه لا فى
الانية فى الوجود فان الدليل لو تم لدل على وجود الماهيات انفسها فى الذهن لا على وجود اشباحها
التى هى ماهيات مغايرة لها ولو قيل بالشبح والمثال فمراد بالمطابقة المحاكاة الناتمة بان يكون شبحا
له فى الرائم فان الشبح الانسانى يطابق الانسان ولا يطابق الفرس وشبح العظيم يطابق العظيم
ولا يطابق الصغير والا لم تكن ادركته كما هو بل ادركته بصوره غيره مثلا اذا رايت شبحا
من بعيد فادركته بصوره الفرس فاذا هو انسان فثبت ان النفس لا تدرك الشئ ادراكا له
كما هو يعنى ان يكون الحكم المقارن لذلك التصور يكون تلك الصورة مطابقة حقا الا بحصول صورة
المطابقة له وهذه مقدمة من مقدمات الدليل وعقلت معانى شرك فيها كثيرون
كحمل عليهم وبصيرة لملاحظتهم على الوجه المطابق بالمعنى الذى هو كالحيوانية المطلقة
فانك عقلتها على وجه يستوى نسبتها الى الفيل والذبابة اذ لم تاخذ فيها قدرا معينا فانك تجد
تفرقة بين المقيد به والمطلق فصورتها الحاصلة عندك الحالة فى نفسك غير ذات مقدار
لانها تطابق الصغير كالذبابه والكبير كالفيل ولا شئ من ذى المقدار يطابق للصغير والكبير معا بديهة
فمحلها منك ايضا غير متقدر وهو نفسك الناطقة لانك تعلم انك المدرك للمعنى الكلى وانما قلنا

الاجسام منزه عنها ما ليس بجسم واذ قد اثبت تجرد النفس اشار الى تعريفه بقوله فالنفس
الناطقة جوهر لان كل احد يعلم بالبديهة انه قائم بذاته ليس عارضا لغيره لاستصوران يقع اليه
الاشارة الحسية للامر من المقدمات وبه يخرج الاجسام من شانه ان يدبر الجسم بحفظ تركيبه
وايصاله الى الكمال اللائق بحسب الامكان وبها يخرج العقول لانها مجرده ذاتا وفعلا ولم يعتبر التدبير
بالفعل ليشمل النفس بعد قطع التعلق شمولا ظاهرا وبعقل ذاته بذاته والاشياء الخارجة عنه
بصورها وليس لهذا القيد فائده احترازيه لكن للمكان اخص خواصه تعرض ثم اشار
الى ذكر منبه على تجرده ينتفع به ارباب البصيره من ذوى النفوس المشرقه بقوله وكيف يتوهم الانسان
فيه تعريض على القائلين بجسميتها هذه المهيه القدسيه جسما والحال انه اذا طرب طربا روحانيا
مبداؤه ورود بارق الهى وهو الذى يسميه اخوان التجريد بالبسط يكاد يترك عالم الاجسام ويطلب عالم
ما لا سناهى كما شهد به ارباب الشهود وفى نسخه اخرى بشرط اى يبلغ ما لا سناهى لفرط اقتضائها
ومعلوم لاهل الحدس انه ليس فى وسع الجسم ذلك ثم لما فرغ من تحقيق مهيه النفس شرع فى تفصيل قواها
فقال وهذه النفس الناطقة الانسانيه لها قوى بعضها وغيرها من النفوس الحيوانيه من مدركات
اى آلات الادراك ظاهرة باعتبار محالها او باعتبار مدركاتها وهى الحواس الخمس ولم نعثر على غيرها
لا فينا ولا فى غيرنا مع احتمال ان يكون فى غيرنا ولم نطلع عليه كما انه لو لم يكن للانسان احد هذه الخمسة
لم يكن ان يتصوره كالاكمه الذى لا يتصور كيفيه الابصار فالمحصور فى الخمس المعلوم لنا هو ممكن التحقق
او ما هو متحقق فى نفس الامر وهى الملكه قوة منبثه بواسطه الاعصاب فى جلد البدن والكزم الاذن وغيرها
كالغشاء سبب انشاث حاملها وهو الروح النفسانى كما سيأتى فالواهب لجميع الحواس ولا يصح بقاء الحيوان بدونه

هذا على مذهب الشيخ وغيره من الاشراقيين حيث جعلوا وجود الاطراف

ان يحلها ايضا غير متقدر لان ما لا يتقدر لا يحل فى جسم متقدر والا لعرض لها بتوسط المحل
مقدار فثبت ان النفس غير متقدر فنفسك غير جسم لان كل جسم متقدر بذاته ولا جسمانية
لان كل جسمانى متقدر بتوسط محله ولا يشار اليها بالتبرئها وتنزهها عن الجهة لان كل ما يشار اليه
حسا فهو جسم او جسمانى بناء على ما مر من نفى الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه وهى احديه اى غير منقسمة
الى الاجزاء المقداريه صمديه اى لا مادة لها فهى غير منقسمه الى الاجزاء المتحدة فى الوضع كالهيولى
والصورة فان الصمد فى اللغة ما لا جوف له والهيولى نسبه الجوف فحيث كونها محلا للجزء الآخر
والمحل نسبه الباطن كما ان المحال نسبه الظاهر وايضا الصورة معلومة الوجود بالبديهة والهيولى
خفيه الوجود كما يحتاج الى البرهان لانقسامها الا وهام اصلا والقسمة الوهميه ممكن ان يعم بحيث يشمل
وجهى القسمة وان شاع استعماله فى الاول لان الوهم يدرك الهيولى والصورة الجرئيين فيمكن
من تحليل الجسم اليهما ولما كان الوهم نازع للعقل فى ثبوت المجردات فانه يحكم بان كل موجودين
فاما ان يكون احدهما داخلا فى الآخر او خارجا عنه حتى ان الذين يتعون حكمه ينكرون ما وراء المحسوسات
اشار الى دفعه بقوله ولما علمت ان المحايط لا يقال الا على ولا بصير فان العمى لا يقال الا على من يصح ان يبصر
فانه عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا فالبارى تعالى الذى ثبت بعد ذلك تجرده والغرض ههنا
تقريب تجرد النفس الى الفهم فان بعضا ينكر تجرده مع اعترافه بتجرد الواجب والنفس الناطقة وغيرها
مما سياتى ذكره ثم العقول ليست جسما ولا جسمانيه فهى لا داخله العالم ولا خارجه ولا بائنه متصلة
ولا منفصلة لان الخروج عدم الدخول عما من شانه الدخول والانفصال عدم الاتصال عما من
الاتصال ولو اريد منهما عدم الدخول والاتصال مطلقا كان خارجا ومنفصلا وكل هذه من عوارض

لانه مركب من العناصر وصلاحه ببقاء الاعتدال وفساده بارتفاعه بسبب غلبه احد العناصر
فلابد من قوة تميز بين ما يناسب مزاجه وما يضاده ليطلب الاول ويهرب عن الثانى فلذلك قدمها
المصور وهذه القوة تدرك ما يؤثر فيه بالمضاده وذلك التاثير موقوف على الماس فلذلك كان
الملموس مثل الامس فى الكيفيه لم يتاثر منه فلا يدركه والا لاجتمع مثلان وهو محال ولما كان الملموس ذات كيفيات
لكونها مركبه من العناصر الاربعه فبقدر ما يقرب من التوسط الاعتدالى يكون ادراكه فكلما كان اقرب
كان ادراكه اكثر لكون تاثره عن الكيفيات اكثر ولما كان قوة اللمس فى الجلد من بين الاعضاء اكثر
ثم فى جلد اليد من بين سائر الجلود ثم فى جلد الكف ثم فى جلد الراحة ثم فى جلد الاصابع ثم فى جلد
ثم فى جلد اغلتها كان كل من تلك الاعضاء اعدل مما دونها على الترتيب وتدركات تلك القوة
الكيفيات الاربع التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها ايضا من الخفه والثقل والملاسة
والخشونة والصلابة واللين وقيل ان لها مدركات اخرى كالهشاشة واللزوجة والفرق الاتصال
وقيل ان الاحساس بهذه على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين وقيل ان قوة اللمس غير قوى الحاكمة
بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الخفيف والثقيل والحاكمة بين الاملس والخشن
والحاكمة بين الصلب واللين ومنهم من جعلها اربعا واسقط الحاكمة بين الخفيف والثقيل والذوق هى قوة
منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية العذبة
التى تتكيف بكيفية الطعم الوارد اولا تكيف بل تمزج بها الاجزاء اللطيفه من ذى الطعم وتغوص
فى العصب المذكور فيدرك ما فيها من الطعوم على استمالة هى اعم الخمسة للحيوان بعد اللمس واشد القوى بها
لموقف ادراكها على الماء ايضا حتى ان بعضهم الاوائل ارجع الكيفيات المذوقة الى الملموسات

فلذلك عقبها بها وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعه وما يتركب منها والشم
وهى قوة منبثة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى مدرك الروائح بتوسط
الهواء المتكيف بكيفيه ذى الرائحه ولا يفتقر ادراكها الى مماسة الجرم الموضع للرائحه كما فى الحاستين
السابقتين نعم تحتاج الى انفعال الهواء المتوسط بتلك الرائحه وقيل بل تحلل من ذى الرائحه
جزء لطيف يختلط بالهواء فيتصل الى الخيشوم فيدرك رائحته وردّ بانه قد تصل الرائحه من مواضع
بعيده ربما يكون ذو الرائحه صغير الجثه لا يمكن ان تحلل منه ما يشغل تلك الاحياز الكثيرة
وقد حكى ان الرخمة انتقلت من مسافة ثمانى فرسخ برائحة جيفة من حرب وقع بين اليونانيين
ودلهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرخم فى تلك الارض الا فى نحو هذا الحد من المسافة
وقد يقال لعل المتحلل منه اجزاء صغار جدا اختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والا استبعاد لا يكفى
فى امثال هذه المطالب وتمثل لك بدن ما يقال لو كان كذلك لاعدم القدر القليل من ذى الرائحه
بعد مدة مديدة وانما قدم الشم لان الاحتياج اكثر فى بقاء البدن من الاخيرين اذ من المشمومات ما ليس له كيفية
ثم يستدل عليها برائحته فيجتنب ولذلك كان هذه القوة اعم القوى بعد اللمس والذوق قالوا
وهذه القوة فى هذا الطير وكثير من الحيوانات قويه وفى الانسان ضعيفه جدا وشبه ادراك الانسان
الروائح بادراك ضعيف البصر شيئا بعيد والسمع وهو قوة مرتبة فى الروح المصبوب فى العصب المفروش
على سطح باطن الصماخ مدرك الاصوات والهيآت العارضة لها التى هى الحروف بتوسط الهواء المتموج
بسبب قرع او قلع عنيفين اذ بالقرع ينضغط الهواء فينفلت من بين الجسمين بشدة وبالقلع
يتوجل بينهما بعنف فيتموج فينتهى تموجه الى الهواء المجاور للصماخ وتموجه تموجه فيقع على جلده

لان الشئ ان كان يحلل ما يحلل من ذى الرائحه
ودوصولها الى الخيشوم فظ ولو كان كذلك لوقف
وان كان الهواء الذى هو ذو الرائحه الى الخيشوم
على وصول الهواء الذى هو ذو الرائحه الى الخيشوم
ولا يمكن ان يراد عدم التوقف على ما ذكر
الموضع الا لة الى ان الملموس الضاغط ذلك
ان ما تحت ما يحلل من ذى الرائحه

173 b

مفروشة على عصبة مقعره كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين يدركه القوة وتحقيق البحث السيد عي
بسطاً لاحتمله هذا المختصر ولعل تقديم السمع على البصر لشرفها بدخليتها الذاتة فى استفادة العليم
ولان انتفائها خلقة يستلزم فوات النطق الذى هو اظهر خواص الانسان فان الاصم الولادى يكون ابكم
واما الاحتياج اليمانى بقاء البدن فلعلها على السواء والبصر وهو قوة مرتبة فى الروح المصبوب
فى العصبتين المجوفتين المتلاقيتين او المتقاطعتين حسب اختلاف المشرجين المقعرتين بعده الى العينين
مدركة للاضواء والالوان بالذات بواسطة انطباع صورها فى الرطوبتين الجليديتين وتأدى صورة بعد التلاقى او التقاطع
واحده الى الملتقى وذلك التأدى ضرورى والا لرئى الشئ الواحد شيئين لانطباع صورة منه
فى كل من جليدى سنركذا قالوا واقول هذا منقوض بالستاعة واشترطوا توسط الجرم الشفاف
وهو الذى لا يحجب ما وراءه عن الابصار كالهواء والماء والبلور وما يجرى مجراها وقيل يكفى ان يكون ذلك
الشفاف واقعا لا مدخل له فى الابصار واقول تفصيله ان انتفاء الكثيف ظاهر اشترط ولما استحال الخلأ
فنجب ان يكون ذلك المتوسط شفافا واما مدخليته فى الابصار فلا ظهر بذلك لجواز ان يكون
ما هو شرط الابصار انتفاء الكثيف وتوسط الشفاف انما يكون لضرورة انتفاء الخلأ فافهم وقيل
سبب الابصار خروج الشعاع من الحدقة ممتدا الى المبصر فيلاقه ويصير ذلك الخارج من الرائى كاليد الماس
مدرك ما اصابه ويسمون اصحاب الشعاع كما يسمى الذاهبون الى الاول اصحاب الانطباع والطبيعيون
ومقدمهم ارسطاطاليس على الاطلاق والرياضيون ومنهم افلاطون على الثانى وللفريقين حجج ومناقضات
ولاجلها ذهب الفارابى فى رسالة الجمع بين رأيى افلاطون وارسطاطاليس الى ان غرض كل منهما
التنبيه على هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا صحة الانطباع

(ذا)

174 a

واما اضطرا الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة وهذا اقرب مما اختاره المحققون من الابصار
انما هو اضافة اشراقية بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة وارتفاع الموانع والنفس
قوى ومدركات اى آلات للادراك كما مر فان المدرك حقيقة هو النفس والمراد ما يشمل آلة
الادراك وهى الحس المشترك وحافظة الخيال وحافظة باطنه باعتبار محلها او مدركاتها كما مر كالحس المشترك
وهو قوة مرتبة فى التجويف الاول من الدماغ تدرك بها صور المحسوسات باسرها ولذلك
سميت بالحس المشترك كما اشار اليه بقوله الذى هو بالنسبة الى الحواس الخمس كحوض منصب فيه انهار مختلفة
فان الاعصاب المؤدية للحواس الظاهرة كلها نابتة من محلها فكان تلك الحواس باسرها متشعبة منها
فاذا ارتسم فى واحد منها صورة تأدت اليها فادركها بعد غيبتها عنه وحيثما اطلق تأدى الصورة
فانما هو تأدى الروح الحامل للصورة او حدوث مثل تلك الصورة فى المتأدى اليه لا بانتقال
الصورة بعينها فانها عرض يستحيل انتقاله والدليل على وجود تلك القوة ان النائم يشاهد
صورا جزئية لا وجود لها فى الخارج وتلك المشاهدة ليست بالحواس الظاهرة لاختصاص ادراكها
بالموجود الخارجى ولانها لو كانت بها لادركها فى اليقظة كل سليم الحس كيف والحواس الظاهرة معطلة
فى النوم ولا بالعقل لما عرفت من انه لا ينطبع فيه الامور المقدارية فهو اذن بقوة باطنة اى المراد
بالحس المشترك وهو الذى يشاهد صور المنام معاينة على سبيل التخيل حتى انه لا فرق فى النوم بين يشاهده
فيه وبين يشاهده فى اليقظة ومقتضى هذا ان ما يدرك على سبيل التخيل غير مدرك بها وصح
فى غير هذه الرسالة بان ذلك الادراك بالخيال قائم فى الالواح واما الخيال فلا شك فيه مما تخيل
فى الملموسات والمبصرات والمذوقات وغيرها فدل على ان صور جميع المحسوسات يبقى فيه زمانا والحس المشترك

174 b

فنظهر ما فرق بين ما يتخيله وبين ما يشاهد معاينة في المنام او عند غمض طوله فانه لو كان
المشاهدة بالخيال لكان كل متخيل شاهدا فاذن هذا الذي شاهد الصور في جميع الحسوسات
الحس المشترك ومثله في الاشراق وكلام غيره مشعر بخلافه كيف والخيال حافظ للصور فلا يكون مدركا
لها على قواعدهم بل كيف ولو كان كذلك لكان الصور المخزونة في الخيال متخيلة دائما ويمكن ان يقال ان الاختلاف
الصور المتخيلة والمشاهدة في المنام لا يدل على اختلاف مدركيهما لجواز ان يكون مدركهما الحس المشترك
وانما يرى اى معاينة حال النوم لتعطل الحواس الظاهرة وعدم تزاحم مدركاتها فتلتفت النفس اليها بالكلية
فتنكشف انكشافا تاما واما في اليقظة فالصور الحسية تزاحمها فانها في ذاتها اظهر والنفس الى الاولى اعتنا
باستعمالها ما دامت صالحة لذلك لميل فاذا دامت في اليقظة فمدركاتها اجلى عندها فاذا تعطلت كان
مدركات القوى الباطنة اجلى وكلما كان في ذلك التعطل اقوى كان ذلك الجلا اتم اللهم الا النفوس التوى التي
لا تشغلها شان عن شان فانه يقع لهم في اليقظة مع سلامة الحواس ما يقع لغيرهم في المنام بل لهم
في وسع غيرهم اصلا هذا ولك ان تدقق النظر فتقول ليس مراد الشيخ باذكره اسناد ادراك
الصور الغير المشاهدة الى الخيال بل غرضه ان تلك الصور مدركها المتخيلة بسبب احفاظها في الخيال
ووجودها فيه فيكون حاصل الاستدلال انا ندرك ما احسسنا الصور بعد غيبوبتها عن الحواس الظاهرة
ادراكا على سبيل التخيل فلا بد من احفاظها في قوة ما والا لم يمكن ادراك تلك الصور بعينها واسنادهم
التركيب والتحليل الى المتخيلة لا ينافي اسناد ادراك الصور اليها بل يستلزم فتدبر ولعل الحق لا يجاوزه

ومن الحواس الباطنة الخيال وهو قوة مرتبة في آخر التجويف الاول من الدماغ وهو خزانة الحس المشترك تبقى فيه
الصورة المحسوسة بها بعد زوالها عن الحواس الى الظاهرة الحس المشترك وانما جعله خزانة الحس المشترك فقط

ح ان

175 a

مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة تختزن فيها لان محسوسات الحواس الظاهرة لا تصل اليه الاختزان بين
الا بعد وصولها الى الحس المشترك وتأدية معانيه اليه وايضا الحواس الظاهرة لا تدرك بسبب الاعراض
بالحال فان ادراكها اياها يحتاج الى احساس جديد فخارج بخلاف الحس المشترك وتفصيل الدليل
على وجود هذه القوة انا اذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم
عليها بانها هي التي شاهدناها قبل فلو لم يكن تلك الصورة محفوظة لم يكن هذا الحكم كما لو كانت منسية
ومنها القوة الفكرية التي بها التركيب بين الصور بعضها مع بعض وبينها وبين المعاني بعضها مع بعض
والتفصيل بالتفصيل السابق كما تتصور انسانا ذا جناحين وهذا تركيب الصور وفرسا بلا راس
ورجلين وهذا تفصيل الصور وقس عليه القسمين الاخيرين تركيبا وتفصيلا والاستنباط اى استنباط
الصناعات والعلوم في الانسان وكيفية تسببها لاستنباط الصناعات ظاهر وسببها لاستنباط العلوم
اما هو في اقتناص الحد الاوسط باستواص ما في الحافظة من المعاني هكذا قالوا وقالوا ايضا ان النفس
قد تستعملها بواسطة القوة العقلية حتى انها تستعملها في الترتيب الفكري واستعمالها بواسطة
القوة العقلية اما مفوده لو بداخلة الوهم وقد تستعملها بواسطة قوة الوهم فقط وانت خبير
بان استعمال النفس طها بواسطة القوة العقلية انما يتصور بان تستعملها اولا في جزئيات الصور والمعاني
فتنتزع بها منها المشخصات وماخذ النفس بالقوة العقلية منها المعاني الكلية او بان يحاكي تلك المعقولات
بالجزئيات المدركة بها فانها قوة جسمانية لا تصير بنفسها آلة في ادراك الكليات كما عرفت فتعطل ذلك كيلا تزل
بظواهر الالفاظ واعلم ان هذه القوة متحركة دائما لا تسكن في النوم واليقظة اصلا ومن شانها محاكاة
المدركات المحسوسة والمعقولة وربما حاكت الكيفيات المزاجية كما ان السوداوي يرى في المنام الادخنة

175 b

والصفراوى النيران والبلغمى المياه والثلوج وكذلك يستدل الاطباء بالمنامات على الامزجة وكمال نفس
خاصة فى تلك المحاكاة وربما حاكته بامر محاكية غير بامر آخر وكذلك تعبير الرؤيا يختلف باختلاف الاشخاص
ولابد فيه من حدس تام وقد يحاكى الشئ بضده فان الضدين يجتمعان فى الحس المشترك فى الاكثر وربما انتقل احدهما
الى الآخر كما ان البكاء فى الرؤيا معبر بالفرح والموت بطول العمر الى غير ذلك مما يعرفه اهله ومنها الوهم
وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف الاوسط من الدماغ مدرك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كادراك
الشاة معنى فى الذئب والولد به يهرب عن الاول يعطف على الثانى وهى سلطان القوى الحسية
والدليل على وجود هذه القوة ان المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات مدركة وذلك الادراك لا يكون بالحواس
الظاهرة وهو ظاهر ولا بالحس المشترك لانه لا يدرك الا المحسوسات كما مر وليس ما يدركه النفس بذاتها اذ لا يطبع
فيها صور الجزئيات المادية وانت خبير بانه لم يتبين ان الحس المشترك لا يدرك ما سوى الصور ولا يتبين
بل انما يتبين انه يدرك الصور وذلك لا يستلزم عدم ادراك ما سواها والتمسك بان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد لا يتم ههنا وهو اى الوهم الذى ينازع العقل فى قضايا انما قال قلت الحاكم هو العقل كما تقرر
عندهم فكيف ينازع الوهم العقل فى احكامه والمنازعة انما تتصور لو كان لكل حكم قلت ذكر المحقق
الطوسى فى نقد المحصل ان لا شئ من الحواس بحاكم وقيل عليه ان الشيخ فى الشفا اطلق الحاكم على تلك
الحواس فانه قال بعد بيان تفاوت الادراكات فى التجرد ولهذا تفترق ادراك الحاكم الحسى وادراك الحاكم
الخيالى وادراك الحاكم الوهمى وادراك الحاكم العقلى وقال فى الشفا ايضا فى صفة الوهم هى الرئيسة الحاكمة
فى الحيوان حكما لا فصلا كالحكم العقلى ولا حكما تخييليا معودا بالجزئية وبالصور الحسية واقول ظاهر
ان الحاكم هو النفس فانى اعلم انى المدرك المصدق لقيام زيد مثلا كما انى اعلم انى المدرك لزيد كيف لا وهم جعلوا

المدرك

176 a

المدرك نفسا والحواس كلها آلة اعتمادا على ما ذكرنا فراد الشيخ من كون تلك القوى حاكمة
كونها آلة للحكم كما يطلق عليه المدرك بهذا المعنى فان قلت فلا يكون للحيوانات العجم الحكم ومعلوم
ان الافعال الاختيارية مسبوقة بالتصديق بترتب الغاية قلت تلك الحيوانات ليس لها الحكم
بالفصل الواصل الى حد الظن والجزم كما علم من كلام الشيخ وادنى مراتب التصديق هو الظن فلا يكون
لها التصديق بل لها الحكم التخيلى مثل ما للناس فى القضايا الشعرية وذلك كاف فى الافعال الاختيارية
ولا حاجة الى الظن والجزم بل قالوا الناس فى باب الاقدام والاحجام اطوع للتخييل منهم للتصديق
فما اشتهر من انه لابد فى الافعال الاختيارية من التصديق بترتب الفائدة اريد بالتصديق فيه
ما يشمل التخييل فانه قد يسمى تصديقا مجازا كما سماه الشيخ حكما مسامحة ايضا وكما جعلوا الشعر
احدى الصناعات الخمس المؤدية الى التصديق وامثال هذه المسامحات فى كلام الحكماء كثيرة فانهم
لم يلتفتوا الى جانب العبارات الا بقدر ما يتوقف عليه ايصال المعانى الدقيقة الى المتفطن ومثل ذلك
مما لا يخفى على من له استعداد الفلسفة واما ما ليس له ذلك الاستعداد فلا يعبأ بشانه بل لا يلتفت
اليه وكل ميسر لما خلق له ثم هذا الحكم التخيلى فى الحيوانات ايضا انما هو لنفوسهم مجردة كانت او غيرها
فانا كما نعلم ان الحاكم بتلك الاحكام نفوسنا نعلم ان الحال فيها ايضا كذلك بالحدس الصائب فالحاكم
مطلقا سواء كان حكما تخيليا او عقليا هو النفس فمنازعة الوهم العقل انما هو لمعنى ان النفس بذاتها
تحكم حكما بواسطة استعمالها حكما مخالفا له ولما كان النفس سريع الانجذاب الى الوهم لفاقته
الى استعمالها فقد لا تتخلص حكم العقل عن الحكم الذى هو بداخلته حتى ان المنفرد فى الليل
لو منه عقله الحاكم بان الميت ينبغى ان لا يخاف منه لانه جماد ويجد ينبغى ان يخاف منه ويخوفه وهم

176 b

الحاكم بان الميت ينبغي ان يخاف منه حكما حسيا غير مبتن على دليل وربما يغلب تخويفه
على ايمان العقل حتى انه ينزعج منه جدا وهو مخالف العقل في امور غير محسوسة اذ حكم فيها بأحكام
المحسوسات فغلط مثل حكمه بان كل موجود فهو محسوس حتى ان الذين يتبعون قضايا ينكرون
ما ورأ المحسوسات ولم يتفكروا ان عقولهم بل اوهامهم التي بها يكون هذا الحكم وحسها تهم ونفوسهم
لا حس بل الحس للجسم الذي هو ظاهر الموجودات عندهم الا السطح الظاهر والاحساس ايضا
بواسطة الكيفيات المحسوسة القائمة بها دون جملة اي تخته فانحصار الموجود في المحسوس ظن البطلان
بادنى توجه من العقل والخاصة المذكوره للوهم يدل على مغايرتها للقوة العقلية ومن الحواس الباطنة
الحافظة وهي قوة مرتبة في البيوف الاخير من الدماغ تحفظ مدركات الوهم بحيث لا تحتاج في ادراكها
بعد الذهول الى حشم احساس جديد وتسبيها الى الوهم نسبة الخيال الحس المشترك وقد تقع النظر
فيه ههنا ان المعنى اذا زال عن الوهم فان بقي محفوظا بعد فلا حظته ثانيا انما هو بالوهم فالتذكر
بهذا المعنى يتم بادراك وحفظ ومبدأ الاول هو الوهم ومبدأ الثاني الحافظة وان زال
عن الحافظة فاسترجاعها انما يكون بان يقبل الوهم بالقوة المتخيلة على ما في الخيال من الصور بسرعة
واحدا واحدا منها ليكون كانه يشاهد الامور التي هذه صورها فاذا عرض له الصورة التي ادرك
معه المعنى المطلوب له المعنى كما لاح من خارج فالذكر بهذا المعنى يتم بتصرف في تلك الصور وادراك بهذا
واضح ان له ومبدأ الاول المتخيلة ومبدأ الثاني الوهم ومبدأ الثالث الحافظة ولا حاجة
للذكر والاسترجاع الى قوة سادسة بل تلك القوة تسمى حافظة ذ حيث صيانتها ما فيها
ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستنباطها والتصور طا مستفيده ايا ما اذا نقدت

كذا اصل

177 a

كذا اقيل اقول وانت تعلم ان التفصيل المذكور يعطي ان الادراك الثاني انما هو بالوهم
سواء كان المعنى باقيا في الحافظة اولا فدخليه في الصورة الاولى من حيث توقف ذلك الادراك
عليه ومدخليتها في الثاني بمعنى ان احران ذلك المدرك فيه فنسبة التذكر الى الحافظة دون الوهم
ليس بذاك والمص جرى على المشهور من كون المتذكر هي الحافظة فقال وهي التي تكون طها ذكر
بالضم يختص بالقلب على الاشهر ويجوز فيه الكسر ايضا وبالكسر يختص باللسان على الاشهر ويجوز فيه
الضم ايضا سائر الوقائع والاحوال الجزئية اذ الكليات حرانتها الجواهر المفارقة ولما كان
تغاير الحواس الظاهرة وتغاير محلها ظاهرا لا ستره به لم يتعرض له ونبه اجمالا على تغاير الحواس
الباطنة وتغاير محلها بقوله وكل من الحواس الباطنة موضع من الدماغ مختص به بمعنى انه
لا يكون في ذلك الموضع غيره كما علم من تعيين محالها على ما في التلويحات والنجاة اولا يكون
ذلك الحس في غير ذلك الموضع كما يدل عليه قوله بعد ذلك واختصاصها بمواضعها على المعنى المشهور
وعلى الوجهين يشكل ما ذكره في الاشارات ان محل الخيال هو الروح المصبوب في البطن المقدم
لا سيما الجانب الاخير ومحل الوهم الدماغ كله لكن الاخص به التجويف الاوسط وسلطان
المتخيلة في الجزء الاول من التجويف الاوسط اذ على هذا سوار دعض ملك القوى على محل واحد
وكمل ذلك الحس باختلاط مع سلامة ما سواه من الحواس وبذلك عرف بغاير القوى واختصاصها
بمواضعها كما شهدت به التجربة واعلم انه ذكر في القانون بعد ذكر الوهم وهذه القوة لا تعرض
الطبيب بمعرفتها وذلك لان مضار افعالها تابعة لمضار افعال قوى اخرى مثل التخيل
والمال والذكر الذي ستقف له بعد والطبيب انما ينظر في القوى التي اذا لحقها مضرة

ادراك الخيال ان كان بالاسترجاع لا الحفظ والاسترجاع
فالحافظة فقط بل الخيال ايضا مع الحافظة
والمحفوظ ان كان بالحفظ اولا فهو مع الحافظة
كما نظهر بادنى تفحص

172 b

في فعلها كان ذلك مرضاً فان كانت المضرة بمحض فعل قوة بسبب مضرة لحقت
فعل قوة اخرى وكانت تلك المضرة بسبب سوء مزاج ذلك العضو او فساده حتى تتدارك
بالعلاج او يحفظ عنه ولا عليه ان نعرف حال القوة التي انما يلحقها ما يلحقها بواسطة
اذا كان قد عرف حال التي يلحقها بغير واسطة هذا كلامه وفيه اعتراف بان طريق التجربة
لا تمشي في الواهمة ثم ان المص بنى الكلام ههنا على المحاذاة واتباع المشهور فاحقق في غير هذه
الرسالة ان الخيال والواهمة والمتخيلة قوة واحدة لها افعال متعددة تسمى بحسبها باسماء مختلفة
فمن حيث يتعلق بها حفظ الصور خيالاً ومن حيث الحكم واهمة ومن حيث التفصيل والتركيب
متخيلة وذكر ان الدليل على تغاير هذه القوى ان جعل تغاير الافاعيل فلا يتم فان الحس المشترك
عندهم ايضا مدرك بمدركات جميع الحواس الظاهرة وان كان اختلال البعض مع بقاء الباقي
فعسى ان التجربة لا تفي بذلك لا سيما فيما تتحد مواضعها او تتقارب كهذه الثلثة فان اختلال
مقدم بطئ مع سلامة مؤخره صعب الاثبات كيف وفعل بعضها موقوف على فعل غيرها كفعل
المتخيلة على فعل الخيال والوهم والحافظة وفعل الوهم على فعل المخيلة بل على الخيال البصائي الحامل فكيف
بحمل واحد منها وسلم البائن والمنكر انطباع الصور في الحواس مطلقاً لان المدرك انما يزداد مقداره
على مقدار محل الحس بالاضعاف فالحاصل فيه لا محالة يكون اصغر منه فكيف ينطبق عليه وما قال من ان النفس
تستدل بالصورة وان كانت اصغر من المرئي على ما عليه المرئي في نفسه يمنع ان مقدار صورته في الحس يكون
اصل مقداره خطأ عنده لان ادراك مقدار المرئي بالمشاهدة لا بالاستدلال وكذا استحالة انطباع
الصور في المرآة لاختلاف مراتب الصور منها باختلاف معاني النظار ولانه يرى الصورة غائرة في عمق المرآة

الخيال والواهمة والمتخيلة قوة واحدة

بحسب

178 a

بحسب بعد ذي الصورة عنها وربما كان ذلك البعد بحيث لا تفي به عمق المرآة كما لمس المرآة
باصبعك وهي بعيدة عن وجهك بذراع فانك ترى بين ملتقى الاصبع والمرآة وبين صورة الوجه في
ازيد من عمق المرآة بكثير ولحق عنده في الصور الخيالية وصور المرآة انها صياصي معلقة لا في مكان بل هي موجودة
في عالم آخر متوسط بين التجرد التام والتعلق التام يسمى عالم المثال او النفس شاهدها هناك وفي معاظم
كالمرآة والخيال والمكر انحفاظ المعاني الجزئية في الحافظة اذ ربما يجتهد الانسان جهداً عظيماً في تذكر شيء
منها فلا يأتي له ثم قد يتفق ان تذكره بعينه فلو كان محفوظاً في بعض قوى بدنية غاب عنه بعد
الفحص الشديد بل المعاني عنده محفوظة في النفوس المنطبعة السماوية كما ان الكليات محفوظة في المجردات
نعم جوز ان يتعلق بالحافظ استعداد استعادتها من الخزانة وحقيقة الادراك عنده اضافة اشراقية
للنفس بالنسبة الى المدرك وتلك الاضافة ربما يترتب على استعمال الحواس وربما تتحقق بدونه فان النفوس
المنسلخة عن الابدان ربما شاهدت امورا يتيقن انها ليست نقوشا في بعض القوى البدنية والمشاهدة
باقية مع النفس ما بقيت وكذا الابرار العالية شاهد بعضها بعضا وليس بصرها يرجع الى عليها
بل عليها يرجع الى بصرها فهذه القوى كلها في البدن ظل ما في النفس الناطقة فقوة المشاهدة بذاتها
هذا خلاصة ما هو عليه وتحقيق الحق فيه مما لا يتيسر الا لاهل التجريد ولما فرغ عن تفصيل القوى المدركة
شرع في تحقيق القوى المحركة وهي اما باعثة عليها او اما فاعلة لها وقدم الاولى لتقدم فعلها فقال
قوة شوقية تنبعث عن القوة المدركة ذات شعبتين منها شهوانية خلقت لجلب الملائم طلبا للذة
وتنبعث عن اعتقاد الملائم في الشيء مطابقا كان اولا وغضبية خلقت لدفع المؤلم بحسب الاعتقاد
مطابقا كان اولا على وجه الغلبة وتلك القوة الشوقية في القلب كما ان الطبيعية في الكبد الا ان الشوقية

هذا القدر ماخوذ في شرح الاشارات والنجاة
والتلويحات ولابد منه اذ قد يكون الميل
الى دفع المضار لا على وجه الغلبة فلا يكون
غضبيا كما في دفع الموذيات البهيمية
من الاراضي وغيرها كالحرارة
والبرودة

172 b

178 a

يتاكد حتى يصير اجماعا فليس هناك قوة اخرى تكون مبدأ للاجماع ولذلك لم يذكره
في هذه الرسالة وغيرها فان قلت الشوق الميل الطبيعي الذي ليس عن روية والعزم الميل
الاختياري الذي يتبع الروية في الانسان وظن تغايرهما وايضا ربما يحصل كمال الشوق بدون العزم
كما في اللذات المحرمة للزاهد المغلوب للشهوة الذي يكف نفسه عنها تكلفا فلا يكون العزم
كمال الشوق قلت لاشك ان ميل النفس الى الفعل الاختياري مطلقا انما يعقب اعتقاد ترتب الغاية
غايته ان في ذلك الاعتقاد قد يكون حكما وهميا غير مبتن على روية فربما يحصل الروية فيلوح ان النفع
في جانب الخلاف فيحصل الميل القوي الى ذلك الجانب فيصير الفعل على وفقه فالميل في الصورتين
يترتب على اعتقاد النفع الآن الاعتقاد في احدهما وهمي وفي الاخرى فكري وليس احدهما طبيعيا
لان الامر الشعوري لا يكون طبيعيا على ما هو المصطلح المشهور وبالجملة لا نزاع في تسمية احدهما
طبيعيا والآخر اختياريا بعد تحقق المعنى وان ذلك الاختلاف لا يوجب كونهما نوعين مختلفين
واما الزاهد المغلوب فلانا نمنع حصول كمال الشوق كيف ولو صح ما ذكرتم لم يكن الشوق من مبادي
الافعال بل الارادة المخالف لما في النفع اذ المفروض ان في هذه الصورة قد حصل الشوق بكمال
الى الجانب المخالف للارادة فلا يحصل الا جانب الارادة ضرورة استحالة كون الشيء الواحد بشوق
الفعل والترك معا في حالة واحدة لا يقال لا استحالة في ان يكون الشوق الاقوى الى جانب الخلاف
ويحقق شوق ضعيف على وفق الارادة فيكون الشوق من مبادي الافعال باعتبار ذلك لانا نقول
لا دليل على ثبوت الشوق الضعيف على وفق الارادة في الصورة المذكورة بل الظاهر انتفاؤه
وبالجملة فعليك البيان وايضا لو كان الشوق عندكم هو الميل المترتب على الاستحسان التحصيلي عندكم

178 b

لا توجد في كل عضو شيء منها او شبهها فان الجذب والمسك والدفع والتغذية والتنمية
تتعدى منها الى الاعضاء على رأيهم كذا في المطارحات وهو خلاف ما في القانون فانه جعل القوى
ثلثا حيوانية اي مبدأ الحيوة واعداد قبول الحس والحركة ومبدأها القلب وطبيعية اي مبدأ التغذية
والتنمية وتوليد المثل ومبدأها الكبد ونفسانية اي مبدأ الحس والحركة الارادية ومبدأها الدماغ
نعم المبدأ الاول في جميعها هو القلب على ما نقله عن ارسطاطاليس واستحسنه المصنف واعلم ان كون
القوة الشوقية واحدة عضلية باعتبار وشهوانية باعتبار او متعددة محل تأمل وعبارة المصنف
في هذه الرسالة وغيرها غير مصرحة باحد الاحتمالين وان كانت ظاهرة في الوحدة وكذا عبارة النجاة
وقوة محركة تباشر التحريك منبثة في العضلات من شانها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات
والاعصاب او ترخيها بتمديدها واعلم ان الحركات الاختيارية طما مبادٍ مترتبة البعد ما عن الحركات
القوة المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان وذلك لان الحركات
الاختيارية موقف على تصور العقل وملاحظته ترتب جر النفع او دفع الضر عليه فان القصد التصديقي
الى غير المشعور به محال والفعل الاختياري بدون التصديق بترتب الفائدة او ما هو في حكم
محال ضرورة وليها قوة الشوق فانها تنبعث عن ادراك الملائمة والمنافرة وهي الرئيسة في القوى
المحركة كما ان الوهم هي الرئيسة في المدركة وتدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك
بدونه وقد اثبت بعضهم بينها وبين المحركة الفاعلة قوة اخرى هي مبدأ العزم والاجماع المسمى بالارادة
والكراهة وهي التي تصمم بعد التردد وفرقوا بين الشوق والعزم بان الانسان قد يكون مريد التناول
ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وقد نازع فيه المصنف بان الاجماع هو كمال الشوق وليس نوعا آخر بل الشوق

180a

للغلبة فايهما غلب على النفس اطاعته القوة المحركة اذا تحققت ذلك فان خصص الشوق
باحد الميلين والعزم بالآخر لم يكن شئ منهما بخصوصه من مبادى الفعل الاختيارى لتحققه بدون كل
منهما كما عرفت بل يكون هو القدر المشترك بينهما وهو الميل المطلق الشامل لهما بشرط الغلبة
على النفس مبدأ له فمن لم يجعل العزم غير الشوق فكانه نظر الى ان الشوق معدود فى المبادى
فينبغى ان يراد منه الميل المطلق والا لم يكن هو بخصوصه مبدأ كما مر ومن جعله غير الشوق
فقد خصص الشوق باحد الميلين والعزم بالآخر ولزمه ان لا يكون شئ بخصوصه مبدأ كما عرفت
فلا مزيد المبادى على الثلثة وقد جعل ذلك اجاعل العزم مبدأ آخر مغاير للشوق فيحصل مقصوده
والحاصل من جميع ذلك ان الميلين مغايران نوعا او صنفا لكن الذى هو من المبادى احدهما او الميل
المطلق بشرط الغلبة والرسوخ فجعل العزم مبدأ آخر وراء الشوق بط والحكم باتحادهما نوعا قول
من غير ثبت ولا سوق المقصود اعنى عدم كون العزم مبدأ آخر على ذلك هذا ما حصلته بنظرى
وفكرى الفاتر ولعلك ان احطت بجوانب المقال وكشفت عن عين البصيرة غين الجدال انكشف لك
على وجه جلية الحال نقاب الخفا والاشكال وحامل جميع القوى المحركة والمدركة هو الروح الحيوانى وهو جرم
لطيف بخارى تولد من لطائف الاخلاط تنبعث من البخار الايسر من القلب فان بخاره الاكمن
مشغول بحدب الغذا من الكبد وتنبث فى البدن بواسطة سريان الدم الذى هو مركبه بعد ان تكسب
السلطان النورى من النفس الناطقة اما متعلق بقوله تنبث او بقوله حامل والمراد بالسلطان النورى
الكيفية النورية التى تحصل للنفس فى بدن استعد لقبول تلك القوى من واهب الصور فان تعلق النفس
بفيده لطافة ونورا او القوة الحيوانية التى هى معدة لقبول سائر القوى وهى مبدأ حركة

القاصر

لعله يعنى كذا اى
فان عامل عليه

1286

بالطبع فمن البين عدم تحقق ذلك الميل فى الجانب المرجوح للارادة فى تلك الصورة ضرورة
ان الاولوية المرة غير مشتهاة اصلا وترك اللذات المحرمة للزاهد المغلوب غير مشتهى اصلا
بالمعنى المذكور واعلم ان هذا البحث من غوامض المطالب ولم اعثر على تفصيل فيه من قبل القوم
فلا بأس ان نفصل فيه الكلام عسى ان تتضح المرام ونفصل الخصام فنقول لا يخفى عليك اذا حكمت
وجدانك ورفضت الجدال جانبا انا اذا تصورنا شيئا لزيدا عندنا ووجدنا من طبعنا ميلا قويا
اليه قريبا لا يعارضه فينا داع الى الكف فنزاوله وربما نعمل الروية فنجد ان المصلحة فى تركه مع
فنجد فينا ميلا مخالفا للاول داعيا الى خلافه وربما غلب علينا فكففنا النفس عنه مع بقا الميل الاول
بحاله من غير سدل فيه كالمحتمى المتكلف للترقى عن اشتهيه جدا مع بقا كمال الاشتهاء وربما غلب الميل
الاول فيترتب عليه الفعل مع علم بالعطمة الروية من المصلحة فى الكف وتحقق ميل الى الكف بسبب ملاحظة
من المصلحة كالمنهوم الذى غلبه الحرص فيأكل ما يعلم ضرره وشبه بخالف الميلين فى القوة المحركة كخالف الحكم
العقلى والوهمى والتخيلى فى القوة المدركة بل هو مستند اليه فيلخص من ذلك ان فينا ميلين متغايرين
اما بالنوع او بغيره وان الفعل قد يترتب على كل منهما دون الآخر سواء لم يوجد الآخر اصلا كالاكل
بشهوة من دون ملاحظة المصلحة الفكرية او وجد وخالفه لكن كان مغلوبا كما مر من مثال المنهوم
المباشر لما يحكم عقله بضرره فان الفعل فيهما يترتب على الميل الشهوانى وكالاكل لما لا اشتهيه ولا ينفر
عنه بان لا يكون لذيذا ولا بشيعا مثلا ولكن يأكله لما يلاحظ فيه من المنفعة والاكل للشبع
لما فيه من المصلحة فان الفعل فيهما يترتب على الميل الثانى دون الاول وبالجملة فالفعل قد يترتب
على كل منهما دون الآخر ولا شك ان ترتب الفعل على احدهما مع تحقق الآخر لا لعقل مع تساويهما بل انما

للعله

180 b

الى الاعضاء على ما هو مذكور فى كتب الطب لكن قال فى شرح القانون ان الفلسوف لا يعتقد
لهذه القوة وجودا البتة واعلم ان مزاج الروح غير متشابه بل لكل قسط منه مزاج يناسب العضو
الذى هو موطنه سواء جعل المبدأ الاول هو القلب كما هو مذهب الحكماء او جعل كل عضو مبدأ اول
لما يظهر فيه من الافعال كما هو مذهب عامة الاطباء اذ لو اتحد المزاج لاتحد الآثار وذهب الحكماء
وجمهور الاطباء الى ان الروح يتولد فى القلب وينجذب منه قسط الى الكبد وقسط الى الدماغ
لكن الحكماء على ان القوى ايضا تفيض عليها فى القلب وان لم تظهر الافعال الا فى تلك الاعضاء وخالفهم
الاطباء فقالوا لكل قوى انما تفيض على القسط المنجذب الى تلك الاعضاء فقوة الحس والحركة تفيض
على القسط المنجذب الى الدماغ وقوة التغذية والتنمية على القسط المنجذب الى الكبد وذهب
جالينوس الى ان الروح يتولد فى الدماغ وينتقل منه الى غيره ورد عليه الشيخ فى التلويحات بان مزاج
الروح حار فيجب ان يكون العضو الذى تولد منه حارا ايضا كثيرة الحرارة لافتقار تولده الى التبخير
والتلطيف وفتحارهما الى حرارة كثيرة والدماغ بارد رطب ولو كان حارا لاشتعل بانضمام حرارة
الحركات الفكرية الى حرارته الاصلية اقول وانت خبير بان امثال هذه الادلة لا يفيد اليقين
الا لاهل الحدس الصائب بل جل مطالب الحكمة لا تظهر الا بالحدس وهذا الروح للطافتها وشفافيتها
وقربها من الاعتدال شبه الاجرام السماوية الخالية عن الاضداد ولذلك يفيض عليها النفس الناطقة
لمناسبتها للمبدأ الخالى عنها ومن ههنا سقط اللبس للنفوس الناطقة السماوية فاعرف ذلك ولو لا لطافته
لما سرى فيما يسرى من المجارى الضيقة كمسام الاعصاب والعظام والعروق الشريانية المنبثة فى اللحم
واستدلوا على وجود الروح وانه الحامل لتلك القوى بانه اذا وقعت شدة ممنعة عن النفوذ الى العضو

اشيه بمذهب الى ان لكل من الروح
كلهما حسب اصناف الاعضاء كما تقدم
الممنوع منهم فى غاية الحرارة
منه على الدماغ ويكون الروح فى الكبد فى غاية
البرودة فيكون الروح فى القلب
حارا جدا لكن الحس سبب الحيوة والروح
المذكور لان الروح سبب الحيوة والحس
انما يحصل بالحرارة فتدبر
يجب ان يكون اقوى ويكون فى غاية
الحرارة فتدبر

181 a

ذلك العضو ويعرض له ما يعرض للميت من التعفن والفساد وهو مطية تصرفات النفس الناطقة
اذ هو معلقها الاول وبوساطتها يسرى فيض الحيوة وتوابعها منها الى اجزاء البدن وتصرف النفس
فى البدن ما دام هو على الاعتدال المناسب لملك النفس واذا انقطع الروح المعتدل الاعتدال
الخاص انقطع تصرفها فى البدن وهو الموت وهذا الروح الحيوانى سمى به لكونه واسطة فى وصول
فيض الحيوة الى البدن من النفس الحى بذاتها او لاشتراك الحيوانات فيه غير الروح الانسانى المجرد عن المادة
الذى يأتى فى كلام النبوات كقول سيدنا ونبينا سيد المرسلين صلى الله على الارواح قبل الاجساد
بالفى عام والوحى الالهى كقوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى فانه يعنى به النفس الناطقة
التى هى نور من انوار الله تعالى القائمة الموجودة لا فى اين لما مر فى برهان تجردها من ان مستمدها لكونه
لمعة من انواره فان المجردات عنده كلها انوار وهى متحدة فى الحقيقة مختلفة بالشدة والضعف
والتمام والنقصان وتنتهى الشدة والكمال الى نور الانوار الذى جميع الانوار لمعاته كما ينتهى
فى الضعف الى النور المحسوس المفتقر الى الاجسام وبينهما نوع من الاتصال كما ان النور المحسوس
من السراج له اتصال وان اختلف مراتبه شدة وضعفا بحسب القرب من السراج والبعد عنه
والى الله مغربها واذا اخلصت عن الاثواب البدنية بان كشر الى جوار قدسه كما اشير اليه بقوله تعالى
فى مقعد صدق عند مليك مقتدر وجماعة من الناس يعطون ان هذه عمر حسنة توهموا انها
البارى تعالى وقد ضلوا ضلالا بعيدا فان الله واحد لما سيأتى من برهان التوحيد والنفوس كثيرة
واشار الى دليل تلك المقدمة بقوله ولو كانت نفس زيد وعمرو واحدة لادرك احدهما جميع ما ادرك الآخر
ولاطلع كل من الناس على ما اطلع عليه الكل ضرورة ان نفس كل منهم عين نفس الآخر على هذا الفرض وليس كذلك

اثر القصر

181 b

بالبديهة واورد عليه بانا لانم لزوم ذلك ان اريد الادراكات المتوقفة على الآلات لكون ادراكها
مشروطا بتلك الآلات فلا مدركها الابها وان اريد الادراكات الغير المتوقفة عليها فلانم
عدم اشراك الكل فيها الا ترى كيف اشترك الكل في العلم بذواتهم لانه لم يحتج الى الآلات
واقول الواحد النفس في الكل كان جميع الآلات لذات واحده فتكون تلك الذات مدركة لجميع تلك
المدركات بجميع الآلات فاذا كان نفس زيد وعمرو مثلا ذاتا واحدة كان مدرك زيد بعينه
مدرك عمرو وبالعكس وهو ظاهر لا يقال لما كان الادراك بالآلات كانت من حيث تلك الآلات مدركة
لتلك المدركات فلا يلزم كونها من حيث آلات اخرى مدركة لها لانا نقول ان اريد بالجيثية التقييدية
فلا نصح كونها من حيث تلك الآلات مدركة لكون المقيد بتلك الآلات من حيث هو مقيد امرا اعتباريا
وعلى تقدير وجوده يكون المقيد بكل آلة غير المقيد بالآلة الاخرى ضرورة فرض وجود المقيد من حيث انه
مقيد فوجد التقيد ايضا ويكون المركب من الذات وهذا التقيد مغايرا للمركب منها ومن القيد الآخر
بالذات فمغاير النفوس بالذات وقد فرضت متحدة لها وان اريد بالجيثية التعليلية فلا ناني الاتحاد
في الادراك ضرورة ان الفاعل الواحد اذا صدر منه افعال متعددة بآلات مختلفة كان هو الفاعل
لكل منها الا ترى ان النفس يدرك المحسوسات الظاهرة والباطنة بآلات مغايرة ومن ذلك المدرك
لجميعها فافهم هذا وما نقل عن بعض الصوفية من وحدة النفس فهو ضرب آخر من الوحدة لا ناني
بالمعنى الذي نحن فيه كما في وحدة الوجود عندهم لا يقال ان الدليل المذكور دال على ان حقيقة النفس
ليس غير الباري تعالى واما ان نفسا معينا من النفوس لا يكون عينه فلا بد من اخذها
من الدليل الآخر لانا نقول الامكان والوجوب والامتناع لوازم الماهية فما يكون فردا منه ممكنا يكون

الارادة بالفاعل ههنا العرفي سواء كان فاعلا بالحقيقة او منفعلا وكذا في الصدور
فان البديهة حاكمة بان الفاعل بهذا المعنى لا يتعدد بتعدد الآلات فلا يرد علينا
ان النفس قابلة للادراكات فلا يرد علينا

الوجود والامكان والامتناع من الاعتبارات

سائر

182 a

سائر افراده كذلك وكذا الحال في الوجوب والامتناع وقد حقق هذا في موضعه
فلو كان الواجب نفسا من النفوس كان حقيقة النفس واجبا فيلزم تعدد الواجب لكن هذا
موقوف على اتحاد النفوس في الماهية او امكان تعدد افراد حقيقة النفس المفروض كونها
غير الواجب وبامنع ذلك هذا والدليل الذي ياتي يدل على انه ليس نفسا من النفوس وهو قوله
ثم كيف يساغ ذوي الدين ان الآلهة وتسخره وجعله رهين شهواته وعرضة بليات
كالآلام النفسانية والبدنية معللا ذلك بخبط عشواء في الاحكام الغير المطابقة وحكم عليه بحركات
السموات لتعاجزها بغير اوضاعها كما هو شان النفوس فان كل ذلك نقص وهو على الواجب
تعالى محال وهذه المقدمة تلقوها بالقبول وبنوا كثيرا من المطالب عليها ونقل امام الحرمين
والامام الرازي عن المتكلمين اجماع العقلاء عليها هي مما حكم به الفطرة السليمة كيف لا وهو منبع كل خير
وكمال وليس هناك الا الوجود البحت الذي هو خير محض وجماعة توهموا انها جزء منه بان يكون كل نفس
جزءا من اجزائه منفصلا عنه ومنشأ وهمهم انهم تفطنوا كون النفس نورا فاضما منه تعالى فتوهموا
كونه جزءا منه على نحو ما يتوهم العوام في الضوء الفائض من جرم الشمس وغيرها وهو زيغ ضلال
فانه لما برهن على انه ليس بجسم كما يجيء فكيف يتجزى وينقسم فان التجزي والانقسام من خواص
الاجسام والجسمانيات لانه فرع المقدار المختص بالجسم واما ما يحيل الى ما سيشبهه من عدم تركب الواجب
لان الخصم ربما يتوهم كونها جزءا تحليليا لا تركيبيا ومن تجزيه من قبل الاصاغات وقد جرت عادته
وعاده غيره من اساطين الحكمة خصوصا الاوائل منهم على ايراد التنبيهات في المطالب الحكمية
فانها ربما تكفي لطالب الكمال وان لم تكف في افحام اهل الجدال وآخرون وهو اقدم ما بدون الدين

فان البرهان المذكور انما ينفي قدمها مجردة عن الابدان بل وجودها قبل الابدان لا قدمها على سبيل
التناسخ والمص على ان ابطال التناسخ ليس برهانيا كما نقل عنه شارح اللوحات فلذلك لم يعرض له
هناك ولم يعلموا انها لو كانت كما زعموا متجردة في الازل عن جميع الابدان فما الذي الجأها الى مفارقة
عالم القدس والحيوة اي التجرد المحض الذي هو منشأ التنزه عن النقائص الهيولانية والحيوة العقلية
والتعلق بعالم الموت والظلمات اي البدن الذي هو عرصة الموت الطبيعي والنقائص الهيولانية
ومن الذي قهرها القديم وجبه بالتعلق بالبدن الشخصي الذي هو بمنزلة شرك له وكيف يتيسر لها
قوى الطفل الرضيع بل الجنين حتى انجذبت من عالم القدس والنور الى بدنه وهذه كلها تنبيهات
اقناعية واشارة الى الوجه البرهاني بقوله وكيف امتاز بعضها عن بعض في الازل وتقريره انها
لو كانت ازلية فاما ان تكون متعددة او واحدة وكلاهما باطل اما الاول فلان تمايزها
اما بالماهية او بلوازمها او بغيرها والاول والثاني باطلان لاتفاق النوع ولوازمه كما قال ونوعها
متفق وكذا الثالث لان ذلك الغير ان كان الموضوع او المادة او عوارضها فقد اشار
الى بطلانها بقوله ولا مكان اي لا بالذات ولا بالعرض ولا محل اي لا مادة ولا موضوع وان كان امرا حالا
فيها فقد اشار بقوله ولا فعل ولا انفعال قبل البدن ولا هيآت يكتسبها كما يكون بعد البدن
اي بعد قطع التعلق عن البدن فان بعضها تحتاج تلك الملكات المكتسبة عندهم حتى قال بعض اهل الذوق
ان تلك الملكات تجد في عالم المثال ويصير بدنا للنفس وربما سمى البدن المكتسب آنا اتفاقا لكان
بالذات فلتجرده واما المكان بالعرض فلان الكلام فيما قبل التعلق واما المحل فلانها جوهر
فلا موضوع لها وليست بجسم ولا جسماني فلا مادة لها واما الفعل والانفعال فلتوقف فعل النفس

وانفعاله على البدن اذ بذلك تتميز عن العقل وكذا الملكات المكتسبة وبالجملة تمايزها
لما حل فيها لان حلول الشيء في الشيء فرع تميز المحل وعينه وان كان غيرها فلم يعرض له وهو اما فاعل
او آلة لفاعل وهو ايضا محال لانا ننقل الكلام الى تخصيص الفاعل والآلة بها وفيه نظر لانا
بعد تسليم اتحادها في النوع نختار تعددها بالفواعل والآلات ونمنع ان نسبة المخارج الى الجميع سواء
بل نقول كل من تلك الفواعل والآلات بذاته يوجب ما هو معلوله فان ذات العلة مخصص
للمعلول فيه غير احتياج الى المخصص يخصصها به والا لتسلسل كيف وهم على ان شخص العقول
بالفواعل على ما نقله شارح العين واعلم انه ذكر الشيخ الرئيس في الهيآت الاشارات ان كل ما له حد نوعي
واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن من الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل واحد
المادة لم يعين الا ان يكون فرضي نوعها ان يوجد شخصا واحدا او حاصل ما ذكره ان تكثر افراد
النوع الواحد لا يكون الا بسبب المادة فما لا يكون مادة له يختص نوعه في شخصه وهذا على تقدير تمام
يدل على امتناع تعدد النفس قبل البدن واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة
لو كانت تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتسلسل واجاب عنه
المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للكثرة تحتاج في الكثرة الى شيء يقبل الكثرة
لذاته وهو المادة واما الذي يقبل الكثرة لذاته فلا يحتاج الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره
فقط وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز في نوع من الانواع اعني المادة قبوله الكثرة لذاته
فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى المحل لقبول شخصه
ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة تنقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد

183 b

الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتض نوعه ونوعه منحصر في شخصه واما تعدد
الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي تلحق هيولاها الواحدة كالمتصل الواحد من الماء
تقوم بعضه حمرة وبالبعض الآخر سواد والشخص من الماء واحد فالسؤال انما يتم لو كانت التعددات
اللاحقة بالمادة العنصرية تشخصات لها وهو مم بل عوارض لشخص واحد قابل وانت تعلم
ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب آخر عن ايراد الامام والاول اقوى
الحق ان معنى كلام الشيخ ان النوع المكثر الافراد يحتاج في تكثره الى المادة لا الى تكثر المادة والاول
اعم من الثاني لان تكثره اما ان يكون لتكثر المواد كما في الافلاك او لتكثر العوارض المختصة بالمادة
الواحدة كما في هيولى العناصر كيف وقد اسند الشيخ اختلاف الافراد الى العلل وحكم بانه لابد
من القوة القابلة لتاثير العلل اعني المادة فالاحتياج الى المادة انما هو لقبول آثار العلل المكثرة
لتكثر الافراد لا لان تكثر الافراد تابع لتكثر المادة فلا يرد سؤال الامام عن اصله وانما حكم الشيخ
بالاحتياج الى المادة لان اختلاف تلك الافراد ليس بالمهية ولوازمها بل بالعوارض فلابد لها
من محل وليس ذلك هو الشخص لعدم تحصله بعد ولا الحال فيه لان كون الحال حالا الشخص المحل غير معقول
بخلاف العكس فان المحل هو الحال للحال وشخصه وعوارضه لان المحل معروض بالحال والعكس يتحقق ذلك
ان تكثر الفاعل للمعنى الواحد غير معقول كما ان توحيد الكثير غير معقول والمعقول في الاول هو ضم الى امور
مكثرة تحصل من مع كل منها مغاير الحاصل من مع الآخر والمعقول في الثاني مالف امر واحد في ذلك
الكثير مغاير لكل من الآحاد فالنوع اذا كان معنى واحدا مجردا عن المادة وعلائقها لا يمكن للفاعل
تكثره اصلا لان تكثره في حد ذاته غير معقول كما مر فضم امور متغايرة اليه فرع وجوده فلابد ان تتعلق

فان قلت هذا خلاف لتقرر ان بين وجود الهيولى واحد وكثيرة بكثرة جل كلامهم عليها ذكر في الشفاء لانه لا معنى لكون الشيء في ذاته لا واحدا ولا كثيرا كما تقدم في المعقول الصرف ان يحمل هذا على ان المعنى الهيولى واحد

وجوده

184 a

وجوده بادة يكون اصلا لافراده تنضم اليه عوارض مختلفة تحصل منها من كل واحد
من تلك العوارض فرد مغاير للحاصل من سائر العارض الآخر وايضا انضمام الامور المتغايرة
الى المعنى المجرد الذي لا يقبل القسمة لا يوجب حصول امور متكثرة فان جميع تلك المغايرات تنضم
الى امر واحد فتحصل من جميعها شيء واحد بخلاف انضمام تلك الامور الى الهيولى القابلة للقسمة
فان كلا من تلك الامور ينضم الى جزء منها فتحصل من ذلك المجموع ذلك العارض امر مغاير للحاصل
من جزء آخر وامر آخر فافهم ذلك جدا وهذا الوجه اسد من الاول وابعد من الشكوك فان قلت
اختلاف تلك العوارض ان كان لاختلاف عوارض اخرى وهكذا لزم التسلسل وان كان
لمهياتها لزم ان يكون مشخص كل فرد نوعا منحصرا في شخص وليس كذلك ضرورة اشتراك الاولى
وفي انواع ما تعرض مشخصا كالشكل والوضع وغيرهما لا يقال نختار الاول ولا محذور فيه لجواز
ان يكون اختلافها للاستعدادات المسلسلة التسلسل فيها غير محال لانا نقول ما به الامتياز يجب
ان يكون امرا تحققا في الشخص لان المهية مشتركة فلابد ان يكون فيه او غيره مما عداه من الافراد
الموجودة نعم يجوز ان يكون ذلك مستندا الى امور سابقة عليه بالزمان قلت يجب الثاني ويلزم الانتهاء
الى عوارض مشخصة لا نوع لها او ينحصر نوعها في شخص فردا ما ابتداء وفي بعض المراتب والشكل
والوضع وغيرهما من المشخصات ان فرض اتحاد انواعها في الاشخاص فتكون الافراد اشخاصا
منحصرة النوع في الفرد ولا محذور فيه بل هو الذي يقتضيه النظر العميق وامثاله كثير وهو
واحده فاشار الى بطلانه بقوله ولا يصح ان يكون واحده لانه ان بقيت بعد التعلق
على وحدتها لزم ان يدرك كل احد ما ادركه الآخر لما مر مفصلا ولذلك لم يذكره المص وان لم يبق

185 a

في نفس الامر مادة والبحث عنه ههنا هو تلك الكيفية لكن في محمول خاص هو الوجود
الخارجي ولما كانت النسبة متعلقة بالطرفين فربما نسب تلك الكيفية الى المحمول فيقال
واجب وجوده وممتنع وجوده وممكن وجوده وربما نسب الى الموضوع فيقال هو واجب
هو ممكن هو ممتنع والمآل في الكل واحد واجب وممكن وممتنع كانه قصد بذلك حكاية ما يعتبر
في القضايا فان قولك ج ب بالضرورة في قوة قولك ج متصف ب اتصافا واجبا
والالفاظ ان يقال وجوب وامكان وامتناع فالواجب ضروري الوجود والغرض منه تعريف
بضرورة الوجود فان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق يستلزم تعريف المبدأ بالمبدأ واما
اذا اريد تعريف ما صدق عليه ذلك المفهوم فلا كما اذا عرفت الناطق بالضاحك وارادت به
تعريف النوع الذي يصدق عليه مفهوم الناطق وهو في الحقيقة ليس تعريفا للمشتق بل لمعنى آخر
هو النوع الذي لوجد فيه المشتق وربما ذهل عن هذه النكتة بعض الافاضل والظن ان المراد بالواجب لذاته
فانه المتبادر عند الاطلاق فالتعريف ايضا مقيد به والممتنع ضروري العدم اي لذاته
بناء على الظاهر والممكن لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه بالنظر الى ذاته وعلى هذا بين الاقسام
انفصال حقيقي والحصر بينها عقلي وتخيل القسم الرابع اعني ضرورة الطرفين مضمحل بادنى توجه
من بديهة العقل فان اقتضاء احد الطرفين يستلزم المنع عن الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضاء
استلزاما بينا لاسترة به فهو حصر مقطوع به بالبديهة سواء سمي عقليا او قطعيا فلا نزاع
في الاسامي وان عمم الواجب والممتنع كان بين الاقسام منع الخلو دون الجمع فان الممكن اما واجب بغيره
او ممتنع بغيره كما يعلم من قوله والممكن يجب ويمتنع بغيره لامتناع وجوبه وامتناعه بذاته والا لزم

لما كانت الكيفية المذكورة في حيز تحققها
في العقل سمي جهة وان انما بالنظر الى العقل
في ضمن الشيء وظرفه وحيز بعده امكانية
وهو الاشارة الى الطريق تحققه في العقل
منه

وهو من التعريفات
الآتية في المتن ج

186 b

على الوحدة فستقسم وتتوزع على الابدان وهو محال فان المنقسم بما هو منقسم
ولا جزء منه لا يتجزى لان الواحد اذا قبل الانقسام فالقابل لذلك الانقسام اولا وبالذات
هو المقدار وما عداه يقبله بتوسطه هذا في الانقسام الوهمي واما الانقسام الفعلي فالقابل له
عند الفائزين الهيولى الاولى والمقدار معد وعند الاشراقيين نفس الصورة التي هي عين المقدار
عند هم بل هي حادثة مع البدن اذ ام استعداده لقبول طائم لما كان ما تقرر من ان النفس انها
نور مجرد وليست عين الباري تعالى ولا جزء منه ولا قديمة بل فائضة من مبدائها حادثة بحدوث
البدن وبالاقتران في النفوس القاصرة المسخرة للوهم وتوهم ان الحاصل بسبب فيضان تلك
النفوس الغير المتناهية نقصان في مبدائها نبه على دفع هذا الوهم بتمثيل يتضمن قوله ولما يات
فتيلة مستعدة للاشتعال بان لا تكون رطبة مثلا تشتعل في النار في غيران تنقص منها شيء
بل ابصرت الشمس يفيض عنها النور على جميع الاعيان القابلة من غير نقصان فيها فلا سبب في حصول
النفس الناطقة عند استعداد البدن من غيران تنقص واهبها القوي الذي هو العقل الفعال
والبعيد الذي هو المبدأ الاعلى شيء والغرض منه تلقين عريكة الوهم بابدا مثال يوافق فيه العقل
في الحكم المذكور بعد ان ثبت ذلك الحكم بالبرهان فان الوهم بعد قيام البرهان ربما ينبو عن قبول النتيجة
لما جبل عليه من مقايسة المعقول بالمحسوس فاذا مثل له بالمحسوس انقاد للعقل واذعن له فيتم الطمانينة
بل ربما يكفي امثال هذه الامثلة لصاحب الحدس التام والطبع السليم وانه يهدي من نفسه الى الصراط المستقيم

الهيكل الثالث في مسائل من علم ما بعد الطبيعة تتوقف عليها اثبات الواجب لذاته بالجهات

العقلية ثلث اعلم ان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع باعتبار تحققها في العقل تسمى جهة وباعتبار

ل لعل الامر

185 b

الانقلاب وامتناع انتفاءه وجوبه وامتناعه بالغير اذ لا خ من ان يوجد علته او لا فان وجد
وجب بها وان لم يوجد امتنع بعدمها والسبب هو ما يجب من وجوده غيره اذ لو لم يجب به لكان اما باقيا
على ما هو عليه بالنظر الى ذاته من مساواة الوجود للعدم او صائرا احد الطرفين اولى به مع عدم انتهائه
الى احد الوجوب والاول بط والا لم يمكن فرق بين وجود السبب وعدمه فلم يكن السبب سببا هف
والثانى ايضا بط لان الاولوية تستلزم مرجوحية الطرف الآخر وهو تستلزم استحالته لاستحالة
ترجيح المرجوح واستحالته تستلزم وجوب الطرف الاول وهو فرض غير واجب هف والممكن لا يكون
موجودا من ذاته اذ لو وجد من ذاته فاما مع تساوى وجوده وعدمه وهو محال لامتناع ترجيح
احد المتساويين من غير مرجح بالبديهة واعتبر ذلك بكفتى الميزان ولم يتعرض لهذا الشق لظهوره
واما ان يترجح وجوده لذاته وهو محال اذ لو اقتضى الوجود لذاته كان واجبا لا ممكنا وقد فرض
ممكنا هف فلا بد له من سبب مرجح وجوده على العدم والسبب اذا تم لا يتخلف عنه وجود المسبب
اى لا يمكن التخلف والا فاما ان تساوى وجوده وعدمه فيكون حال مع تمام العلة كحاله لا معه فلا يكون ما فرض
تمام العلة تامة واما ان يترجح احد الطرفين من غير ان يبلغ درجة الوجوب فيمكن وقوع الطرف الآخر
مع كونه مرجوحا فلنفرض الوجود فى وقت والعدم فى وقت آخر فاختصاص احد الوقتين بالوجود
ان لم يكن لمرجح لم يوجد فى الوقت الآخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب ضرورة ان الاولوية
الحاصلة من العلة متحققة فى كلا الوقتين فالوقتان متساويان فيها وان كان لمرجح لم يوجد فى الوقت
الآخر لم يكن ما فرضناه علة تامة هف هذا ما تقرر عليه رأى بعض المحققين المتأخرين بعد تزييفه ما قاله
من قبله فى هذا المطلب وأقول لا يلزم من امكان الطرف الآخر امكان وجوده فى وقت وعدمه فى وقت آخر

هو الشريف العلامة قدس سره فانه قرر هذا فى ما كتبه

بل اللازم منه

186 a

بل اللازم منه امكان عدمه ولو فى وقت اتصافه بالوجود ولا استحالة فى امكان العدم فى وقت الوجود
وانما المستحيل امكانه بشرط الوجود كما حقق فى معنى المشروطة العامة والممكن يكون وجوده وعدمه
فى الجملة لا ما يكون عدمه تارة ووجوده اخرى الا يرى ان الزمان ممكن مع انه لا يكون يوجد بعد العدم
ولا ان يعدم بعد الوجود كما حقق فى موضعه فالوجه ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان الاولوية طرف
تستلزم مرجوحية مقابله واى تستلزم استحالته المستلزم لوجوب ذلك الطرف لا يقال على سبيل
النقض لو صح ذلك لزم ان تستلزم المساواة التى هى مقتضى ذات الممكن تعين احد الطرفين
فانا نقول مساواة احد الطرفين للآخر تستلزم استحالة الآخر لاستحالة الترجيح بلا مرجح واستحالته
تستلزم وجوب ذلك الطرف او على سبيل المناقضة لانا من امتناع احد الطرفين تستلزم
وجوب الطرف الآخر والسند ان كلا الطرفين ممتنع فى صورة التساوى لانا نقول اما على الاول
فالنقض انما يتم بجريان الدليل فى مادة مع كلف المدعى والمدعى ههنا الاستحالة ولا نم التخلف فى تلك
المادة بل التساوى فى نفس الامر مستحيل لاستلزامه ارتفاع النقيضين والممكن لا بد له من مرجح
احد طرفيه فى الواقع لانه فى نفس الامر مقدر اما بما يرجح وجوده او بما يرجح عدمه والامكان
اعتبارى يعرضه فى العقل اذا لاحظ العقل مع قطع النظر عن غيره وعلى الثانى انه لو امتنع طرف
ولم يجب الطرف الآخر لكان جائز الارتفاع وقد فرض الاول ممتنعا فيكون مرتفعا فان وقع
ارتفاع الجائز لزم ارتفاع النقيضين وان لم يقع وهو جائز فيلزم جواز ارتفاعهما وهو ايضا
لان امكان الخ فتدبر فانه مع وضوحه لا خ عن دقة وا ولى الموفق فان قلت هذا البحث فى الحقيقة
تكرار لما سبق من قوله والسبب هو ما يجب من وجوده غيره قلت الغرض ههنا التعريف وانما تعرضنا

استحالة الترجيح بدون بلوغه الى حد الوجوب فى ذا تحقق المدعى فى مادة النقض بكون التساوى مستحيلا او كذلك

فيه تامل

186 b

هنالك للاشارة الى دليله اجمالاً نظرا الى الحكم الصمنى اللازم للتعريف تكثيرا للفائدة وايضا
لم يعلم هنا انه متى يجب وجود المسبب فانه فى قوة المطلقة فاشار هنا الى انه انما يجب عند تمام
ثم الظاهر انه تعريف للسبب الفاعلى فانه الذى يجب به المسبب بعد استجماع جميع ما لابد منه فى التاثير
من الشرائط والآلات والمادة وغيرها ولم يعين هنا ان الوجوب فى ذلك الحال فاشير اليه
فى هذا الوضع ويمكن ان يحمل الاول على العلة مطلقا ويكون معناه مالم دخل فى وجوب غيره مع فلا تتم
اصلاً التكرار ويؤيد هذا ظاهر قوله وكل ما يتوقف عليه الشئ فله مدخل فى السببية سواء كان ارادة
او وقتا او مكانا او معاونا او محلا قابلا او غير ذلك يحتمل ان يكون قوله او غير ذلك عطفا على جميع ما سبق
ويكون اشارة الى ما ترك ذكره من الاجزاء والشروط وارتفاع المانع ويحتمل ان يكون عطفا على قابلا
فان المحل القابل للشئ هو الذى يجب وجوده مع وجود المقبول كالهيولى للصورة والمحل الطارى عليه الشئ
لا يجب وجوده معه كالصورة الجسمية للانفصال الطارى عليه فانه قد يستحيل ازالته باعتبار طروه عليه
وح يظهر لقوله قابلا فائدة ما واذا لم يوجد السبب بتمامه بان يكون بسيطا ولا يوجد او مركبا وانتفى
كل جزء من اجزائه او ينتفى بعض اجزائه فقط ويمكن ان يجعل هذا اشارة الى المركب مطلقا والاول
اشارة الى البسيط فان انتفا بعض الاجزاء اعم من انتفاء جميع الاجزاء او انتفاء البعض
مع وجود البعض لا يحصل الشئ ضرورة واذا حصل جميع ما ينبغى فى وجود الشئ وارتفع جميع ما لا ينبغى
من الموانع ان كان للمعلول ما يجب الشئ ضرورة وهذا ظاهره لا يشمل العلة التامة البسيطة

الهيكل الرابع فى مباحث نفيسة من الالهيات وفيه فصول خمسة عنون ثانيها بواسطة الهيكل
وخاتمة فصل فى توحيد الواجب وتنزيهه عن وجوه الكثرة وقدم هذا الفصل على اثبات الواجب

187 a

هذا ردّ حيث جواز التخلف فانا لا نسلم ذلك ان الزوم بما ذكره فانه بان التوقف على الوجود
الذى يستلزم الحصول يتوقف على الوجود وما لم يكن الشئ احتمال التوقف فى الوجود
الشئ كان يقال ان تقدير عدمه وعدم توقفه عليه ممتنع

لانه ثبت ذلك على وجه لا يتوقف على اثباته فانه ينظر فى وجوب الوجود وما يقتضيه من الاحكام
التى من جملتها البراءة عن وجوه الكثرة لا يصح ان يكون شيآن هما واجبا الوجود لانهما اشتركا
فى وجوب الوجود الذى هو غير خارج عن حقيقتهما اذ لو خرج عن حقيقة احدهما او حقيقتهما
فاتصف به اما بسبب غيره وهو مستلزم لاحتياج الواجب الى الغير فى وجوب وجوده واما بسبب ذاته
فيتقدم بوجوب الوجود على ذاته لان العقل يحكم بان الشئ ما لم يجب وجوده او لم يجب عينه وجود شئ
اصلا سواء كان ذلك الشئ عينه او غيره فان العقل يحكم به حكما كليا من غير استثناء تلك الصورة
فانه يحكم بان معطى الوجود من حيث هو معطى الوجود يجب تقدمه بالوجود على ما يعطيه الوجود فالوجوب
السابق ان كان عين اللاحق لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه
حتى يتسلسل او يدور فثبت ان وجوب الوجود غير خارج عن حقيقتهما فما به حقيقتهما
او عين حقيقتهما او جزء واحد وعين الآخر وعلى التقادير فلا بد من فارق بينهما يكون فصلا او مشخصا
لهما او لاحدهما فيتوقف وجود احدهما او كليهما على الفارق اما الاول فبان يكون مميز كل منهما امرا
موجودا فيه واما الثانى فبان يكون امتياز احدهما بثبوت امر فيه وامتياز الآخر بنفس الحقيقة
المجردة عن ذلك الامر وعند التحقيق يلزم افتقار كليهما الى الفارق لان مجرد الامر المشترك
لا يكفى فى تحصيل شئ منهما بخصوصه بل لا بد من فارق ينضم اليه وجودا كان او عدميا لكن ننزل
الى الترديد بين افتقار كليهما او احدهما استظهارا لعدم توقف البرهان على افتقار كليهما هذا
وفيه نظر لانا نمنع لو كان قول الوجوب الذاتى المطلق عليها قولا ذاتيا ولم يثبت ذلك فلم لا يجوز
ان يكون قوله على ما نحكيه قولا عرضيا ويكون لها افراد متعددة متمايزة بمهياتها مشتركة فى هذا العارض

وهذا كان الوجودات الخاصة
فى الوجود المطلق متخالفة بذواتها مشتركة

188a

شر لئن كان هذا الدمع يجرى صبابة • على غير ليلى فهو دمع مضيع • فاذكر ما فهمته فى ذلك
ثم اقاويل القدما بعد اجالة النظر واطالة الفكر فان المتاخرين قد خلطوا كلامهم وضلوا
مرامهم وحرفوا الكلم عن مواضعها ولبسوا وجه الحق فى مواقعها والكلام فيه متوقف على تحقيق قليم
وجود الواجب غير مهية فنقول لما دل البرهان على ان ماسوى حقيقة الوجود ليس واجبا
لذاته بل هو ممكن مفتقر الى الغير فلا بد فى انتهائه الى حقيقة الوجود الذى هو واجب بذاته
قالوا فتلك الحقيقة لا يجوز ان يكون امرا عاما اى كليا طبيعيا اذ لا وجود له فى الاعيان الا فى ضمن الافراد
وايضا لو كان عاما احتاج فى وجوده الى ان تخصص وح لا يكون حقيقة محض الوجود بل الوجود
مع خصوصية فيكون شيأ موجودا لا وجودا صرفا فان اى خصوصية انضمت الى الوجود صار الوجود
له الوجود فيجوز ان يحلله العقل الى شئ ووجود وقد دل البرهان على ان كل ما هو كذلك فهو ممكن
فاذن تلك الحقيقة امر متشخص بذاته اعنى انه شخص لا نوع له حتى لو تعقل كما هو هو لم يقبل الشركة
اصلا ثم ان المهيات الممكنة لها نحو من التحقق مستفاد من تلك الحقيقة تابع لها امر اعتبارى
فان اريد بالموجود ما هو عين تلك الحقيقة وتلك المهيات كما نعنى بالمضى ما هو عين حقيقة الضوء
والاعيان القابلة وبالاسود ما يشمل نفس السواد وما قام به سواء كان حقيقة فى عرف اللغة
او مجازا كان الموجود بهذا المعنى مقولا بالتشكيك وصدقه على الحقيقة الواجبية باعتبار ذاته
يعنى ان مطابق الحمل ومصداقه انما هو خصوصية ذاته لا امر زايد عليه وعلى تلك المهيات بسبب عروض امر
اعتبارى لها كما ان مصداق الحمل فى قولك الضوء مضئ هو ذات الضوء لا امر زايد عليه وفى قولك
الارض مضيئة هو اتصافها بامر زايد عليها فهذا معنى ما قاله الحكماء من ان الوجود عين الذات فى الواجب

188b

لان اثبت انه عين الحقيقة الواجبية هو الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق ولذلك قال ابن كمونة
فى بعض تصانيفه ان هذا البرهان ينتج استحاله وجود واجبين متشاركين فى الماهية ومن الجايز فى العقل
ان يكون فى الوجود موجودان نوع كل منهما واحد منحصر فى شخصه ويكونان مشتركين فى وجوب الوجود فهذا الاحتمال
ان امتنع كان امتناعه ببرهان غير هذا البرهان ولم اظفر به الى الان هذا ما ذكره فى هذا الكتاب
وذكر فى كتاب الكاشف ان تعدد الواجب ح مطلقا اما اذا كان نوعها واحدا فلا ح واما اذا كان
نوع كل منهما مغايرا لنوع الاخر فلان وجوب الوجود حد اذ ذاك ان لا يكون نفس حقيقتها والا لكان
نوعها واحدا فان مفهوم وجوب الوجود لا يختلف وان لا يكون داخلا فى حقيقتها والا لكان
الواجب مركبا فلو صح وجود واجبين فى نوعين لكان وجوب الوجود عرضيا لازما لكل واحد منهما
واقول لقائل ان يقول يجوز ان يكون هناك حقايق مختلفة يصدق على كل منها وجوب الوجود
ثم لا يكون تلك الحقايق معلومة لنا الا بمفهوم واحد هو عرض لها فان اراد بكون وجوب الوجود
واحدا ذلك المفهوم الذى هو وجه لتلك الحقايق فلا يستلزم وحدته ان يكون نوعها واحدا
لان ما هو نوع لها هو تلك الحقايق لا الوجه المذكور وان اراد به تلك الحقايق انفسها فلا نسلم
الوحدة اذ لا يلزم من وحدة الوجه وحدة ذى الوجه لجواز ان يكون امرا خارجا عن حقيقة ما هو وجه له
نعم لو كان ما هو معلوم لنا كنه واجب الوجود لصح ما ذكره لكنه لم وما يتوقف على الشئ لا يمكن
ثم نبه على الاحتياج الى الفارق بقوله ولا يمكن ان يكون شيآن لا فارق بينهما فانهما يكونان
واحدا اقول ان هذا المطلب اجل المطالب واعلاها فلا اجد من النفس الرخصة بالمصير فيه
والاكتفاء بما ذكره هذا عن الاطالة فانه اعز المطالب بان يصرف فيها الجد ويستفرغ فيه الجهد

188 b

زايد في الممكنات وان الوجود المطلق مقول على الواجب وغيره بالتشكيك ولم يعنوا
بذلك ان الواجب مع كون حقيقته وجودا خاصا قد عرضه فردا آخر من الوجود المطلق
حتى يكون موجودا مرتين كما فهمه بعض المتأخرين او عرضه المطلق على اطلاقه كما يفهمه بعض قلت
فلا يكون الواجب تعالى موجودا حقيقة بل يكون وجودا قلت ان كان المراد بالموجود
انا كوز
في عرف اللغة شيئا ما عرض له الوجود او تعلق به الوجود فلا يجوز اطلاقه عليه بهذا المعنى بل
اطلاقه عليه بمعنى انه منشأ الآثار الخارجية والحقايق لا تقتضي قبل الاطلاقات العرفية
فان اهل العرف انما يضعون الالفاظ لما وصل اليه فهمهم من المعاني وربما لم يفهموا معنى من المعاني
فلم يضعوا له لفظا او فهموه على غير ما هو عليه فاطلقوا عليه لفظا مطابقا لما فهموه لا لما هو عليه
في الواقع والعمدة هو البرهان والمتبع ما اقتضاه البيان والعيان والشياعة اللفظية غير قادح
في تحقيق المطالب الحكمية ولذلك قال الشيخ ابو علي موافقا لما قاله الشيخ ابو نصر اذا قيل
واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه واجب ان يكون موجودا لا انه يجب الوجود
لشيء موضوع فيه الوجود او يلحقه الوجود على وجوب او غير وجوب فقد تحقق بما تلوناه عليك
ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت المجرد عن جميع الخصوصيات الخارجة عن حقيقة
الوجود وهو امر شخصي بذاته كما ان وجوده وتشخصه عين ذاته فكذا سائر صفاته ومصداق الحمل
في جميع صفاته واسمائه هو ية البسيطة الممتازة بذاتها عما عداها فاذا قلت انه موجود
فمعناه انه منشأ الآثار الخارجية وهو بعينه وجود من حيث انه مبدأ لذلك الآثار
واذا قلت انه عالم فمعناه انه ينكشف عليه الاشياء واذا قلت علم فمعناه انه مبدأ لذلك

الانكشاف

185 a

الانكشاف واعتبر كذلك سائر الصفات والاسماء فليس هناك الا ذات واحدة
بسيطة من جميع الوجوه تسمى باسماء مختلفة بحسب اعتبارات شتى واضافات متعددة فلا يجوز
تعدد مثل تلك الذات اذ لو وجد اثنان من تلك الحقيقة لكان لكل منهما خصوصية سوى
حقيقة الوجود وقد بان ان الواجب لا يمكن ان يكون كذلك ولانه ليس له حقيقة كلية
والا لاحتاج الى المخصص فظهر معنى ما قاله الشيخ في اللوكيات صرف الوجود الذي لا اتم منه
كلما فرضته فاذا نظرت فيه فهو هو اذ لا مية في صرف شيء فظهر ان تعدد الواجب ممتنع
لا في الخارج فقط بل في التصور ايضا بمعنى ان العقل اذا لاحظه بخصوصه او على وجه ينطبق
على خصوصه لا يمكن ان يفرض شيئا مثله بحيث يكون على تقدير وجوده مغايرا له بل كل ما يفرضه
كذلك بادي النظر فاذا امعن النظر ظهر انه هو هو لا اثنان له وانما يمكن له فرض التعدد اذا تصوره
بوجه نسبي او سلبي بعيد عن خصوصية ذاته وانت خبير بان هذا ايضا انما يتم بعد ان يظهر
كون حقيقة الوجود امرا واحدا في حد ذاته وربما يدعى البديهة فيه وينبه عليه بما ذكره
وهو ان اصحاب البصائر الناقدة يدركون في بادي النظر اشتراك الحقايق في امر واحد
نسبي هو الكون في الاعيان ثم بعد التوغل في النظر يظهر لهم ان هناك امرا آخر هو حقيقة
الوجود قائم بذاته مستغن عن المؤثر به يصير تلك الحقايق متصفة بهذا المعنى الاضافي
بل هو الذي يصير بالاضافة الى كل حقيقة كونا لتلك الحقيقة باعتبار العارض وفي حد ذاته
خال عن جميع النسب بمعنى ان شيئا منها لا يدخل في حقيقته كما ان الموجود في الحركة هو التوسط
وهو امر شخصي مستمر من مبدأ المسافة الى المنتهى ثم يصير هو بالاضافة الى كل حد من الحدود المفروضة

188 b

كونا في ذلك الحد فاشتراك الحقايق في ذلك الامر النسبي مستلزم لاتحاد ذلك الامر
الذي هو حقيقة الوجود الناشئ منه تلك النسب لما اشرنا اليه فتفطن ثم تحدس هذا على رأي
المشائين واما على ذوق اهل الاشراق فحقيقة النور امر وحداني لا تعدد فيه الا باعتبار
الشدة والضعف والكمال والنقص وغاية كماله هو المرتبة الواجبية وغاية نقصه ان يكون
عرضا مفتقرا الى غيره كالانوار المحسوسة اما وحدة حقيقة النور فلان المراد بالنور هو
ما يكون ظاهرا بذاته بمعنى ان يكون حقيقته عين الظهور فهو اظهر المفهومات ولا تعدد في هذا المفهوم
من حيث هو هو وليس ذلك المفهوم وجها لامر غير معلوم حتى يقال ان حقيقة قد يكون متعددة
كما يقال في طريق المشائين بل حقيقته ما يدرك باول الملاحظة والا لم يكن نورا لاحتياجه
في الظهور الى غيره ولا شك ان المفهوم المدرك منه في بادي النظر امر مشترك واما اختلافها
بالمراتب فلان النور الزائد لا يزيد على النور الناقص الا بالحقيقة النورية اي بان الحقيقة النورية
فيه اشد واقوى لا بامر مغاير له والا لم يكن نورا صرفا كما ان الخط الزائد على خط آخر لا يزيد
الا بنفس الخط لا بامر آخر وقول المشائين ان المهية قد اجزأها لا تتفاوت بالشدة والضعف والكمال
والنقص دليلهم المشهور عليه منقوض بزيادة المقدار على المقدار كما مر مثاله بل العارض
واما ان غاية كماله هو المرتبة الواجبية فلان النور اشرف في غيره بديهة فلا بد من انتهائه غيره اليه
بحسب العلية وعدم افتقاره الى غيره ثم ما ينتهي اليه سلسلة الانوار يجب ان يكون اشرفها
لكونها علة لها اذ لا معهد لذلك فلو تعدد الواجب لكان كل منهما اما في غاية الكمال فلا يكون تعدد
لا بالحقيقة ولا في المرتبة ولا بغيرهما وقد فرض هذا واحدها في غاية الكمال والآخر دونه

مد ظله

190 a

فلا يكون الناقص واجبا لان الوجود من المهية لما كان كاملا لا يكون النقصان مقتضى المهية
بل لازما للمعلولية فتدبر ثم ان المص لما فرغ من التوحيد شرع في التنزيه فقال واما الاجسام
والطبيعيات كثيرة وقد بينا ان واجب الوجود واحد فليست هي واجب الوجود وانتج في ذلك
مثل ما سلكه في بحث النفس من انها ليست عين الواجب لانها كثيرة والواجب واحد
وقد اشرنا هناك الى ما يرد عليه ودفعه بقدر الامكان على ان كل جسم قابل للانقسام
الوهمي الى افراد متوافقة للكل وتلك الافراد ممكنة بالذات فان كانت موجودة بالفعل
كما في اجزاء المركبات العنصرية المادية للكل في الحقيقة ثبت تكثر افراد ذلك النوع
في الخارج وان لم تكن موجودة كما في اجزاء البسايط فهي ممكنة لذاتها ضرورة وان امتنعت
بصورة النوعية او امر آخر وعلى التقديرين يلزم اما تعدد الواجب او اختلاف افراد الطبيعة
الواحدة في الامكان الذاتي والوجوب الذاتي فهي ممكنة يحتاج الى مرجح هو واجب الوجود لذاته
اما ابتداء او بالاخرة ومنه ينتظم برهان على اثبات الواجب تقريره ان الاجسام موجودة
فهي اما واجبة وليس كذلك لان الواجب واحد وهي متكثرة مع انه مستلزم للخلط او ممكنة
وكل ممكن يحتاج الى مرجح وذلك المرجح اما الواجب او ما ينتهي اليه لاستحالة الدور والتسلسل
ثم اشار الى تنزيهه عن التركب بقوله وواجب الوجود لا يتركب فان الاجزاء لانه لو تركب منها
لكان كل منها داخلا في وجوده فيكون معلولا لها وهو محال ثم ههنا دليل آخر هو انه لا يكون
تلك الاجزاء واجبة لما بينا ان لا واجبين في الوجود فيكون ممكنة فالمحتاج اليها اولا
بان يكون ممكنا وهذا تمام في التركب الخارجي دون الذهني اقول ويمكن ان يستدل في نفي التركب

١٩٠ b

الذهنى بان وجود الجنس والفصل واحد وهما متعددان اما الاول فلصحة الحمل واما الثانى
فظاهر فوجودهما لايكون عينهما وقد ثبت ان وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما
وهذا من سوانح الوقت فتدبر فيه ثم اشار الى تنزيهه عن الصفات الزايدة على الذات
فقال فالصفة لاتجب بذاتها والا لما احتاجت الى محلها لان الواجب بالذات لايحتاج
الى الغير فواجب الوجود ليس محلا لصفات مغايرة لذاته لان تلك الصفات ليست واجبة
بالذات فلابد لها من موجد ولايجوز ان يوجد هو اى الواجب تلك فى ذاته صفات فيكون ذاته
علة فاعلية لها كما انه علة قابلية لها فان الشئ الواحد الحقيقى الذى ليس فيه جهة كثرة اصلا
لا فى ذاته ولا فى صفاته وهو الذى يسمى بالبسيط الحقيقى لايتاثر عن ذاته لامتناع كون الواحد
المذكور قابلا وفاعلا معا لان اعتبار كونه فاعلا غير اعتبار كونه قابلا ولو كانا واحدا لكان
كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلابد فى ذاته من جهتين يكون باحديهما قابلا
وبالاخرى فاعلا فان دخلتا احديهما فى ذاته لزم تركبه وان خرجتا احديهما لزم التسلسل
لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا الى غير النهاية ويمثل هذا
استدلوا على ان الواحد المذكور لايصدر عنه الا الواحد وسنذكره هناك مع ما عليه ومالله
ان شاء الله تعالى ونعلم من ذلك عدم كون الواجب علة لوجوده وان وجوده عين ذاته
ثم اشار الى دفع وهم يعرض لبعض القاصرين بقوله ونحن اذا نصرخ فى عضونا او فى جملته
بالتحريك او غيره يكون الفاعل شيئا والقابل شيئا آخر فان الفاعل هو النفس والقابل هو البدن
واما من يعالج نفسه فى الامراض النفسانية من رذايل الاخلاق مثلا فان الفاعل والقابل هو النفس لكن لامن

وجهة قال العض

١٩١ a

واحدة فان النفس ليست واحدا حقيقيا لاشتمالها على جهات الكثرة والكلام فى الواحد الحقيقى
الذى لاكثرة فى ذاته وصفاته اصلا كما مر فواجب الوجود واحد من جميع الوجوه لاكثرة فيه
بحسب الاجزاء الذهنية والخارجية ولا بحسب الحلال الى الوجود والماهية ولا بحسب الصفات الحقيقية
وله مع تلك الوحدة الحقيقية من كل مقابليز انه فيما فليس مسلوبا عنه الكمالات تعالى عن ذلك
بل جميع الصفات الكمالية غير ذاته بمعنى انه من حيث انه سبب لانكشاف الاشياء عليه علم
ومن حيث انه مبدأ للتاثير فى الممكنات قدرة ومن حيث انه العلم الذى لايغاير ذاته المحيط
بالنظام الاصلح مخصص لاحد طرفى الممكن ارادة وهكذا فى جميع الصفات كما مر وتفصيله
ان الاثار المترتبة على الصفات فى حق غيره تعالى مترتبة فى حقه تعالى على الذات البحت فان العلم
فينا صفة زايدة على ذواتنا مستلزمة لانكشاف الاشياء فهى صفة حقيقية ذات اضافة
وكذا القدرة والارادة وغيرهما والحاصل فى حقه تعالى هو تلك الاضافات بدون تلك الصفات
وهذا الكمل واعلى فان المحتاج فى انكشاف الاشياء الى امر يغاير ذاته ناقص والذات مستكمل
بالصفة وصفاته تعالى ترجع الى اضافات محضة والذى نفيناه عن الواجب هى الصفات الحقيقية
المستلزمة لكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما
فكما مر فى العلم والقدرة واما السلبية فكالقدوسية فانها عبارة عن سلب النقايص
واما الاعتبارية المحضة فكونه تعالى شيئا او حقيقة قال قطب المحققين فى مثل هذا الموضع
من شرح الاشراق ومما يجب ان تعلم وتحققه انه لايجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة
يوجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هى المبدائية تصح جميع الاضافات كالرازقية

191 b

والصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان
فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية
والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تتكثر على كل حال ثم قال وهذا انما استفدته من المص
في غير هذا الكتاب ولم اجده في كلام غيره واقول غرضه من ذلك ان السلوب المختلفة قد تحتاج
الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان فانه من حيث كونه نامياً وسلب الشجرية
عنه فانه من حيث كونه حساساً متحركا بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقاً
وتلك حيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في الواجب تعالى فان جميع السلوب مستندة
الى ذاته الاحدية مرة واحدة فذاته من حيث هي هي مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقائص

فافهم ثم اشار الى دليل الدعوى المذكورة وهي ان له نه كل متقابلين اشرفهما بقوله وكيف يتعلق
الكمال من هو قاصر اي كيف يفيض الكمال ممن هو ناقص فان العقل السليم يحكم بان المعلول لا يكون
اشرف من العلة بل الامر بالعكس كيف لا والمعلول ظل العلة وصورته فاندفع ما يتراءى عليه من انه لا يلزم
متصفة بما توجبه كالشمس تسخن وليست حارة وكل ما يوجب بكسر الجيم وتركب ممتنع عليه
فان قلت هذا تكرار لما سبق من امتناع التركب عليه مع ان نفي التركب يغني عن نفي التجسم قلت
يمكن ان يكون المراد بالتركب ههنا التركب الذهني او ما يشمله فان الدليل المذكور سابقا لا ينفيه
كما اشرنا اليه وبالتجسم اعم من كونه جسما او جسمانيا ويحتمل ان يكون هذا تتمة لقوله فواجب الوجود
واحد ويكون معه بمنزلة الفذلكة والنتيجة للبحث السابق الا انه اعترض في البين قوله وله من كل متقابلين
اشرفهما فلا يكون تكرارا فتامل والحق لا ضد له لاستغنائه عن الموضوع ولانداد اي لا مثل له لامتناع

ليس له

182 a

ليس له مهية كلية ويمكن ان يراد بالضد المانع في القوة وبالند المكافي فيها كما هو عرف اللغة
فانه الحق بذاته وما سواه محتاج اليه فلا مكافي له ولا مانع ولا ينسب الى اين فانه تخصص بالمكان
وما يتعلق به وله الجلال العظمة الذاتية المستلزمة لسلب جميع النقايص الاعلى الذي هو
فوق كل عظمة فان ما سواه ناقص بذاته وهل نقص ورأ الاحتياج والكمال الى الصفات الثبوتية
التي وجودها موثر بالنسبة اليه الاتم فان كل كمال بالنسبة الى كماله نقص والشرف الاعظم
فانه منبع كل خير وشرف والنور الاشد اي الظهور الاكمل فانه الظاهر بذاته المظهر لغيره
وليس بعرض فيحتاج الى حامل يقوم وجوده وهو بين في الوجوب الذاتي ولا بجوهر فيشارك الجواهر
في الحقيقة الجوهرية بناء على ان الجوهر جنس للمتحيز كما هو المشهور ويفتقر الى مخصص يميزه من الجواهر
واما على تقدير عدم كونه جنسا فلا يتم ذلك والاولى ان يتمسك بان المعنى بالجوهر مهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع والواجب ليس له مهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له
بمنزلة المهية لغيره كذا ذكروه اقول هذا مبني على تخصيص المهية بما يغاير الوجود كما يدل عليه
قوله اذا وجدت فانه يشعر بالتغاير بينها وبين الوجود فتامل دلت عليه الاجسام باختلاف
هيآتها فلولا تخصصها لما اختلفت اشكالها ومقاديرها وصورها واعراضها وحركاتها ومراتب
اركان العالم ونظامها اشارة الى برهان ابدعه على اثبات الواجب تقريره ان اختلاف الاجسام
في الاشكال والمقادير وغيرها ليس لواجب وهو ظاهر فلابد لها من علة وليست الجسمية المطلقة
والا لتشاركت الاجسام فيها واشار اليه بقوله ولو اقتضت الجسمية هيآتها لما اختلفت فيها
ولا الجسم المخصوص والا لدار لان تخصصه بها ولا جسما آخر لان الحدس الصائب يحكم بان الاجسام

182 b

ليس وجود بعضها عن الآخر اولى من عكسه وايضا قد برهن في موضعه على ان الجسم لا يمكن ان يكون
علة لجسم آخر ولا العرض القايم بذلك الجسم لان عروضه له فرع تخصصه ولا العرض القايم بغير
ذلك الجسم لمثل ما مر في الجسم الآخر فهو اذن امر آخر ليس بجسم ولا جسماني وهو النور المجرد وذلك
اما ان لا يحتاج الى غيره وهو الواجب او يحتاج وح لا يجوز احتياجه الى الاجسام وهياتها
فلا يكون
لان الشيء لا يمكن ان يوجد بما هو اشرف منه لما مر ولان تأثير الجسم انما يكون بداخلة في الوضع
ان يوجد ما لا وضع له كما قرر في محله فتعين ان يكون احتياجه الى نور آخر مجرد ولا يدور ولا يتسلسل
بل ينتهي الى ما لا يفتقر الى غيره وهو الواجب واسطة الاكليل عنون هذا الفصل بذلك لاشتماله
على مطالب جليلة منها الايما الى ان الانوار مطلقا سواء كانت مجردة قايمة بذاتها او محسوسة
قايمة بالاجسام متحدة بالحقيقة وانما اختلافها بتفاوتها في الشدة والضعف والكمال والنقص
وغير ذلك من الامور الخارجة عن الحقيقة ومنها الاشارة الى حقيقة النفس فان معرفتها ام الحكمة
واصل المعارف واجلها كما جاء في الوحي القديم اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك وفي كلام النبي
صلى الله عليه وسلم اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفي كلام افلاطون من عرف ذاته تأله وفي كلام ارسطو
معرفة النفس معينة في كل حق معونة كثيرة ومنها اثبات الواجب بطريق آخر اعلى من السابق
وهو النظر في النفس الناطقة وطلب علتها كما اشار اليه الشارع صلى الله عليه وسلم بقوله من عرف
نفسه فقد عرف ربه وهو اوسط المطالب واشرفها والمقصود بالذات من هذا الفصل
كما سنشير اليه ومنها الاشارة الى ان كل ما هو نور قايم بنفسه فهو مدرك لذاته وان الانوار
الجسمانية انما لا تدرك ذواتها لعدم قيامها بنفسها الى غير ذلك من الخبايا في الزوايا الاجسام

ان ركب

183 a

تشاركت في الجسمية وتفاوتت في الاستنارة وعدم الاستنارة فالنور يعرض الاجسام
وليس عين حقيقتها ولا جزأ منها وفي بعض النسخ فالنورية عرضية في الاجسام والعرض واحد والنورية
الاجسام ظهور لها اي للاجسام اذ المعنى من النور ما لا يزيد الظهور على ذاته ولما كان النور العارض
قيامه بغيره وليس وجوده بنفسه فان وجود العرض انما هو للموضوع فانه ناعت له بذاته ليس له
ذات مستقلة بل هو وصف لذات فليس ظاهرا لذاته فليس مدركا لذاته لان الادراك حقيقة
هو ظهور الشيء للشيء وهو وان كان حقيقة النور هو الظهور الا ان حقيقته ليست لذاته بل لغيره
لقيامه به فيكون حقيقة ظهورا لغيره لا لنفسه فلو قام بنفسه لكان نور النفس كان الطعم
مثلا لو تجرد فرضا لكان طعما لنفسه ولو كان نور النفس كان مدركا لذاته كما قال في شرح الاشراق
عند قوله ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد استدل عليه ببيان عكس نقيضه وهو ان كل ما هو غير مجرد
اي عارض فليس نورا لنفسه لان المعنى به ان يكون قايما بذاته مدركا لها والعارض ليس كذلك
لقيامه بالغير ولهذا قال اذ وجوده لغيره فلا يكون الا نورا لغيره وهو محله الذي قام به لاستحالة
ان يكون نور النفس وهو قايم بغيره لما مر من تفسير كون الشيء نورا لنفسه ولا يخفى ان مبنى هذا
على هذا التفسير لاستلزامه صحة جميع ما ذكر فيه ولو لاه لم يكن كذلك اقول على هذا التفسير
يصير معنى قوله ما هو نور لنفسه فهو مجرد ما هو نور قايم بذاته مدرك لها فهو غير عارض وهذا
فلا يحتاج الى الاستدلال كقولك ما قام بذاته فهو عارض لغيره واما ما استدل به وبينه
من عكس نقيضه فان اراد بالمحمول نفي مجموع الجزئين من حيث المجموع كما هو المتبادر من عبارته
فلا يحتاج الى البيان اذ الجزء الاول اعني القيام بذاته ينافي العروض صريحا وايضا لا يثبت بذلك

193 b

يابينة عليه ان يدرك ذاته فهو نور مجرد لانه يثبته في الفصل التالي لهذا بايس جوهرا غاسقا
اي حسيما لظهوره عند ذاته وعدم كون الاجسام كذلك ولا هيئة في الغير اذ الهيئة النورية
يعني النور العارض ليس نور النفسه لما تبين في الضابط فصلا عن الظلمانية فتعين ان يكون نورا
مجردا اذ على هذا لا يثبت ان ما يدرك ذاته فليس نورا عارضا فلا يصح الحواله وان اراد
نفي كل واحد من الجزئين فالجزء الاخير غير بين ولا مبين بما ذكره اذ يصير عند التحليل قضيتين احديهما
كل ما هو نور عارض فليس مما يدرك ذاته وهو غني عن البيان بل للغو والاخرى كل ما هو نور عارض
لذاته وهو غير بين ولم يستدل عليه اصلا فالحق ما قرع سمعك فاحسن تبصره نطلع على جليه الحال
ان كنت من اهل الحدس الاشراقي وكل ميسر لما خلق له ونفوسنا الناطقة بل نفوس جميع الحيوانات
طاهرة لذاتها مدركة لها اما الاول فبالوجدان واما الثاني فبالحدث كما ترى في انوار قاهرة وفي بعض النسخ
قاهرة بنفسها اي غير قاهرة بغيرها اذ ليس معنى قولهم الجوهر قائم بذاته الا قياما بذاته كما للعرض قيام
بغيره بل معناه سلب القيام بالغير كما ليس معنى قولهم واجب الوجود موجود لذاته ان ذاته علة وجوده
بل عدم كون وجوده معلولا اصلا لكونه عين ذاته كما تبين في موضعه وكذا قولهم ذات الواجب كاف
في وجوده او مقتض لوجوده وامثال ذلك في باب المسامحات التي يقبلها العقل في بدو الامر
عند قليل النظر ولذلك بنوا الامر عليه في اوايل الحال كما في التقسيمات وغيرها واما ما يقتضيه النظر الدقيق
فهو ما بينوه بالبرهان في الموضع اللايق به ومن ههنا تطلع على معنى قول المصنف نور لذاته فتدبر وقد مضى
في الهيكل الثاني انها حادثة ولا بد لها لكونها ممكنة ومرجح لوجودها على عدمها لاستحالة الترجيح
بلا مرجح بالضرورة الفطرية واعتبر بكفتي الميزان ولا يوجد الاجسام اذ لا يمكن ان يوجد الشيء

194 a

ما هو اشرف منه كما مر واما مرجحها ايضا نور مجرد اذ النور العارض اخس منه فان كان ذلك
النور المجرد واجب الوجود فهو المراد وان لم يكن فينتهي الى واجب الوجود بذاته الحي بذاته لان الحيوة
عبارة عما يصح به العلم وهو العلم بذاته لذاته فذاته مصححة لعلمه فهو عين الحيوة القيوم قد مر معنى ذلك
وفي سياق كلامه اشعار بان المقصود من هذا الفصل اثبات الواجب بالطريق المخصوص وان ما سوى
توطئة ووسيلة اليه والنفس حي قيام اي موجود ذلك على الحي بذاته القيوم الموجود بذاته الموجد لغيره
لانه ممكن فلا بد من مقوم له وينتهي الى ما لا يكون تقومه بغيره لبطلان الدور والتسلسل والقيوم هو ظاهر
لذاته لان النور الذي ينتهي اليه جميع الانوار في سلسلة الاحتياج بل جميع الانوار شعل من نوره
وهو نور الانوار المجرد عن الاجسام وعلايقها المستلزمة للنقص والظلمة بالكلية بخلاف غيره
من الانوار فانها متعلقة بها اما بالتدبير او بالعلية القريبة والمعشوقية القريبة المستلزمة لنوع
مناسبة ما تة بينها وبينها للنقص والظلمة وهو محتجب لشدة ظهوره فان الشيء اذا جاوز حده
انعكس ضده ويفيض منه الى فضاء العدم الصرف ضربا للمثل انوار متفاوتة في الشدة والضعف
بحسب القرب والبعد منه وتلك الانوار المختلفة متحدة في الحقيقة النورية وانما التمايز بينها
باختلافها في الشدة والضعف ونهاية الضعف ان يكون نورا قايما بغيره كالانوار المحسوسة
كما ان النور المحسوس يفيض منه الى الهوا القابل انوار متفاوتة في الكمال والنقصان الى ان ينتهي
الى ما يلي الظلمة فيكون في غاية النقص والاجسام ايضا صادرة عن الانوار بمنزلة الاظلال
لها بل اي في نفسها من مراتب نقصان النور كما ان الظل المحسوس من مراتب نقصان النور المحسوس
اذ لا معنى بالظل الا الصرفة التي لا يشترط فيها قابلية المحل عند المص فالوجود كله نور والانوار

العارضة نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله
بكل شئ عليم **فصل** في ان اول الصادر عن الحق الاول نور مجرد واحد وذلك يتوقف على مقدمة هي
ان الواحد من جميع الوجوه الذي لا يتكثر في ذاته اختلاف دواع بواعث يدعوه الى افعال مختلفة
وارادات تتبع تلك الدواعي كما زعم بعض اولا تتبعها بل ترجح تعلقاتها بلا مرجح كما قال به بعض
موجبة تلك الدواعي والارادات المختلفة لكثرة في ذلك الامر المشتمل عليها محوجة الى السبب
ضرورة ان الواجب ليس فيه كثرة اصلا كما سبق ويعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما فيه كثرة
بوجه من الوجوه فليس بواجب فيكون ممكنا فيحتاج الى السبب كما احوجت الكثرة الاجسام اليه
فان البرهان الدال على ان الجسم ليس بواجب مداره على اشتماله على الكثرة كما مر والغرض منه التنبيه
على ان الواجب واحد من جميع الوجوه والتصريح بنفي اختلاف الدواعي والارادات بعد تقييد الوحدة
بجميع الوجوه انما هو للتسجيل على ابطال قول المخالفين حيث يجوزون صدور الكثرة عنه تعالى
للدواعي المختلفة في ذاته كما هو مذهب المعتزلة من المتكلمين او للارادات المختلفة من غير داع كما هو
مذهب الاشاعرة منهم يجب ان يكون فعله بلا واسطة اي اثره الصادر عنه بدون مدخلية
من غير واحدا هذه الجملة خبر لقوله الواحد من جميع الوجوه والدليل عليه انه لو صدر عنه اثنان كان
كل ذلك بحسب اقتضائين مختلفين فان اقتضى احد الشيئين غير اقتضاء الآخر فيلزم من مقتضى
بلا واسطة الكثرة لان الاقتضائين المختلفين مستندان الى جهتين مختلفين في ذات العلة
لانا نعلم بديهة ان العلة تامة لم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون له مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول عنه
اولى من غيره ومن البين ان الشئ الواحد من جهة واحدة لا يكون مختصا بشئ وبغيره لان اختصاصه

باحدهما يستلزم انتفاء اختصاصه بالآخر وهو ظاهر فالاقتضاء ان استند الى الذات
الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالآخر من جهة واحدة فيكون من حيث هو
يقتضي ذلك لا غيره يقتضي غيره لا ذلك هف فلابد من استنادهما الى جهتين مختلفتين
في الذات يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن الاخرى مقتضيا للآخر
دون غيره وعلى هذا التقرير يندفع كثير من الشبه كما لا يخفى على من تأمل وانصف فان قلت
الواجب تعالى متصف بسلوب واضافات متعددة فلم لا يجوز ان يصدر عنه باعتبارها اشياء
ويكون بحسب كل واحد منها مختصا بواحد من تلك الاشياء ومختصا له قلت تلك السلوب
والاضافات فرع على المسلوب والمضاف اليه والكلام في الصادر الاول وليس الواجب في مرتبة صدوره
متصفا بها وان كان متصفا بها بعد صدور ما يصدر عنه فلا يرد ما يقال انهم قيدوا الموضوع
بالوحدة من جميع الجهات والاعتبارات والواجب ليس كذلك ضرورة اتصافه بالسلوب والاضافات
فكيف يجعل هذه المقدمة كبرى للقياس المنتج ان الواجب لا يصدر عنه الا الواحد وذلك
لما عرفت ان الواجب غير متصف بشئ منها في مرتبة صدور المعلول الاول كما مر فان قلت
اذا كان صدور المعلول عن العلة بسبب الخصوصية المذكورة فلا يكون العلة علة لذاتها بل لتلك الخصوصية
فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على امرين مختلفين فاذن لا يصدر عن الواحد الواجد الا
قلت المراد بالخصوصية هو مبدأ خصوصية المعلول والتعبير بالخصوصية لعوز العبارة وذلك المبدأ
في صدور الواحد عنه غير ذاته من دون امر زائد عليه اصلا ولا يمكن في ذلك في صورة صدور المتعدد
لان كل ما للمعلول من الخصوصية وغيرها فهو من العلة ونحن نعلم بديهة ان الاشياء اذا تساوت نسبتها الى موجدها

يقال عوز الشئ عوزا اذا لم يوجد فتأمل

195 b

ونسبة موجدها اليها لزم تساويها في جميع ما لها فلا يكون شيا ولذلك قيل ان هذا الحكم قريب
من الوضوح ويكفي فيه مجرد التنبيه فاول ما يجب بالاول لما شيء واحد لا كثرة فيه وليس فيه تخالف فيه
هيات مختلفة كالشكل والوضع والكم وغيرها والاظهر ان يراد بالهيات الاعراض الداخلة
في الجسم فالجسم عند الاشراقيين مركب من الصورة الامتدادية المحسوسة في بادي الراي والاعراض
المخصوصة المخصصة وهم لا يحاشون عن تركب الجوهر من العرض كما مرت اليه اشارة ولا هيولى فيحتاج
الى محل فلا يكون اول صادر ولا نفس اي جوهر مجرد يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فيحتاج
الى بدن اي في فعله اذ بذلك الاحتياج يمتاز عن العقل والصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه
من الممكنات فلا يكون في فاعليته محتاجا الى الجسم هذا ويمكن ان يتمسك فيه بقاعدة الامكان الاشرف ويجيء
تقريرها ولما ابطل جميع الاقسام المحتملة سوى كونه جوهرا مجردا غير متعلق بالاجسام تعلق التدبير
صح بقوله بل هو جوهر اذ بطل كونه هيئة قائم وفي بعض النسخ قائم بذاته والعرض مع انه غير متعلق
بالمادة اصلا لا بتركيبه منها ولا بحلوله فيها ولا بتعلقه بها على وجه يكون كمالا له لما مر من ابطال تلك الاقسام
مدرك لنفسه لما مر من ان كل مجرد فهو مدرك لنفسه لانه ظاهر بذاته لذاته ولبارية اذ الانوار
المجردة بالكلية وهي التي يسميها الشيخ بالانوار القاهرة لا يحجبها شيء عن شيء لانها ظاهرة بذواتها
مظهرة لغيرها فلا مانع لها من المدركية والمدركية نعم ادراك السافل للعالي ليس على وجه الاحاطة
والاكتناه بل كما فيه من لمعة نوره بخلاف ادراك العالي للسافل ولعل هذا معنى ما قاله بعض المحققين
من الصوفية ان كل فرد من الجواهر المجردة يحد المبدأ بما يعطيه شيء خاصة ويسبحه عما لا يعطيه شيء
وكان في قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم اشارة الى ذلك فتدبره وهو النور لانه يجب ان يكون

اشرف

196 a

اشرف الممكنات ولا اشرف من النور الابداعي الموجد من غير مادة ولا مدة وآلة وبالجملة
بدون متوسط اصلا الاول بالنسبة الى سايز المعلولات لا يمكن اشرف منه لما مر من قاعدة
الامكان الاشرف وهو منتهى الممكنات في سلسلة العلية وليس وراءه الا نور الانوار وهذا الجوهر
ممكن في نفسه واجب بالاول لما مر بحقيقته فيقتضي بنسبته الى الاول ومشاهدة جلاله
جوهرا قدسيا اي مجردا عن المادة وعلايقها اخر وبنظره الى امكانه ونقص ذاته بالنسبة
الى كبريا الاول جرما سماويا وهكذا الجوهر القدسي الثاني يقتضي بالنظر الى فوقه جوهرا مجردا
وبالنظر الى نقصه جرما سماويا الى ان كثرت جواهر مقدسة عقلية واجرام بسيطة فلكية
وعنصرية لان سلسلة العقول تنتهي الى العقل الموجد طبيعي العناصر المفيض بواسطة
الاستعدادات الحاصلة من الاوضاع الفلكية بصورها عليها والجواهر العقلية المقدسة وان كانت
فاعلة الا انها وسايط لوجود الاول وهو الفاعل لها وفيه ذب عن الحكما فانهم حيث حكموا
بترتيب الوجود على النحو المذكور فهم بعض القاصرين من ذلك انهم ينفون تاثير الاول الحقيقي عدا
الصادر الاول ولب الامر كما توهموه فان غرضهم بيان الجهات التي يصلح منشا لصدور الكثرة
عن ذاته الاحدية لا نفي التاثير عنه واثباته للوسايط ثم بالغ فيه وضرب له المثل فقال
وكما ان النور الاقوى لا يمكن النور الاضعف اي لا يخليه يتمكن من الاستقلال بالانارة فالقوة
القاهرة الواجبة لا يمكن الوسايط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوته فان الاقوى
يبهر الاضعف ويقهره كيف لا يكون فيضه وافرا قويا كاملا وكيف يمكن الوسائط وهو
وراء الاستار اي من الانوار المجردة الغير المتناهية بحسب قوة التاثير اعني العقول فان الحركات الدائمة

196 b

للافلاك من آثارها بالاشتداد اى غير الكمال قال الشيخ فى الاشراق وغير المتناهى قد يتطرق
اليه التفاوت كما فى المآت والالوف الغير المتناهيه واذا كان الواجب لا يمكن غيره
فى التاثير فكل شان من الشئون الكائنة فى الوجود فهو شانه بل كل شان فهو شانه
كيف لا والوسائط انما هى لمعات انوار ذاته حامد الهيكل فى تفصيل الموجودات الصادرة
عن نور الانوار اعلم ان العوالم جمع عالم وهو اسم لما يعلم به كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم
الصانع تعالى ويجوز اطلاقه على جميع الممكنات الموجودة وعلى كل فرد منها ثلثة اى ثلثة اجناس
عالم يسميه الحكماء عالم العقل والعقل على اصطلاحهم كل جوهر لا يقصد اليه بالاشارة الحسية
ولا يتصرف فى الاجسام ايضا بمعنى ان يكون هو المباشر لتحريكها فخرج بالقيد الاول الاجسام
وبالثانى النفس وعالم النفس وهى الجوهر الذى لا يقبل الاشارة الحسية ويتصرف فى الاجسام
كما قال والنفس الناطقة اى المدركة للكليات وان لم تكن ذا جهة وذات جهة للبراهين الدالة
على تجردها الا انها تتصرف فى عالم الاجسام والنفوس الناطقة تنقسم الى ما تتصرف فى السماويات
وهى النفوس الفلكية والى نوع الانسان وهى النفوس البشرية وعالم الجسم وقد علم تعريفه
وهو ينقسم الى اثيرى الاثير فى اللغة الحار من كل شئ سمى الفلك به لشرفه واثيرية اما باللغة
كما فى احمرى ودوارى او للنسبة كما يقال للاجسام الفلكية وعنصرى اى العناصر وما يركب
منها واثيرية للنسبة وشمولها لنفس العناصر بطريق عموم المجاز ومن جملة الانوار القاهرة اى العقول
سماها انوارا لما هو غير مرة من ان كل ما يدرك ذاته فهو نور مجرد ووصفها بالقهر لكونها عللا لما بعدها
والعلية يلزمها القهر والغلبة كما ان المعلولية يلزمها المحبة والذلة ابونا اى مبدأونا وعلتنا

والاوائل

197 a

والاوائل كانوا يسمون المبادى بالآباء وبذلك نطق السنة النبوة الاولى خصوصا
عيسى عليه السلام كما سينقل فى الكتاب عنه فلما وقع الى من بعدهم اضلوا معناه فضلوا
ورب طلسم اى صورة نوعا ومفيض نفوسنا على ابداننا ومكملها بالكمالات العلمية والعملية
بل مكمل اجسادنا ايضا بالتغذية والتنمية وما تبعهما روح القدس الطاهر عن جبس الهيولى
بالكلية المتصف بالكمال الصفات القدسية من العلم التام المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال
اعلم ان حكماء الفرس وغيرهم من المتالهين كهرمس المسمى بوالد الحكماء وفيثاغورس وافلاطون واشياعهم
ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسايط العناصر ومركباتها بانيا من عالم النور
هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو العادى والمنمى والمولد فى الاجسام النامية
لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة فى النباتات عن قوة بسيطة عديمة الشعور
وفيما عن الفناء والا لكان لنا شعور بها فجميع هذه الافعال المختلفة فى النباتات من تلك
الارباب حتى قالوا ان الالوان الكثيرة العجيبة فى رياش الطواويس عليها رب نوعها وكذا
جميع الهيآت فان تلك الهيآت ظلال لاشراقات نورية ونسب معنوية فى تلك الارباب
النورية وكذا رائحة المسك ظل هيئة نورية فى رب نوعه فان الارباب مفيض عليها من مبادئها
انوار اخر عارضة لها ولزمها نسب مخيلة فتظهر صورها فى اجسادها الجسمانية ودليلهم على ذلك
وان كان اقناعيا لا يدل على ما هو المدعى فان الطلاعهم على ذلك بالمشاهدة الحقة المكررة
المترتبة على انسلاخهم عن الهيآت كل الظلمانية وانما حاولوا الحجة لغيرهم ممن ليس فى اهل التجريد
والمشاهدة وجميع المتالهين متفقون على ذلك واكثرهم صرح بانه شاهدها وحكى افلاطون

فاضح الزيغ عن ظالم النفس ودان اذ لا يعلم ما فيه
على ذلك ولا قدرة على تعليل ذلك بشئ من ذلك
فالكلام مضبوط ووجود رب نوع ما فيض من غيره وانما قلنا ذلك
مفيض عليها الهيآت المناسبة غير صحيح
صح حكم الاشراق

لجميع الحوادث وكلهم اى العقول انوار مجردة الهية اى اى لمع من نور ذاته تعالى والعقل
الاول اول ما ينبغى الوجود ثم انه لما شاهد الاول واشرق عليه نور الاول لكن ان يصدر عنه
باعتبار المشاهدة عقل آخر وباعتبار ما فاض عليه من نور الاول آخر ولا يلزم من قبول العقل
الاول للهيئة النورية من الواجب كثرة فى ذاته تعالى بسبب اعطاء الذات والهيئة فانهما لوجدا
بمجرد ذاته بل ذات العقل صدر عن ذاته فقط واما الهيئة فهى الذات بشركة القابل
وهى ذات العقل ثم لما كان جهة المشاهدة اشرف من جهة النور الفائض عليه كان
العقل المعلول للجهة الاولى اشرف من المعلول للجهة الثانية فكان العقول الصادرة من جهة
المشاهدات لكونها اشرف ارباب الاصنام الموجودة فى عالم المثال التى هى اشرف من الاصنام
الموجودة فى عالم الحس والصادرة من جهة الاشعة الفائضة من مباديها لكونها احسن من الاولى
ارباب الاصنام الجسمانية التى اى احسن من اصنام عالم المثال لكثافتها وظلمتها وتلك الارباب
باسرها صادرة بالاعتبارات العرضية كما تبين لك من هذا البيان واما الاعتبارات الطولية فانها هى
مصادر للعقول العلى التى لا علاقة لها بالاجسام بالربوبية واما الاجسام فهى صادرة عن بعض
العقول فى حيث الفعو والاشعة مع الاستغناء والقهر والمحبة والذل افرادا وتركيبا غالبا
احدها ومغلوبا مختلف المراتب فى تلك الغلبة او متساويين ومن تلك الاجسام تكررت انواعها
من السفليات والعلويات وتميزت السعود والنحوس والممتزج من العلويات جميع الهيآت الجسمانية
طلال للهيآت العقلية ولا تستنكر ذلك فان الطبيعة الانسانية التى اى فى الذهن
مجرده غير متعددة مع انطباقها ومناسبتها للافراد الموجودة فى الخارج المتعددة هذا

عن نفسه انه خلع الظلمات اى التعلقات البدنية وشاهدها حتى ان حكماء الفرس سموا
كثيرا منها فسموا رب صنم المؤخر داد ورب الاشجار مرداد ورب النار اردبهشت والى تلك
الارباب اشار سيدنا الكاشف عن حقايق الاشياء صلى الله عليه وسلم بقوله اتانى ملك الجبال
وملك البحار وملك الامطار واذا اعبر رصد شخص او اشخاص متعددة كبطليموس
وابرخس ومن ضاهاهما من ارباب الارصاد الجسمانية فى الامور الفلكية من الحركات وغيرها
حتى تبعهم من تلاهم فى ذلك وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول الاساطين
الحكمة والنبوة فى شئ شاهدوه فى ارصاد هم الروحانية فى خلواتهم ورياضاتهم هذا
ما ذكره المصنف فى كتبه اقول ليس غرضه من ذلك ان يقنع المجرد تقليد هؤلاء الاساطين
فى مثل هذا المطلب العالى بل الغرض من تلك المبالغة تشويق الطالب حتى يتوجه الى طريق تحصيله
لما يمكنه من التجريد وتلطيف السر فان لم يتيسر له فى اوائل التوجه لا يسئ ظنه بل يطلب
طريق تحصيله فى جذبة اصحاب المشاهدة والله اعلم ثم ان ما ذكره من ان روح القدس المسمى بالعقل
الفعال هو رب النوع الانسانى مخالف لما يشعر به كلام المتاخرين من اتباع المشائين فانهم
يجعلون روح القدس والعقل الفعال عبارة عن العقل العاشر الذى هو علة وجود الهيولى
الاولى للعناصر بذاته وبواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية للصور العارضة عليها
لكنه المؤيد باشارات اهل الاشراق هذا هو الظاهر من وصفه المذكور وهو قوله ابونا ورب طلسمنا نوعنا
ويحتمل احتمالا مرجوحا ان يكون مراده العقل العاشر مما شاء مع المشائين فانه قد تسامح
فى بعض المواضع بالمماشاة معهم وح يكون الوصف المذكور باعتبار انه علة لنوعنا كما هو علة

لحم

188 b

هو المحل المطابق لما فصله الشيخ في كتبه و ابطل ما خالفه من انحصار العقول في السلسلة الطولية
كما هو زعم المتاخرين من اتباع المشائين فانه باعتبار الهويات النوريه الفائضة من مبادئها
عليها احاد وثناء وثلث وهذا مع تركيبها ثنائي في الاعتبارات امم القهر والمحبة وغيرهما مما يمكن تعدد
العقول كما اشار اليه بقوله وكثرت العقول بكثرة الاشراق وتضاعفها بالنزول فان العقل
الاول انما اشرق عليه من الاول فقط والثاني منه ومن العقل الاول ومنهما معا والثالث من الثلثة
افراد او جماعة من ثلث ثنائيات وهكذا ثم ههنا اعتبارات اخر كما ذكره فتركب تلك الاشعة
في انفسها وتركب نقص هذه الاشعة مع ساير الاعتبارات بتكثر العقول الصادرة عنها
الى ان ينتهي في النقص الى عقل لا يصدر عنه عقل آخر كارباب الانواع لكونها اخس العقول
العالية كما في النور المحسوس فانه ينتهي مراتب انعكاسه الى حيث لا ينعكس منه شيء لضعفه جدا
ثم لما كان اثبات الوسايط يوهم بعد الاول عن المعلولات دفعه بقوله والوسايط اي العقول
والنفوس المتوسطة بين المبدأ الاول ومعلولاته وان كانت اقرب الينا من حيث العلية
والتوسط في وصول الاثر وهكذا الكلام في الغير للعلية فان عليتها ليست بالفاعلية بل بالآلة على ما سبق
تحقيقه الا ان البعد في سلسلة العلية اقربها من جهة شدة الظهور لان الابعد انور واكمل
في الحقيقة النوريه واقرب الجميع نور الانوار فانه النور التام الذي لا يمازجه ظلمة النقص اصلا
الم تر ان سوادا وبياضا ان كانا في سطح واحد سرآي البياض اقرب الينا لانه مناسب الظهور
ولذلك سرآي من تعاكس الاضواء البياض ومن استقائها السوداء فالاول تعالى شأنه في العلو الاعلى
بذاته المتعالية عن مراتب النقص وسماته والدنو الادنى لشدة نوره فسبحان منزه عن النقايص

مطلقا

188 a

مطلقا حتى في الانحصار على احد طرفي المقابل ما امكن ثبوته له من هو على البعد الابعد من جهة
علو رتبة والقرب الاقرب من جهة نوره النافذ الغير المتناهي شدة واعلم ان هذا
وما سبقه من فيضان انوار العالي على السوافل وما سبقه من ان الواجب تعالى لا يمكن الوسايط
من الاستقلال بالتاثير بطابق ما عليه بعض ائمة الكشف من الصوفية من ان الفيض الالهي
يصل الى المعلولات بالوسايط وبدونها معا ثم ان ما ذكره الشيخ يشتمل على فايدة زايدة هي
ان التاثير الذي هو بالواسطة مغلوب مقهور في جنب التاثير الذي هو بلا واسطة فصل
في ان فعله تعالى ازلي وعبر بالحكم عن هذا المعنى بانه تعالى لا يتعطل عن جوده واذا كان
الاول موجبا لما سواه اي علة مستلزمة لما سواه على الترتيب المشار اليه سابقا بقي الكلام
منه نفي الاختيار بل له ارادة قديمة معلقة بمراد قديم يتقدم تلك الارادة عليه بالذات
لا بالزمان فان تخلف افعاله عن ارادته ليس لان الارادة من حيث هي ارادة تقتضي ذلك
بل لانتقاصها عن كونها علة مستلزمة فان كانت ارادة ما كافية في وجود المعلول فلا تخلف
المعلول عنها اصلا والدليل على كونه علة مستلزمة لما سواه في الجملة انه لو لم يكن علة مستلزمة
لغيره اصلا لوجود ما سواه عنه توقف على وجود امر آخر وذلك الامر ايضا ممكن فتوقف على آخر
وتسلسل فان كانت تلك الامور قديمة فقد دل البراهين على بطلانه ومع ذلك يستلزم المحال
وهو ازلية فعله تعالى وان كانت حادثة فهو ايضا يستلزم المحال لانه حينئذ لا يكون المجموع ما عدا الواجب
ابتداء زماني بمعنى انه لا يكون الواجب منفكا عن ممكن ما موجود والحاصل ان جميع الممكنات من حيث
المجموع ان كان فيه ما هو لازم للواجب فهو المراد والا كان ذلك المجموع محتاجا الى امر آخر سوى الواجب

وهو ايضا من الممكنات فلا يكون الجميع جميعا فثبت ان في جميع الممكنات ما يكون الاول تعالى
علة له مرجحا لوجوده على عدمه والمرجح دائم لوجوب وجوده فيدوم الترجيح واشار مجملا الى ذكر ما
مفصلا في البرهان بقوله ولا استوقف جميع الممكنات على غيره اى غير الاول تعالى والا لم يكن جميعا
كما مر وليس قبل جميع الممكنات غيره لان كل ما سواه ممكن فيدخل تحت جميع الممكنات والوقت
ولا شرط للتوقف عليه كما في افعالنا اذا اخرناها الى يوم الخميس مثلا يكون ذلك الوقت اصلح له
او الى مجيء زيد لمصلحة تتضمنها او تيسر آلة للوقف الفعل عليها اذ قبل جميع الممكنات
ليس شيء مما ذكر ثم ان المخالفين يتوهمون انه لما كان تعالى فاعلا مختارا يفعل بالارادة
لا يلزمها ازليه العالم لانه يكون بنفس ارادته تعالى مخصصا فاشار الى دفعه اشارة خفية
بقوله وليس الاول تعالى بمتغير لا في ذاته ولا في صفاته ليريد ما لم يرد ويقدر بعد ان لم يقدر
واسناد التغير الى تعلق الارادة لا يجديهم نفعا لانه لابد لتخصيص تعلق الارادة فيما لا يزال
دون الازل من مرجح فان ذلك التعلق في جميع الاوقات ممكن فنظر فيما يقال من ان القادر
يرجح بارادته احد المقدورين على الآخر من دون مرجح آخر وهان المستحيل انما هو الترجح بلا مرجح
لا الترجيح بلا مرجح بناء على ما توهم ان المهارب يختار احد الطريقين والجائع يختار احد الرغيفين
من غير مرجح فان ما ذكروه من الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح في تعلق الارادة بقي ههنا
شيء وهو انه لم لا يجوز ان تكون الارادة متعلقة في الازل موجودة فيما لا يزال من الاوقات
المفروضة فتكون الارادة والتعلق الازليان موجبين لوجوده في وقت معين فيما لا يزال
دون الازل ضرورة ان القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة بوجوده

200 a

في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قالوا في نظام العالم لا يقال للاوقت قبل جميع
الممكنات لانا نقول لا يلزم من تعلق الارادة في الازل بوجود شيء في وقت معين ان يكون
ذلك الوقت موجودا في الازل كما لا يلزم منه وجود الشيء في الازل ولا يقال ايضا انا ننقل
الكلام الى ذلك الوقت وعلة تخصصه بالا يزال لانا نقول ليس للوقت وقت آخر يصح
الاستفسار عن علة تخصصه بذلك الوقت بل الوقت متخصص لذاته فالسؤال المذكور
في قوة قولك لم لم يكن هذا الوقت ذلك الوقت وهو غير معقول فالوجه في دفعه ان يقال
اذا كان وجوده في ذلك الوقت اصلح من وجوده في وقت آخر لم يكن الوقت معدوما صرفا
لاشتراك وجوده في ذلك الوقت مع وجوده في وقت آخر في جميع الهيآت الا في الوقت
فامتياز احدهما بالاصلحية انما هو من خصوصية الوقت فلا بد ان يكون للوقت وجود وكيف
يكون ما هو موهوم محض متصفا بالزيادة والنقصان والتقدم والتأخر وقد بين ذلك في موضعه
واذا كان الزمان موجودا وقد بين انه ليس مسبوقا بالعدم لان تقدم عدمه على وجوده لا يكون
بالزمان فيلزم من عدمه وجوده فيلزم ازلية فعله تعالى في الجملة ثم اذا ثبت انه مقدار الحركة
يلزم ازلية جسم متحرك هذا تقرير كلامهم لكن جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة
ينفي لا نهاية الزمان والحوادث المتعاقبة وما يعتذر القوم به من عدم جريان التطبيق الا في الامور
المجتمعة غير تام اذ لا مدخل في التطبيق الوهمي والعقلي لاجتماع الاحاد في الوجود الخارجي ولا شك
ان التطبيق انما هو في العقل والوهم لا في الخارج وزيادة البسط لا يليق بامثال هذا المجال
ثم ان الاوهام العامية ذهب الى ان القدم ينافي تأثير المؤثر حتى ان المتكلمين يشنعون الحكماء

200 b

بذلك فاشار الى دفع هذه الدغدغة بتمثيل بليغ عربيه اللوم فقال ولما علمت ان الشعاع
من الشمس وليس الشمس من الشعاع وان دام الشعاع بدوامه اى الشمس دام التذكير والتانيث سهلة
فلا تعجب من كون الحق قائما بالقسط اى العدل المقتضى لايصال كل قابل الى ما يقبله فى الوجود
وما يتبعه من الكمالات فما ما سرمديا ويكون هو مفيض الوجود ورائعه على الممكنات مع دوامها كما فى صورة
الشمس والشعاع وما ذا يضر اى ضرير يضر على ان قوله ما ذا مفعول مطلق لقوله يضر الشمس وكونها
مفيضا للشعاع على الاعيان القابله ودوام شعاعها فاعل لقوله يضر او بقاء ذرات فى نورها
يعنى لا قدح ذلك فى مرتبه كمال الشمس وكونها مفيضه وتلك مستفيضة بل بذلك يظهر
جمال كمالها الهيكل الخامس فى اثبات تسلسل الحوادث الى غير النهايه واسنادها الى حركة متصلة
سرمدية اعلم ان كل حادث زمانى وهو ما وجد بعد ان لم يكن يستدعى سببا اى ما لم يتوقف عليه
وجوده شرطا كان او آلة او ارتفاع مانع حادثا ضرورة انه لو كان جميع ما يتوقف عليه قديما
لكان قديما لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامه ونعود الكلام الى السبب الحادث فانه ايضا
يستدعى سببا حادثا وهكذا الى غير النهايه فينبغى اى يجب ان تسلسل الى غير النهايه سبب
حادثه بحيث لا يكون طرفا مبتدأ فان المبتدأ الحادث المفروض عاد اليه الكلام كما قرر فلا بد ان يكون
مبتدأ وقد فرض هذا خلف فثبت ان فى الوجود حوادث متجددة متعاقبه غير منقطعه وهى
لا محالة الى ما يجب فيه التجدد والتعاقب لذاته والامر الواجب التجدد لذاته هو الحركة فان الزمان
وان كان واجب التجدد ولكن ليس كذلك لذاته بل لمحله الذى هو الحركة لان الزمان هو مقدار الحركة
من حيث لا يجتمع اجزاؤها والذى يصح ان لا ينقطع من الحركات الدورية المستمرة التى يصح ان تكون

سببا للحوادث

201 a

سببا للحوادث ولا ينصرم هو ما للافلاك كذا فى النسخ التى رأيناها وقوله الذى يصح
مبتدأ خبره ما للافلاك والدوريه صفه للحركات ويمكن ان يكون الدوريه خبر المبتدأ
وقوله ما للافلاك بيانا له او خبر بعد خبر والمعنى الذى يصح ان لا ينقطع من الحركات هو الحركة
الدوريه التى كذا وكذا وهو ما للافلاك فان الحركات المستقيمه لا بد من انقطاعها اذ لا يجوز
وجود مقادير غير متناهيه للبراهين الدالة على تناهى الابعاد ولاستمرار الحركة المستقيمه بالذات
والانعطاف لا للبرهان الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا فان المصل لا يعقده تاما كما ذكر
فى المطارحات وافلاطون وغيره من الحكماء ينكرونه بل لان الحركة المستقيمه اما طبيعيه او قسريه او ارادية
فان كانت طبيعيه فيجب انقطاعها عند الوصول الى حيزه الطبيعى وان كانت قسريه فلا يمكن الا فى العناصر
اذ لا قاسر فى الافلاك كما تقرر عندهم ويجئ الكلام فيه وذلك القسر اما عن طبع القاصر او ارادية
فان كان الاول فيجب انقطاعها عند وصول القاسر الى حيزه الطبيعى وان كان الثانى فيجب انقطاعها
ايضا لان ما تحت فلك القمر مما يمكن ان يكون له حركة ارادية اعنى انواع الحيوان لا تحتمل الدوام لتوقف
افعالها على الآلات ولا دوام لتلك الآلات لوجوب تحلل التراكيب العنصريه كذا فى الاشراق وشرحه
واقول هذا انما يتم اذا كان القاسر جسما متحركا كتحرك المقسور حركة وهو غير لازم اصلا فان ضرورة
امتناع الخلا يقسر الاجسام فى حركاتها كما فى القارورة اذا مصت وكبت على الماء وايضا
الانسان يرى الحجر الى فوق وينتهى حركة يده والحجر بعد متحرك وليت شعرى لم لم يسند وجوب
انقطاعها الى وجوب الاستحاله فى بسايط العناصر ووجوب الاخلال فى المركبات فليس
فى العنصريات جسم واحد بالشخص دام لقبول الحركة المستقيمه الدائمه ثم سمى علته انه لم لا يجوز ان تتصل الحركات

ان تكون قسرية قيل لانها لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر وكانت الحركات
متفقة في الجهات والسرعة والبطو وليس كذلك كما شهد به الارصاد وقيل لانه قد ثبت
ان لا مبدأ ميل طبعي فيه لا يقبل الحركة المستقيم وثبت ايضا ان الافلاك ليس فيها مبدأ
ميل طبعي لانها لا تقبل الميل المستقيم والميل الطبيعي لا يكون الا مستقيما لان الطبيعة يقتضي
الحصول في الحيز الطبعي على اقرب الطرق وهو الخط المستقيم وقيل لان القسر شر ولا شر في الافلاك
بل اي خير محض وانت خبير بان شيأ من الوجوه الثلثة لا يسلم عن المنع اما الاول فلما مر واما الثاني
فلان دليل المقدمة الاولى كما ذكروه بعد تسليم مقدماته انما يدل على ان ليس في ذاته مبدأ ميل ما
لا تقبل الحركة القسرية ثم الثابت بدليل ان الافلاك ليس فيها مبدأ ميل مستقيم ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون فيها مبدأ ميل ما لجواز ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير آخر كذا قيل واقول
يمكن الجواب بان الميل المعاوق اما ان يكون مستقيما وقد تبين استحالته مع ان الميل المستقيم
لا يعاوق المستدير اصلا كما نظر في الكرة المتحركة على مركزها المحدد او مستدير آخر
وهو ايضا محال لانه قد ثبت ان الطبيعة لا تقتضي الميل المستدير لكن يبقى احتمال ان يكون الميل
المستدير المعاوق ارادي والحركة المستديرة المحسوسة بقدر فضل الميل القسري عليه واما الثالث
فلكنا مقدمتين غير بين ولا مبين واقول لو كان محركها قسرية فان كان القسر دائما فلزم
تعطل الطبيعة عن فعلها دائما وان ارتفع في الجملة لزم انقطاع الحركة الحافظة للزمان وقد سبق ان
واحدها الذات متصل واحد فيجب ان يكون الحركة الحافظة كذلك واذ قد ثبت ان حركات
الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية فليس الا ان محركها ارادية وقد يوجد في بعض النسخ

المستقيم بالاشخاص المتعاقبة وهذا مشترك بين الوجهين واما ندفع بما ذكره بعض المحققين
من ان الزمان شئ واحد متصل فيجب استناده الى امر مثله في الاتصال الواحدي فثبت بهذه
المقدمات ان الحركة المستقيم لا تصلح للدوام والاستمرار بل الصالح له هو المستديرة والعناصر لا تحمل
الدوام فهي اذن فلكية فثبت ان الحركة الصالحة للدوام هي الحركة الدورية الفلكية هذا وفي تحقيق
المطلب كلام طويل لا يحتمله المقام واعلم ان الحركة الدورية الفلكية سبب الحوادث التي في عالمنا
عالم العناصر وذلك باعدادها المادة لقبول الصورة الحادثة مثال ذلك ان تشرق الشمس على الماء
فتسخن متدرجا الى ان يزول عنه البرودة بالكلية ويتلطف فينخلع عن مادته صورة الماء ويصير هواء
بافاضة المعارف الصورة الهوائية عليها ثم تسخن الهواء اكثر حتى يصير لطيفا فينخلع عن مادته صورة
الهواء فتفيض عليها صورة النار ولا لطف ان اعدادها انما هو بسبب الكيفيات المحسوسة التابعة
لاشعتها فقط بل هناك ارتباطات خفية لا يعلم كنهها وتفاصيلها الا قيوم السموات والارض
وان شئت فتتبع الآثار المجربة للقوانات وغيرها في احكام المواليد والسنين تبصر عجائب الالباب
ثم اكد ما سبق بقوله واذ لم يتغير الفاعل الاول لاستحالة التغير عليه كيف وقد تبين انه لا يقبل
صفة مغايرة له فلا يكون سببا للحركات الحادثات والا لزم قدم تلك الحركات لقدم علتها التامة
فلو لا حركات الافلاك ما يصح حدوث حادث لامتناع استناد الحوادث الى القديم فقط كما عرفت
فلا بد فيها من امر متجدد يحصل بانضمامه اليه العلة التامة لتلك الحوادث ثم بين ان حركاتها ارادية فقال
وحركات الافلاك ليست بطبيعية فان الفلك يفارق كل نقطة قصدا يعني الحركة التي قصدها
بها والمتحرك طبعا اذا وصل الى حيث قصد وقف اذ لا يهرب بالطبع عن مطلوبه بالطبع ولا يمكن

202b

بين هذه اللفظة وبين قولهم حي مدرك **فصل** في بيان المباشر القريب لتحريك الفلك
مفيض حركة الفلك نفسه لما ثبت ان حركته ارادية والحركة الارادية لابد ان تستند الى نفس
المتحرك ولان المباشرة لتحريك الجسم لا يمكن ان يكون عقلا اذ المعنى بالعقل الذات المجردة عن المادة
وعلاقتها بالكلية فتحريكها لتحرك جرم الفلك في العبارة مسامحة والمعنى لجرم الفلك المتحرك
تحريك اختياري وتحرك جرم الفلك تحريكها تحرك قسري لان المحرك هو النفس المجردة ليس ذات الجسم
ولا جزأ منه فهو خارج عنه فان احدا جرم الفلك شيئا على حده ونفسه شيئا على حدة فحركتها
بتحريك نفسها الخارج عنها فتكون حركتها قسرية بالنسبة الى النفس ما فرض وكان تأنيث الضمير
باعتبار الافلاك او باعتبار السماء ان احدناها شيئا واحدا فحركته حركة ارادية لان مبدأها
ليس امرا خارجا عن المجموع وهذا احقق شئ لم اعثر عليه في كلام غيره ولا رجع الى حقيقة حكمية
لان مثل هذا الاعتبار جار في الحركات الطبيعية بان يقال اذا اعتبر جرم الارض مثلا شيئا
على حدة وصورته النوعية شيئا على حدة تكون حركتها فيه قسرية لخروج مبدأها عن المتحرك
لا سيما على ما ذهب اليه الملص من كون الصورة النوعية اعراضا قائمة بالجسم الذي هو المحل المتحد
المعلوم في بادي الراي فان ذات الجسم حينئذ مستقوم بذواتها وانما تحصل بانضمامها انواع الاجسام
من الماء والارض وغيرهما ثم على ما ذكره يكون ذلك القسر دائما مخصوصه ويكون تلك الحركة القسرية
بدون الميل الى السابق وكلاهما خلاف ما اطبق عليه الحكماء ثم اذا ساغ ذلك فلم لا يجوز ان يكون
القاسر آخر غير نفسه فلا تكون ارادية واذا كانت حركتها ارادية فهي حي مدرك ضرورة
ان الارادة لا تتحقق الا بهما والافلاك لا حاجة لها الى تعدد اذ لا تحلل عنها شئ والا لقبل الحركة

المسعم

203a

المستقيمة وهذا الحكم واحواله من احكام المحدد فان البرهان انما يعم فيه لكنهم شركون
احكام سائر الافلاك فيها بحكم حدسي وقد تكون فرع التغذية ولانه يستلزم الحركة
المستقيمة وهي عليها محال وتوليد تكون فرع التغذية ايضا ولان غاية التوليد حفظ النوع
بتعاقب الاشخاص وانما يحتاج اليه حيث لا يقبل الشخص الدوام واشخاص الافلاك
دائم لا تقبل الفساد فلا احتياج لها الى توليد المثل ولا شهوة لها اذ المقصود منها حفظ
الشخص او النوع عن الفساد وهي آمنة عنه ولا مزاحم في المكان ونحوه ولا مقاوم لها في الوجود
فلا غضب لها اذ المقصود من الغضب الاحتراز عن المزاحم والمقاوم وبالجملة الشهوة والغضب يختصان
بالجسم الذي يفعل ويتغير عن حاله ملائمة الى غير ملائمة ثم يرجع الى الحالة الملائمة فيلتذ او يتصور اما
تقتضي اخراجه عن الحالة الملائمة فيشتاق الى دفعه وليست حركتها للسائل ادلا قدر عندها
والاشرف لا يحرك للاخس والا لكان الاخس مؤثرا في الاشرف بجعله فاعلا فان العلة الغائية
علة فاعلية لفاعلية الفاعل ثم لكن اذا تطهرنا عن شواغل البدن بعونه الرياضات اللطيفة
الملطفة للنفس المزعجة اياها عن الانغماس في مهاوي عالم الزور والظلمة وتأملنا كبريائه
والحرة لغة فهلوة ومعناها على ما نقل في شرح الاشراق عن زراد شت الا در بيجاني صاحب
كتاب الزند النبي الكامل والحكيم الفاضل نور بسيط من ذات الله تعالى وبه يرؤس الخلق
بعضهم بعضا وتمكن كل واحد من عمل او صناعة لمعونته وما تخصص بالملوك الافاضل سمي
كيان حرة على ما قاله في الالواح الملك الظافر كنجسر والمبارك اقام التقدس والعبودية فاتته
منطقية روح القدس ونطقت معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى مستقيا بحكمة الله تعالى

203 b

وواجبته انوار الله مواجهة فادرک منها المعنى الذى يسمى كيان خرة وهى القى فى النفس
قاهر يخضع له الاعناق الى هنا كلامه وانما سموه بذلک لان خوره فى لغتهم النور واضافوه
الى الكيان وهو السلطنة لغتهم بتقديم المضاف اليه على المضاف على ما هو دأب تلک اللغة
ووصفه بقوله الباسطة لانها لو جب انبساط النفس وسعة احاطتها علما وتأثيرا والنور
الفائض من لديه اى من عند الحق اما من ذاته او من انواره المجرده على الموجودات وذلک النور به
يهتدى كل موجود الى الكمال اللائق به وجدنا فى انفسنا به وجدانا ذوات برق وشرق وذات اشراق
وشاهدنا انوارا وقضينا اوطارا اى حوائج من الاطلاع على الخفايا والتصرف فى عالم المثال
والعناصر وفى بعض النسخ اطوارا وكأنه تصحيف فاظنک باشخاص هى الاجرام الفلكية
كريه الهيئة لكونها على الشكل الطبيعى الذى هو افضل الاشكال وفى بعض النسخ آلهية اى مقدسة
عن الكيفيات المتضاده التى هى منشأ النقائص او عاشقة للانوار الالهيه وهو المناسب
لقوله بعد ذلک لعشاق الهيين دائمة الصور اى قديمة الصور ثابتة الاجرام لا تنتقل
عن امكنتها آمنة من التلف من فساد تلک الصور القديم لبعدها عن عالم التضاد علة الاحكام
الثلثة او الاربعة فهى لا تشتغل طعا عن عالم النور فلا ينقطع عنها شروق انوار الله تعالى المتعاليه
وامداد بفتح الهمزة جمع مدد اللطائف الالهيه والغرض ان حركاتها ليست لداع شهوانى
ولا غضبى بل لنيل امر لذيذ قدسى هو شروق الانوار من مباديها عليها فهى شبيه بالحركات الصادرة
عن النفوس المجرده المنسلخة عن علائق الطبيعة لاجل البوارق القدسيه والشوارق الانسيه
كما يشهد به اصحاب الوجد والشهود ولو لا ان مطلوبها غير منصرم لانصرمت حركاتها ضرورة

وجوب

204 a

وجوب انصرام الحركة بحصول غايتها المطلوبة منها ولو انصرمت حركاتها ولو آنا واحدا
لزم ان لا يوجد بعده حادث اصلا لان اول حادث يقع بعده لا بد له من حوادث غير متناهيه
وليس بين الانصرام وحدوثه حادث اصلا بالفرض وسلسلة الحوادث المنصرمة ليست علة
مستلزمة له والا لكانت متصلة به فافهم ذلک فلكل من الافلاک معشوق من العالم الاعلى
غاير معشوق الآخر وذلک لاختلاف حركاتها قدرا وجهة هو نور قاهر وهو سببه وممده
بنوره اى هو رب نوعه المنحصر فى شخصه وواسطة بينه وبين الاول تعالى من لدنه شأنه
جلاله وينال بركاته وانواره فينبعث من كل اشراق حركة تناسب ذلک الاشراق
وان كانت حقيقة تلک المناسبة مجهولة لنا ونحن فى عالم الغربة كما تؤدى طرب النفس فينا
الى الرقص والتصفيق وتستعد بكل حركة لاشراق اخر كما ان الانسان تعد بالحركات
العبادية الوضعية الشرعية للشوارق القدسية بل المحققون من اهل التجريد يشاهدون
فى انفسهم طربا قدسيا مزعجا فيتحركون بالرقص والتصفيق والدوران ويستعدون بتلک الحركة
لشروق انوار اخر الى ان تنقضى ذلک الحال عنهم بسبب من الاسباب كما يدل عليه تجارب السالكين
وذلک سر السماع واصله الباعث للمتألهين على وضعه حتى قال بعض اعيان هذه الطائفه
انه قد ينفتح للسالک فى مجلس من السماع ما لا ينفتح له فى الاربعينات وقد نقل عن افلاطون
انه كان اذا اراد ان يدغوحرک قوة نفسه بسماع الالحان المناسبة لما يريد تحريكه من قوة القهر
او المحبة وقال بعض الاكابر من الصوفيه ان نسبة السماع الى قوة النفس نسبة الزند والمقدحة الى النار
ولذلک حرموه على المبتدئين والمنهمكين فى اللذات الجسمانية فانه يهيج فيهم الشهوات الكامنة فيهم

ازعجه اى افلقه وقلع من مكانه

التصفيق الضرب الذى يسمع له صوت

سر السماع

204 b

قدام تجدد الاشراقات بتجدد الحركات ودوام تجدد الحركات بتجدد الاشراقات وليس فيه
دور فان الحركة المنبعثة عن الاشراق غير الحركة المعدة له اقول التحقيق ان لها اشراقا متجددا
مستمرا وحدانيا منبعث عنه حركة واحدة مستمرة وحدانية بل هيهنا وكتان احدهما
لنفس الافلاك في الكيفيات الاشراقية والاخرى لجرمها في الوضع وسنوضح في كل من الحركتين اجزاء
فان قيس الاجزاء الى الاجزاء كان بحال كما ذكروان لوحظ الحركتان لوحدانيتهما فالاولى سبب لوجود
الثانية والثانية سبب لبقاء الاولى ولا محذور فيه كما ان العقل المستفاد شرط لحدوث العقل بالفعل
وهو شرط لبقاء العقل المستفاد ودوام تسلسلهما حدوث الحادثات في العالم السفلي فان حركتها
بعد المادة لقبول الحوادث كما مر ويجيء ولولا اشراقاتها وحركاتها لم تحصل في وجودانه كما لا قدر متناه
هو الامور الثابتة من الانوار والاجسام وانقطع فيضه اذ لم يحصل آخ الحوادث الغير المتناهية
من طرف المبدأ العمر الواقفة من حيث المنتهى والانوار القاهرة وان لم يدل برهين ابطال التسلسل
على امتناع لانا هيها الجواز ان يكون صادرة بالاعتبارات العرضية غير مترتبة لكن الحد الاشراقي
معطى ان لا يصدر عن كل نور نور لان التنازل في مرتبة النور يجعل النور ناقصا الى ان ينتهي الى نور قاهر
ضعيف القهر قريب من مرتبة النفوس لا يكون له قوة على ايجاد نور آخر اقول وفيه نظر يعرف من عرض
عرض المراح واشتماله على مراتب غير متناهية من طرفي الافراط والتفريط وربما يجاب بان مراتب
الانوار مجتمعة في الوجود فلا يمكن لانا هيها الى نهاية في الشدة والضعف فيجري التطبيق فيها بخلاف
مراتب عرض المراح فان المجتمع منها في الوجود امور متناهية واقول على هذا يلزم تناهي النفوس
المجردة لعين ما ذكر بنا على انحصار التمايز بين الانوار في الشدة والضعف فيجب ان يلتزم ان اختلاف

الانوار

205 a

الانوار مطلقا لا ينحصر فيها وح فيجوز ان يصدر منه باعتبار النسب العرضية له الى معلولاته
انوار غير متناهية يكون متمايزة بامور آخر غير الشدة والضعف فلا يكون مترتبة اصلا
فلا تم هذا الدليل على ان هذا المجيب مصح بان التمايز بين الانوار ليس الا بالشدة
والضعف والاقرب ان يقال ان اختلاف الانوار المجردة عن المادة وعلايقها بالكلية
منحصر فيها واما اختلاف الانوار المقارنة للمادة سواء كانت حالة فيها او متعلقة لها كالنفوس
فلا انحصر فيها كيف والبديهة تحكم باختلاف بعض مراتب النور المحسوس بالشخص مع ائتلافها
في الشدة والضعف كالاجسام المتساوية في قبول النور المتحدة النسبة الى النير
فان الانوار العارضة لها مع مختلفة بالشخص لاختلاف محالها مع عدم اختلافها في الشدة
والضعف ويمكن ان يراد انه لم يحصل آخ من صور الاجسام الا قدر متناه اذ لا تغير في ذات
ليوجب التغير وتغير المعلول مع ثبات العلة على حالها محال فاستمر وجود الحق سبحانه بتغير الوجود
حدوث الحادثات بوجود دائم لعشاق الآلهيين اي متجردين عن العلائق الهيولانية حسبما يمكن
لها كما يقال للمستكملين المجردين الآلهيون او عشاق للانوار الآلهية التي هي العقول التي تشبه
بها تلك الافلاك يلزم حركاتها مع السالبة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات
فان العالي لا يفعل للسافل اذ لا قدرة له عنده كما مر ويمكن ان تشبه ذلك بالاجتماع بين الذكر
والانثى المنبعث عن المحبة الشهوانية واستتباعه لحصول النسل مع كونه غير مقصود لهما وليس
ان حركات الافلاك توجد الاشياء فانها تنعدم مع وجود معلولاتها ثم كيف يوجد الامر
الغير القار امرا قارا كالنفوس البشرية والصور العنصرية ولكنها تحصل الاستعدادات لافاضة انها الموجد

205 b

لتلك الاستعدادات فانها ايضا من جملة الاشياء بل بمعنى انها شرط لحصولها ويعطى الجواد الاول
لكل شئ ما يليق باستعداده اذ لا بخل فيه تعالى عن ذلك بل هو الجواد المطلق لا يتوقف فيضه
الا على استعداد القابل فان قلت الاستعدادات ايضا من جوده تعالى وفيضه كما اشير اليه
ولا بخل فيه تعالى فالسبب في اختلافها قلت اختلاف الاستعدادات عند عدم اختلاف الاستعدادات
السابقة عليها وهلم الى غير النهاية والتسلسل فيه تسلسل في الحوادث ولا محذور فيه لعدم
اجتماع آحادها كما قرروه في موضعه وآخر التحقيق ان للمادة العنصرية حركة في الكيفية
الاستعدادية كما ان للافلاك حركة وضعية في اجرامها وحركة كيفية اشراقية في نفوسها
والحركة الاستعدادية العنصرية مستندة الى الحركة الوضعية الفلكية وهي مستندة الى الحركة
النفسانية المذكورة على النحو الذي سبق تقريره وكل من تلك الحركات الثلث حركة
وحدانية مستمرة كما اشرنا اليه قبل فاذا اعتبر وحدانيتها كان ترتيبها على ما ذكر ثم اذا فرض
فيها الاجزاء كان كل جزء لاحق مستندا الى سابقه اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان السؤال
عن سبب الاستعدادات الجزئية فالجواب ما ذكر اولا وان كان عن سبب الحركة الوحدانية
الاستعدادية بالنسبة الى المادة فالجواب ان مهية تلك المادة مخصصة لتلك الحركة
ولذلك قال بعض المحققين من ائمة الكشف والعيان ان الاستعدادات الجزئية الوجودية مجعولة
مستندة الى الاستعدادات الكلية الغير المجعولة فحدث من ذلك بضرب من الاجمال سر الاختلاف
لاختلاف الواقع بين الافراد في النقص والكمال وسيجئ لهذا مزيد تفصيل في اثناء المقالة الثانية
فاذا لم يتغير الفاعل فتجدد الشئ المعلول لتجدد استعداد قابله والشئ الواحد يجوز ان تتجدد آثاره

وتختلف

206 a

وتختلف لتجدد احوال القابل واختلافها لا لاختلاف حاله فانه يحصل بانضمام احوال القابل
الى الفاعل علل مختلفة لبعض معلولات مختلفة ثم اشار الى تقريبه الى الافهام وازاحة
ما عسى يعترى الطالبين في هذا المطلب من الاوهام بضرب مثال يطاوع فيه الوهم العقل كما هو
دأبه حيثما كرر وقرر اذ الكلام مع المسترشدين الذين غرضهم تحلية النفوس بصور الكمال
لا تتبع موارد الجدال ومصاع القيل والقال فنقول ليعتبر الانسان بوض شخص لا يتحرك
ولا يتغير ويحرك الى مقابله ضربا لمثل مرايا مختلفة بالصغر والكبر والصفاء والكدورة فتحدث
فيها منه من ذلك الشخص صور مختلفة بالصغر والكبر وكمال ظهور اللون ونقصانه لا لتغير صاحب الصورة
واصلا بل للقوابل المختلفة فالشخص بمنزلة العلة والمرايا بمنزلة المواد واختلافها في الاوصاف
بمثابة اختلاف الاستعدادات واختلاف الصور بمثابة اختلاف الصور والاعراض

فربط الحق جل ذكره الثبات بالثبات اي الامور الثابتة بالامور الثابتة والحدوث بالحدوث
الحوادث بالحوادث فان العناية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الايجاد
الى امر ثابت بالذات استلزم لاختلاف اضافات ونسب متعاقبة وذلك هو الحركة الدورية
الدائمة فمن حيث دوامها استندت الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها استندت اليه الحادثات
وتفصيله ان الموجود من الحركة امر وحداني مستمر هو التوسط بين المبدأ المتحقق او المفروض
وبين المنتهى باحد الوجهين وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة
في المسافة حتى اذا اعتبر بالقياس الى حد ما من تلك الحدود صار التوسط المذكور الذي هو الكون
في الوسط باعتبار هذا العارض كونا في ذلك الحد من الوسط فهو امر دائم باعتبار ذاته حادث

وتختلف

206 b

باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات الثابتة استندت
الى العقل الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة عليها استند اليها الحوادث هذا خلاصة كلامهم
ولا يخفى عليك انه يبقى الكلام فى استناد تلك النسب المتعاقبة الى الذات القديمة ولا يجدى
نفعا ما يقال انها امور فرضية لا تستدعى علا خارجية فانه لا شك فى انها ليست فرضية
محضة كوجوه الثلث وكيف يصير مثل ذلك مرجحا للموجود الخارجى بل لها نحو من الوجود سواء كان
بالفعل فى نفس الامر او فى مرتبة من مراتب القوة او ما شئت فسمه فانا نعلم بديهة ان للمتحرك فى آن الوصول
الى حد مفروض من المسافة حالة ما لم يكن له قبل هذا الآن ولا يكون له بعده ومثل هذا لا بد له من مرجح
موجود بالفعل او فى مرتبة من مراتب القوة على نحو ما مر بل الوجه فى تحقيق المقام ان المرجح لكل واحد
من النسب المتعاقبة عليه وهكذا فان اعتبر الحركة الوحدانية المستمرة بوحدتها فهى ثابتة
مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبر النسب المتعاقبة فرض لها اجزاء بحسب تلك النسب كان
كل واحد منها مستندا الى السابق عليه قيل كما ان هذه الحركة متصلة مستمرة لا بد لها
فى نفس الامر بحسب الفرض كذلك سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل السليم يحكم
بان استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصاله ويظهر من هذا ان معنى عدم الحادث
ليس هو العدم الحقيقى بمعنى ارتفاع المهية فى الخارج بل الاضافى وهو عدم الشئ عن شئ آخر كما ستعرف
الصفة عن الموصوف فيقال انها عدمت عنه او كما يعد الشئ المبصر عن الشخص المبصر فيقال
لذلك الشئ انه عدم عن الحس وهذا على الحقيقة تغير وانتقال وانما يقال له عدم على طريق المجاز
وتصورات هذه المعانى دقيقة انتهى كلام القائل واقول قد اسلفنا فى بحث استناد الحوادث

العنصرية

202 a

العنصرية الى الحركات الفلكية نظير ذلك وقد ابت مثله فى الفصول الافلاطونية
وانت خبير بان ما ذكره من اتصال الحوادث وان ليس لها حاجز بالفعل لا ينافى ما فى النفوس
الانسانية على تقدير حدوثها فانه لا يعقل كونها اجزاء فرضية لامر وحدانى لكن هذا القائل
يقول بعدم النفس كما صرح فى كتبه ونقل عن افلاطون ايضا وهو تعالى المبدأ والغاية
فى ذلك الربط يعنى انه تعالى كما هو علة فاعلية لنظام العالم وترتب الوجود فهو غاية له ايضا
والمراد بالغاية بحسب المشهور ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا فان كان حاملا للفاعل
على الاقدام بالفعل سمى غرضا بالقياس الى الفاعل وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالغاية
اعم وقد تخص الغاية بما لا يكون حاملا فيباين بهذا المعنى الغرض وافعاله تعالى غير معللة
بالاغراض لما سبق من ان العلة الغائية اى العلة الفاعلية لفاعلية الفاعل فهى التى تجعل الفاعل
فاعلا فلو كان كذلك لكان الواجب ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو العلة الغائية
نعم لها غايات هى حكم ومصالح لا تحصى معلومة له تعالى لكنها ليست مؤثرة فى ذاته بجعله فاعلا
وتلك الغايات ترجع الى استفاضة الموجودات كمالاتها الاولية واستكمالها بعد ما بالكمالات
الثانية لتتشبه بمبدئها بحسب ما تصور فى حقها ويليق بها واما ستظم ذلك بعشق يقتضى
حفظ الكمال الموجود والشوق الى الكمال المفقود اما ارادى او طبيعى فالعشق حاصل لكل موجود
حال وجوده كماله وحال عدمه معا والشوق يختص بحال عدمه وكذلك رأى الشيخ الرئيس وغيره
من الحكماء اثبتوا سريان العشق فى جميع الموجودات فالاشياء باسرها طالبة للتشبه بالمبدأ
بقدر الامكان فهى عاشقة له فان العشق هو الميل الى الاتحاد مع شئ ما بوجه من الوجوه فهو تعالى

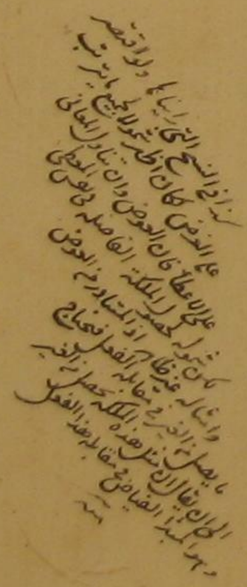
207 b

بكماله الذاتى غاية الغايات فانه الذى يتوخاه الكل ويطلبه اى يطلب التشبه به والتقرب اليه
وقيل ان العشق يستلزم الشعور على اختلاف المراتب فهذا يدل على ان لجميع الموجودات
شعورا ما مختلف المراتب حسب اختلاف مراتب العشق فاعرف وتحدس هذا والغاية ان حمل
على المعنى المشهور المذكور سابقا يحتاج الى تكلف بان يراد انه تعالى باعتبار التشبه غاية كما اشرنا اليه
وذلك ان الجعل الغاية ههنا بمعنى العلة الغائية ومعنى كونه العلة الغائية ان ذاته تعالى كافٍ في وجود
ما يوجد عنه فهو بذاته علة فاعلية من حيث التاثير وعلة غائية من حيث كونه المقتضى لفاعليته
على نحو ما سبق في كون صفاته تعالى عين ذاته فتامل فيه الوجهين وآخر لنفسك ما يجلو لبيد دم الخير
الامر الحاصل للشئ باعتبار كونه موثرا عنده اى التوبه واصلح له سمى خيرا وباعتبار ان حصوله
يقتضى برآءة ما له من العوه كمالا والذى يفهم من الاشارات وشرحه ان الكمال هو الحاصل بالفعل
مطلقا والخير المضاف الى شئ هو الكمال الذى يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول واحرز
بالاول عن افتنا الرذايل الذى يقصد الانسان باستعداده الثانى الطارى على الاستعداد الاول
الذى له بحسب فطرته فانه لا يكون خيرا بالقياس الى ذات الانسان بل الى ذاته مع ذلك الطارى
لا بد وان فعلى هذا يكون الكمال اعم مطلقا وقولهم اولا ان الشئ الحاصل للشئ باعتبار كونه موثرا
يسمى خيرا وباعتبار برآءته عن العوه كمالا لا ما فى كون الكمال اعم ولا يقتضى تساويهما كما لا يخفى
ثم المراد بالخير ههنا الوجود وتوابعه من الكمالات ولشبث الفيض هو فعل فاعل يفعل دائما لا لغرض
ولا لغرض ولسلا يتناهى رحمة عند الامور الثابتة ولا يجاوز الى الامور المتغيرة او عند حدوث الحوادث
فان وجود ليس بشر ولا ناقص ولا مسقط الطرفين يمكن ان يجعل قوله ليبدوم الخير اشارة الى الامور

الدائم

208 a

الدائم وهو نسجه ربط الثبات بالثبات وقوله ولشبث الفيض اشارة الى الحوادث
فان دوام الفعل انما يظهر فى ايجادها وقوله ولسلا يتناهى رحمة اشارة الى نفى البدآ
والنهاية عنها وح نقول فان وجوده ليس بشر اى غير مقصور على الحوادث وقوله ولا ناقص
اى غير مقصور على الامور الناسة ويحتمل العكس وقوله ولا مسقط اى ليس للحوادث ابتدأ
ولا انتهاء هذا والظاهر انه لم يقصد ذلك فانه ومن فى طبقته من اعاظم الحكمآ لا يتحاشون
عن التكرار لمزيد التقرير فان غرضهم مقصور على ايصال الخير والكمال فكل ما يسهل طريقا الى نيله
ويعين الطالب فيه فهو مستحسن عندهم وقد صح بميل ما ذكرنا بعض الفضلآ فى حاشية شرح الاشارات
ومن تتبع موارد القوم ومصادرهم شاهد ما ذكرناه واستمسح التكلفات التى تحملها المتاخرون
من شارحى كلامهم فى تقرير معناه على ما عرفوه وعلى النحو الذى الفوه حيث عدموا الذوق السليم
لاذواقهم وحموا الشوارق المقتبسة من فيوض اشراقهم ثم اخذ يعرف الجود بعد ما كرر ذكره
فقال والجود افادة ما ينبغى اى بلميح وترك ذكر لمن ينبغى لاغنآ الاول عنه فان الانبغاء
لكونه من الامور النسبية انما يكون بالنسبة الى من ينبغى له ذلك لا العوض كائنا ما كان
ولو كسب محمدة او دفع نقيصة وترك ذكر العوض لاغنائه عنه اذ ليس العوض كله عيبا
بل وغيره حتى الثنآ والمدح والتخلص عن المذمة على ما قاله الشيخ الرئيس فى الاشارات فمن فعل
لعوض ينال به فهو فقير لكونه يستحصل بذلك الفعل العوض الذى وجوده له اولى من عدمه
فقد احتاج الى العوض فى كماله والغنى هو الذى لا يحتاج فى ذاته وكماله اى صفاته الحقيقية
دون النسبية والاضافات المحضة التى تتعلق بها وبغيرها فانه لا اختصاص لها بالذات



208b

فلا نسب اليها بانه كمال لها وكفاك فى ذلك اعتبار تبدل النسبة التى بين زيد وبين ما هو
خارج عنه بكونه سميناً او شمالا بسبب انتقال الخارج مع بقاء زيد على حاله الى غيره هذا تعريف
للغنى مطلقاً فمن لا يحتاج الى شئ معين فى ذاته وكماله فهو غنى بالنسبة اليه وان كان مفتقراً الى غيره
والغنى المطلق اى الغنى عن جميع ما سواه الذى لا يشوبه دقيقة فقر اصلاً هو الذى وجوده من ذاته
فانه حينئذ يكون كمالاته ايضا من ذاته بل عين ذاته كما مر تفصيله وهو نور الانوار الظاهر بذاته المظهر
لغيره الذى كل ما سواه فهو لمعة من نوره او لمعة من لمعة نوره وهلم جرا ولا غرض لنا فى صنعه
اى ليس كحله على الفعل امر من الامور بل ذاته ذات فياضة للخير بداتها بشعور وارادة هما
عين الذات متعلقين بما يصدر عنها وما يترتب عليه من الفوائد والحكم لا كفعل الطبيعة
حيث لا شعور لها بما يصدر عنها وهو الملك المطلق اى بالنسبة الى جميع ما سواه لان الملك
المطلق هو الذى له ذات كل شئ وليس فى ذاته لشئ ونور الانوار كذلك لان كل شئ اما منه
او مما منه وغايه الفعل فى حقه هو كونه فاعلا لها فصح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه
كذا فى شرح الاشارات ويمكن ان يقال لما كان ذات جميع الاشياء منه وهو العلة الموجدة لها
ولما تتوقف عليه كانت مملوكة له بلا واسطة او بواسطة اذ لا مدخل فيه لغيره وغير الداخل فيه
لغيره والعبد وما له للمولاه على انك علمت من قاعدة الاشراق ان النور الاشد لا يمكن النور
الانقص فى التاثير واما المقدمة الثانية فظاهرة والوجود لا يتصور ان يكون اتم مما هو عليه
فان ذات الحق لا تقتضى الاخس وترك الاشرف الممكن لانه يفضى الى البخل او العجز والبخل فيه
تعالى عن ذلك بل يلزم ذاته الاشرف فالاشرف هذا اشارة الى قاعدة الامكان الاشرف

التى

209a

التى اشرنا اليها سابقا وتقريرها على ما ذكره الشيخ فى سائر كتبه ان الممكن الاخس
اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان يكون وجود الاخس
بواسطة فيلزم خلاف المقدر لان ملك الواسطة لا يمكن ان يكون غير الاشرف لان العلة
اشرف من المعلول او بغير واسطة وح فان جاز صدور الاشرف عن الواجب لزم
جواز صدور الكثير عن الواحد ضرورة ان الاشرف لا يمكن صدوره بواسطة ذلك
الاخس فما بلا واسطة او بواسطة غير الاخس وان لم يجز صدور الاشرف عن الواجب
فان جاز عن معلوله لزم جواز كون العلة اخس من المعلول ضرورة انحصار الواسطة فى الاخس
بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان لم يجز صدور الاشرف لا عن الواجب ولا عن معلوله
مع امكانه بالفرض والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال بل ان لزم فانما يلزم من شئ آخر غير ذاته
والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا وليس صادرا عن واجب الوجود
ولا عن معلوله لان الكلام على تقدير عدم جواز صدوره منهما فبالضرورة وجوده يستدعى
جهة مقتضية فى ذات الواجب اشرف مما هو عليه وهو مح هذا تقريره على ما فى شرح
الاشراق بزيادة توضيح وتنقيح واقول انما يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول
مستلزما لامكان العلة وهو منقوض بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته واجبة وانتفاء
الواجب مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظرا الى المعلول بمعنى انه
اذا نظر الى المعلوم لوجد فيه ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك مم فى صورة النزاع كما فى
السند ويمكن ان يقرر هكذا ما ليس موجودا اصل الموجود الممكن ليس ممكنا اشرف منه وبعكس

205b

بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله بيان الاول انه لو كان ممكنا
اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود الاخس منه
بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد او بواسطة وينحصر في الاخس فيلزم كون العلة
اخس من المعلول والازمان محالان وما يلزم منه على تقدير وجوده محال محال فالمكان يستلزم
كونه محالا وفيه ايضا مثل النظر الباقي ونحن انه ان اريد بامتناع الاشرف ما يشمل الامتناع
بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا تسلم كما ذكر لا يقال فلا حاجة الى هذه المقدمات
بعد ما ثبت ان المعلول في وجوده وعدمه مستند الى علة يجب عنه لانا نقول العرض منه الاستحالة
مع قطع النظر عن ارادة الفاعل واختياره فان ما ثبت وهو وجوب المعلول وجودا وعدما
بالنظر الى العلة ولا يمنع ذلك ان يكون ارادة الفاعل واختياره جزأ من تلك العلة وبهذا القدر
لا يحصل هذا الغرض الذي يبتني عليه نفي النقائص البتة عن المبدأ الاول التجافي عن ذلك
والتمسك باستلزام احد تلك النقائص في المبدأ كاف في هذا المطلب كما اشرنا اليه وقد نقل
ذلك بعض الاكابر من ائمة الكشف والتحقيق عن الامام حجة الاسلام ابي حامد محمد الغزالي
واستحسنه جدا كما ان عكس النور اشرف من كل عكس وهكذا الى ان ينتهي الى ما هو اخس الكل
وهو الزرج بينه وبين الظلام اعني المتصل بالظلام مراتب النور ونظيره في المبحث المنصرف
المثل مرئية الاجسام وانما عليه الوجود محال لما مر هذا تكرير لما سبق وكانه اعادة لجعله
توطئة حديث الخير والشر وأورد عليه انه لو كان كذلك لما كان بعض الاشخاص ممنوعا
عما هو اشرف وكم نرى كثيرا لخلق ممنوعين عنه كالائمة التي حصولها اولى واجاب في شرح

210a

نقلا عن المطارحات بان هذه القاعدة انما تطرد في الممكنات الثابتة المستمرة الوجود
بدوام علتها الثابتة الغير المباشرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحتها كالموالید الثلثة
وغيرها اذ قد يمنع عليها بالاسباب الخارجية ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف واكمل
ولهذا جاز ان يعطى الشيء الواحد مرة شريفا واخرى خسيسا لا لذاته بل لاستعداده بالاسباب
من الحوادث لا تناهي واما الامور التي هي فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية
ولوازم الكليات الطبيعية فلا تمنعها عن الاشرف والاكمل امر من الامور الخارجية لانها اما علتها
او معلولاتها اولا هذا ولا ذاك والاخيران باطلان لان ما لا مدخل له في علية الشيء لا يكون سببا لعدمه
فاختلاف شرفها واخستها لا يكون لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها عليها
فيكون تعليلها بعلل ثابتة اي باختلاف الفواعل واختلاف جهاتها فسفعل بالاشرف الاشرف
وبالاخس الاخس وأقول تخصيص الجواب بان الامور العالية على الحركات لا تمنعها عن كمالاتها الممكنة
لها امر غريب بخلاف الامور الواقعة تحتها لمقارنتها للحركات فان علل تلك الكمالات في الثوابت
ليست غريبة عن ذاتها الموجودة فانها اما ذات الفاعل او امر لازم له فعلة كمالاتها اي بعينه
علة الذات او ما يلزمها بخلاف الحوادث فان علل وقوعها على وجه خاص وعلل كمالاتها قد تكون غير علل
وجودها وغير ما يلزمها فاذا قيس ما هو اشرف مراحلها اليها لم يوجد في ذواتها ولا في علل
ولا في لوازمها ما يقتضي امتناعه فظهر الفرق بينهما في حكم وقوعها على الوجه الاشرف واما
في حكم امتناع تقدم ما هو اشرف من احاد السلسلة المرتبطة منها طولا وعرضا فلا فرق اصلا
فليتدبر ثم ان ههنا جوابا آخر وهو ان العناية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث الكل

210 b

اولا وبالذات وتدبير الجزء ثانيا وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن من النظام
الواقع وان امكن لكل فرد فرد ما هو اكمل بالنظر الى خصوصيته لكنه يكون مخلا بحسن نظام الكل
وان خفي علينا وجهه ومثل ذلك بان المعمار اذا طرح نقش عماره فربما كان الآن احسن لتلك العمارة
من حيث الكل ان يكون بعض اطرافه بعينه مبرزا والبعض الآخر مجلسا والبعض الآخر مخزنا بحيث
لو غير هذا الوضع لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الآن احسن نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء
ان يكون مجلسا مثلا وتنبه على هذا المطلب بان الكل من حيث هو متصف بالنظام الاحسن
انسب بالمبدأ التام من جميع الوجوه فيصح بتلك المناسبة فيض الوجود منه فلا بد ان يوجد
على هذا الوجه دون غيره من الوجوه فانه من حيث تلك الوجوه ابعد من المناسبة مع المبدأ
ولعل تفاصيل ذلك الحسن واختلاله بتغير حال فرد فرد مما هو عليه هي سر القدر الذي استاثر الله تعالى
بعلمه ولم يطلع عليه احد سواه او اطلع عليه واحد بعد واحد من الانبياء والحكماء والله اعلم كيفيته
والمحال لا يدخل تحت قدرة قادر ولا يلزم من ذلك النقص اصلا في القادر بل النقص
في المحال حيث لا يصلح لتعلق القدرة واذا علم ان الاتم من النظام الواقع مستحيل فهذا
النظام خير ما يمكن من النظامات فتكون ما عداه شرا فالصادر عن الاول تعالى لا يكون الا خيرا فقد
انطوى
الاشكالات الموردة على صدور الشر ومنه فلا نحتاج الى التطويل فيه وانما يطول حديث الخير والشر
اذا اريد الاشكالات على تحقيق ماهيتهما وكيفية صدورهما عن المبدأ او عن غيره كما هو مذكور
في كتب المتأخرين خصوصا المتكلمين حيث نفى بعضهم ان يكون الشرور صادرة بايجاد الله تعالى
وهم المعتزلة الذين اخبر عنهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله القدرية مجوس هذه الامة فانهم يثبتون

211 a

مع انه تعالى مؤثر اتم بعلمه بالارادة على ارادة الله تعالى وهذا جهل محض والحاد نخت
من يظن ان للعالي التفاتا الى السافل وان المقصود بالذات للمبادي العاليه ايجاد السافل
ويتوهم ان ليس لله تعالى وراء هذه المقدرة المذرة المظلمة اي عالم العناصر عالم آخر وان ليس لله تعالى
وراء هؤلاء الرذال يعني الحيوانات ناطقها وصامتها خلائق اشرف منها كالعقول والنفوس
الفلكيه فان من علم ذلك لم يلتفت الى هذا العالم الدني وتحقيق احواله الا من حيث هي
صادرة عن العوالي فلا يطول في مثل هذا الحديث انما يطول فيه من لم يعرف ذلك
ولم يعلم انه لو وقع على غير ما هو عليه للزم في الشرور واختلال النظام شيء كثير بالنسبة الى الاتم
الآن واعتبر بالنار المحرقة لو لم توجد لاختل اكثر المصالح الضروريه للانسان وغيره ومع وجودها
انما يلزم لفصيل اجزاء بعض المركبات العنصرية مع امكان الاحتراز عنه واما توهم انه يمكن
وجود نار في هذا العالم مطبخ ومحرق ما ينفع احراقه ولا يحرق ما عداه ويكون كذلك بحسب طبعها
فخيال باطل وهذا اي هذا النظام المشاهد منصوب المحل عطفا على اسم ان في قوله انه
وقوله اقصى ما يمكن من النظام عطف على خبره اعني قوله وقع اي ولم يعلم ان هذا النظام
المشاهد اقصى ما يمكن فان عالم العناصر لا يمكن ان لا يكون مشتملا على نقائص وآفات والعالم
الذي لا يتطرق اليه العاهات عالم آخر هو عالم المثل وعالم الافلاك وما فوقه من عالم النفوس
والعقول اليه رجع الطاهرات عن الرذايل الخلقيه والاعتقادية من نفوسنا معاشر الانسان
فان النفوس البشرية الطاهرة ان كانت شديدة التعلق باستعمال القوى الطبيعية كثيرة الشوق
اليها تنتقل بعد قطع التعلق عن البدن العنصري الى بدن مثالي نوراني وتلذذ بمشاهدة

211 b

صور ذلك العالم من المطاعم الشهية والمناكح البهية وربما تعلق بالاجرام الفلكية ويصير
اى موضوعا لمثل تلك الصور طاهرا فهناك يتحقق فى صور العناصر منافعها بدون مضارها
وغير ذلك مما توهم انه لو كان فى هذا العالم كان احسن وان كانت منسلخة عن علقة الطبيعة
شديد الانجذاب الى مباديها فصل بالنفوس الفلكية او العقول على اختلاف طبقاتها بحسب اختلاف
مراتبها فى التجرد وليس لكمال ان العوالى القدسية لا تشغل بهم غير هناك الاستار وفيض الانوار
عن حضانه مرضعات وايلام البرى عن الجرام وعرس الملل الجاهلية اى اظهارها ونشرها شبه ذلك
بغرس الشجر واغواء النفوس وترفيه جاهل وتعذيب عالم الى غير ذلك من الآفات الواقعة
فى عالمنا هذا اذ لو انحصر فعل تلك الجواهر المقدسة فيما كان فى فعلها نقص بين وهو محال
بل انما تشغلهم مشاهدة انوار الله تعالى من كل مشهد فانها شاهد انوار الله تعالى فيها وفى
وفى معلولاتها وفى غيرها من العقول الصادرة بالاعتبارات العرضية ويلزم حركاتها لوازم
ضرورية تؤدى الى ضرر ما فى بعض السوافل لو عادت الى وضع نفعهم لتضرر بها عوالم اخرى
ذلك العالم كما صور فى بعض الاثار وكما فى صورة المطر المدرار المؤدى الى خراب بعض الابنية
احيانا فانه لو لم يكن لتضرر بها الزروع والاشجار وتادى الى ضرر الحيوانات وامانى العوالم العالية
من حيث انه لا يحصل التشبه بمعشوقاتها ومع ان تلك الحوادث ليست مقصودة اوليا لها
فهى واقعة على اكمل الوجوه الممكنة لها كما اشار اليه بقوله على انها لا تحرك للسافلين كما تقرر
فليس السوافل لها مقصودة بالذات حتى لو وقع فيها ما هو بالنسبة الى بعض الاجزاء بعض كان مستلزما
للنقص فى تلك العوالى اذ لا نقص فى ذواتها ولا فى افعالها ولا فيما هو مقصود لها بالذات اصلا

وما سواى

212 a

٢١٢

وما سواى من النقص مع انه ليس نقصا فى الواقع بل هو اكمل ما يمكن كما عرفت فانما هو فيما يلزم
المقصود بالذات لا فيه بل ما يرتقى اليها من الاضواء القيومية والانوار اللاهوتية يمكن ان يكون
المراد بالاضواء القيومية ما يفيض عليها من المبدأ الاول وبالانوار اللاهوتية ما يفيض
من العقول وتغلب عليها من الهيئة فى المراتب الاخيرة وسلطان اى غلبة عطف على غلبه
الاشعة القدسية ما لا يمكنها بفتح الميم وتشديد الكاف المكسورة من الممكن من النظر
الى ذواتها فضلا عما دونها فانها مستغرقة فى شهود المبادى بحيث لا يمكن لها التفات
الى ما سواه اصلا ومع ذلك الغلبة والاستغراق التام اللازم له فهى عالمة بكل جلى وخفى
اذ لا سوقف العلم على الالتفات فجميع الاشياء معلومة طاهرة ملتفتة اليها كعلمنا الحضورى بانفسنا
وبا وصافها فى اوقات الاستغراق التام فى امر كما فى حال الضعف المفرط والاهتمام
التام بامر فكرى او تخيلى او حضور معشوق لا يغرب عن علمها وعلم باريها شئ لما مر من كونها
انوارا محضة وتدل على ثبات الاجرام السماوية وكونها غير مركبة من العناصر يات وامنها من الفساد
اى فساد صورتها عطف على كونها غير مركبة وهما بمنزلة التفسير لقوله ثبات الاجرام الفلكية
كانه قال وعدم كونها من جنس العناصر كما يدل عليه قوله فهى غير عنصرية اصلا على ما مجئ
ما ذكر فى الهيكل الخامس من وجوب دوام حركاتها ولو كانت مركبة من العناصر يات لتحللت
لان الاجزاء العنصرية مدا عنه بطبعها الى الانفكاك والميل الى احيازها الطبيعية
وطبيعة المركب تقهر تلك الاجزاء فلا زال يفتر قوة طبيعة الكل بسبب قوى طبائع الاجزاء
بالتدريج الى ان يفتر بالكلية ويغلب عليها قوة تلك الطبائع فيتحلل وما دامت حركاتها

212 b

عطف على قوله فتحللت وقوله فهى غير عنصرية اصلا اى ليست مركبة من العناصر ولا اى
من جنسها نتيجة للقياس المذكور فى طى كلامه والقياس هكذا لو كان الافلاك مركبة من العناصر
لما كانت دائم الحركة لكنها دائم الحركة فان نتيجة ان ليست الافلاك مركبة من العناصر وترك
ذكر القياس المنتج لامنها من الفساد اتكالا على فهم المتعلم وصورته هكذا لو كانت الافلاك
قابلة للفساد لم تدم حركتها لكنها دائم الحركة فليس قابلا للكون والفساد ولما كان الجسم
لا تحرك طبعا الا الى فوق مطلقا او مضافا والبارد ثقيلا لا تحرك الا الى الاسفل بشرط
من التسخير والرطب يقبل الشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة والياس يقبلها
اى الشكل والاتصال وجودا وزوالا بصعوبة والافلاك غير متحركة اصلا لا بسهولة ولا بصعوبة
ولا متحركة على الاستقامة لا الى المركز ولا عنه اى الى فوق ولا الى تحت لما مر وهو دليل على امتناع
الالتحاق لانه بالحركة المستقيمة اقول الالتحاق بحيث يحدث فرجة لا يكون بالمستقيمة واما مطلق
الالتحاق فقد يكون بان تتحرك بعض اجزائه حركة مستديرة وبعضها الآخر او تتحرك
على الاستدارة الى جهة اخرى وذلك ايضا ممتنع على الافلاك لامتناع سكونها وتغير
والالتحاق الزمان عن الوحدة الاتصالية كما مر وانت علمت ان هذا الحكم وامثاله انما يثبت
بالدليل فى تحدد المكان والزمان لكنهم شركون سائر الافلاك معه بالتحدس بل حركاتها
دورية على الاوساط اى على المركز يعنى قوله لا ثقيلة ولا خفيفة لان الثقل هو الميل الى التحت
والخفة الميل الى الفوق ولا حارة ولا باردة لاستلزامها الميلين على ما مر ولا يابسة ولا رطبة
لاستلزامها جواز قبول الشكل وتركه والاتصال وتركه بسهولة او صعوبة كما مر فهى طبيعة خامسة

اى مغايرة

213 a

اى مغايرة لطبايع العناصر الاربع وهى محيطة بالارض من جميع الجوانب ولولا احاطة
السما بالارض لكانت الشمس اذا غربت لم ترجع الى المشرق الا بان يتشتى النهار اى يحصل
نهار ان متواليان احدهما يسير هائما المشرق الى المغرب والآخر تراجعها والثانى باطل بالمشاهدة
ولما كان هذا الوضع مستمرا فى جميع الاقطار فلابد ان يكون محيطا بالارض من جميع الجهات
فالسموات كلها كرية لاستدارة حركاتها وبعد ثبوت استدارة الحركة القول بعدم كريتها
مستلزم لاثبات الفصل فيها وهو خلاف الاليق بتلك الاجرام الشريفة كما اعتمده بطليموس
فى كثير من مطالب المجسطى فتفطن لذلك فانه طريق بديع محيطة بعضها ببعض لان جمعها
محيط بالارض بشهادة مشاهدة طلوع جميع الكواكب وغروبها من نقطتين متقابلتين
حصصه او حسا فى جميع الاقطار مع انضمام التحدس الى ذلك حية لما ثبت فيها ان حركتها
ارادية والارادة بدون الحيوة مع ناطقة اى مدركة للكليات وذلك لان الحركة الارادية
لابد لها من غاية مشعور بها للمريد وليست هى نفس الحركة لان حقيقتها كمال اول للماهو بالقوة
من حيث هو بالقوة ومعناه انه كمال برئ الماده عن القوة باعتبار ذلك الكمال وذلك
انما تتصور بان يكون هو لذاته وسيلة الى كمال آخر وما هو لذاته وسيلة لا يكون مقصودا بالذات
اقول وهذا اولى مما يقال لانها لا يمكن ان يقتضيها محرك قار الذات بحسب طبعه او ارادته
او غير ذلك اذ مقتضى الشئ يدوم بدوامه وانما تقتضيها لا لذاتها بل لشئ آخر وذلك لانه
لا يلزم من عدم كونها مقتضى المحرك القار الذات بحسب طبعه او ارادته او غير ذلك ان لا يكون
مقصودا بالذات الجواز ان يقتضيها المحرك بانضمام امر غير قار يكون جزأ من العلة المستلزمة لها

ذكر هذا الوجه فى شرح الاشارات
واعتمده وحصل الاول من مدار

ولا لكون مطلوبة لغيرها فان معنى كون الشئ مطلوبا لغيره ان يكون الغير علة غائية له
ولا يلزم ذلك من كونها غير مقتضى لذات المحرك بطبعه او ارادته او غير ذلك على انا بعد الاغماض
عن ذلك ننقل الكلام الى ذلك الشئ الاخر فان كان امرا قارا لم يجز ان يصدر عن المحرك بالتضمن
الحركة وان كان غير قار لم يجز ان يصدر عنه المحرك بطبعه او ارادته او غير ذلك كما قال
المستدل وآذا ثبت ان الحركة لا بد لها من غاية وغايتها اما اين او وضع او كيف او كم
اذ لا تقع الحركة الا في هذه المقولات وتمتنع على الافلاك من الحركات الا الوضعية فغايتها
الوضع وليس وضعا جزئيا والا لوقفت عنده فهو اذن وضع كلي فهي مدركة للكليات
ثم لا يكفي ذلك في صدور الحركة الجزئية فان الرأي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي فلا بد لها
من قوة منطبعة في جرمها بسببها تدرك الحركات الجزئية والاوضاع الجزئية المطلوب منها
ونسبة تلك القوة الى نفوسها نسبة القوى الخاصة الى نفوسنا هذا ما ذكره اتباع المشائين
اقول لا حاجة في هذا المطلب الى ان الحركة ليست مقصودة لذاتها بل يكفيهم ان يقولوا
ليس المطلوب الحركة الجزئية والا لانقطعت بعد تمامها فان قيل لم لا يجوز ان يكون المطلوب
الحركة الوحدانية الجزئية المستمرة من الازل الى الابد فلا يلزم الانقطاع قلت القوة الجسمانية
لا تدرك الغير المتناهي ثم نظر ذلك المنع جار في الوضع الذي هو المقصود بالذات عندهم
واما على طريقة الاشراق فنقول قد علمت ان الغرض من حركاتها الاشراقات الحاصلة لها من مبادئها
ليتشبه بتلك الاشراقات كما اشار اليه بقوله عاشقة لاضواء القدس اي للانوار التي
هي مبادئها فانها تريد التشبه بها مع ما لها من النسب الشريفة النورية وذلك انما هو باستفاضة

الانوار منها فلا بد لها من تصور تلك المبادي وصفاتها النورية الشريفة وهي
مجرده وغير المجرد لا يدرك المجرد فهي نفوس مجرده وكل مجرد يدرك الكليات كما تقرر على انه
قد تقرر عندهم ان ما يدرك شيئا فهو مدرك نفسه وقد بين في ساير كتب الشيخ
ان ما يدرك نفسه فهو جوهر مجرد فيدرك الكليات فان ما يدرك نفسه فهو نور لذاته
وليس ظهوره له امرا زائدا على ذاته ثم ان الشيخ في الاشراق ذهب الى ان النسب القاهرة
التي يمكن التشبه بها متناهية وان لم تكن النسب القاهرة مطلقا متناهية اذ ليس كل نسبة
يمكن التشبه بها فاذا حصل التشبه لها بما يمكن التشبه بها في الادوار والاكوار قامت القيامة
ثم استأنفت التشبه مرة اخرى وهكذا قال في ذلك ولولا مخافة الاطالة لاتينا
بما يفي بتحقيق المقام وعسى ان نأتي عليه في غير هذا الكتاب بتوفيق المفضل المنعام
لمبدعها لان عرضها من حركاتها نيل التشبه به والتقرب اليه كما تبين قال الشيخ الرئيس
في النجاة السماء حيوان مطيع لله عز وجل ولامست في علم الاثر ما تبين ان جميعها
ذو نفس مجرده ويشبه ان يكون المقصود من ذلك بعد ما صح بانها حية الاشارة
الى ان لكل جسم من الفلكيات نفسا على حدة على ما ذهب اليه كثير من الحكماء حتى انبتوا للكواكب
حركة مستديرة في مواضعها والشيخ الرئيس في الشفاء مال الى هذا القول ورجحه وصححه
في الاشارات وذلك لان حكم الكواكب حكم الافلاك في وجوب استحاج الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل قال في شرحه وهذا شئ غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن
محوه ضيا لا ترائي فيه بالانعكاس كما يرى من الطاقات وقوس قزح او احيانا موجودة واقعة

214 b

لحذائه بل كان شيا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حاله واحدة لم يكن له
حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيا موجودا فيه لوجوب
بساطته وامتناع تغيره عن الوضع الطبيعي هذا واقول كما ان القمر بسيط فكذا
التدوير فلو اقتضى البساطة عدم كونه شيا موجودا في القمر لاقتضى ان لا يكون شيا موجودا
في التدوير ايضا على انه قد اختار في التذكرة ان المحو كواكب صغار مظلمة مركوزة
في جرم القمر على خلاف ما ذهب اليه ههنا ثم ان الدليل المذكور اعني وجوب بساطته
لا يدل على المدعى اذ البساطة لا تنافي ان يكون جرم آخر بسيطا مركوزا في جرم القمر كما في
والكواكب بعينه ولم يقم دليل على امتناع اشتمال الكواكب على كوكب آخر مغرق في جسمه
وما ذكره من امتناع تغيره عن وضعه الطبيعي لا يلائم المدعى والظاهر ان يقول عن شكله
الطبيعي ولعله اراد بالوضع جزء المعنى اعني نسبة الاجزاء بعضها الى بعض فان التغير فيه
يستلزم التغير في الشكل وبعد تلك العنايه فهو منظور فيه كما عرفت اللهم الا ان يقال
الا يبعد بتلك الاجرام الكريمه ان لا يثبت فيها خلاف مقتضى طبايعها من غير ضرورة
ولا ضرورة في ذلك مع قيام الاحتمالات الصحيحه وح سعى النظر في صحة تلك الاحتمالات

خاتمة الهيكل في تفصيل الموجودات بخمس الاجمال والاشارة الى مراتبها اولى نسبة
ثابتة في الوجود نسبة الجوهر القائم الموجود اى المعلول الاول الى الاول القيوم الموجود لذاته
الموجد لغيره فمن اى هذه النسبه اتم جميع النسب لانطوائها على جميعها واشتمالها لكلها
مبدأ الكل ولانطوائها ايضا عليها وهو عاشق الاول فان كل معلول فهو عاشق لعلته

مشتاق

215 a

مشتاق الى التشبه به كما مر لا سيما الامكان الاشرف الذى ليس بينه وبين الاول الحق
حجاب اصلا والاول قاهر له غالب عليه بنور قيوميته قاهر ايجزه عن الاحاطة به والاكتناه
بنوره كما يقهر نور الشمس انوار الابصار قهر العجز ما عن التحدق فيها فاشتملت النسبة المذكورة
على محبة من طرف المعلول وقهر من طرف العلة وياتى فى عبارات الشيخ فى كتبه ان المحبة تشمل
طرفى العلة والمعلول الا ان محبة العلة مستتبعة للقهر ومحبة المعلول تستتبع الذل والحق
كما يشهد به الذوق الاشراقى والطرف الواحد الذى هو من العلة اشرف من الاخر
الذى هو من المعلول فيسرى حال تلك النسبة من الاشتمال على الطرفين الفعلى والانفعالى
المعبر عنهما بالقهر والذل فى جميع العوالم فان حكم الاصول يسرى فى الفروع كما هو مقرر عند اهل الكشف
والعيان حتى اردوجت الاقسام فى جميع طبقات الموجودات فانقسمت الجواهر الى اجسام
مقهورة متأثرة عما فوقها من المبادى وغير اجسام قاهرة لها كما قال وغير الجسم قاهر له
اى للجسم معشوقه وعلته كما بين قبل واحد الطرفين يعنى طرف الاجسام اخس وكذلك
انقسم الجوهر المفارق للمادة الى قسمين قسم عال قاهر هو العقول وقسم نازل فى الرتبة
منفعل مقهور وكذلك انقسم الاجسام الى الاثيرى والعنصرى واحدهما فعال قاهر
والاخر منفعل مقهور ثم اضرب عن ذلك الى اثبات ذلك الانقسام فى بعض اجزاء احد القسمين
ايضا اعنى الاثيرى فقال بل انقسم بعض الاجسام الاثيرية اعنى الكواكب الى قائد السعادات
المسمى بالسعود الفلكية كالمشترى والزهرة وقائد القهر المسمى بالنحوس عند العامة كزحل والمريخ
وغيرهما ثم اضرب عن ذلك مترقيا الى اثبات الانقسام فى بعض اجزاء ذلك الجزء اعنى بعض الكواكب

فقال بل النيران عطف على ما سبق من القسمين حملا على المعنى كانه قال بل حصل من تلك
القسم النيران والا فالظاهر من حيث اللفظ بل النيرين لكونه عطفا على المجرور ويحتمل
ان يكون عطفا على بعض الاجسام الاثيرية كما هو ظاهر اللفظ وهما وان كانا داخلين
في بعض الاجسام الاثيرية لكن انقسامها اعلى مرتبة من انقسام جملة الكواكب فان هذه
الانقسام جار في اثنين بخلاف انقسام مجموع الكواكب فانه من جملة كثيرة اللذان احدهما
هو الشمس مثال العقل لكونه فعالا مفيضا والآخر هو القمر مثال النفس لكونه منفعلا
مستفيضا واشار الى جريان ذلك الانقسام في الاجسام على سبيل الاجمال بوجه يعم
جميعها بقوله بل العلوي والسفلي والمتياسر فان تلك القسمة جارية في الاجسام
كلها علوية وسفلية ثم الى جريانها في الافلاك بخصوصها كما قال بل الشرق والغرب ثم الى جريانها
في بعض اجناس العنصريات الذي هو الظهر الجميع فقال بل الذكر والانثى من الحيوان ثم اجمل جميع ذلك
بقوله ازدوج طرف كامل مع ناقص اي في جميع الاقسام المذكورة تاسيا اي اقتداء
بالنسبة الى الاولى يفهم ذلك النير المذكور من سريان الازدواج في جميع الموجودات او بالتحقيق
بان يسمى النكاح الساري في جميع الذراري من تفهيم قوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم
تذكرون وستفطنون ان ذلك ظل النسبة الاولى التي هي ام جميع النسب ولعتبرون منه
وحدة الاصل الذي هو منشأ تلك الثنوة ولما كان النور اشرف الموجودات بشهادة الفطرة
السليمة حتى ان الحيوانات العجم تحبها وتعشق اليها وربما خاطرت لقربها بالنفس كالفراش
فاشرف الاجسام النورانية هو القدوس مبالغة في القدس اي النزاهة الاب سماه ابا

لكونه

216 a

لكونه مربيا للوالد الثلثة وهي منبع فيض الحيوة الملك لانه يعطي الملك كما تقرر
عند اهل التجارب والكشف من عارفي احكام النجوم واسرار التنجيم فحكما بابل ومن سبقهم
وطبقهم من اهل الفنين هو رخش اسم الشمس بلغة الفهلوية الشديد لانه يغلب ولا يغلب
فاهر القسي اي الظلمة بانواره رئيس السما كيف لا وهو اعظم الاجرام النورية فيها بل هو
بمنزلة القلب لها فاعل النهار بطلوعه كامل القوى صاحب العجائب كما يظهر على ارباب
اسرار النجوم والتسخيرات والطلسمات عظيم الهيبة الاطفية وكفى في ذلك بهوره لجميع الانوار
واضمحلال جميعها في اشعتها القاهرة واضمحلال جميع الانوار في سبحات جلال نور الانوار
الذي يعطي جميع الاجرام ضوءها ولا ماخذ منها هذا يدل بظاهره على ان انوار جميع الكواكب
مستفادة منه كما ذهب اليه بعض اساطين الحكما هو مثال الله الاعظم في افاضة النور
على جميع القوابل وقهر جميع الانوار وبالجملة منور الانوار هو شمس العالم العقلي والوجه الكبرى
ولذلك كانت قبلة العبادات في النواميس القديمة وبتبعيتها صارت النار قبلة فانهم
كانوا يسمونها بنت الشمس فكانها نائب عنها في ذلك لوجودها وظهورها في جميع الاوقات
والامكنة بخلاف الشمس وبعده اي بعد هو رخش في الشرف والفضيلة اصحاب السعادات
المعظمون اي الكواكب المتعينة من الثوابت والسيارات اسيما السيد الاسعد صاحب الخير
والبركات اي النير الاصغر وهو القمر دل عليه ان التسبيح في التسبحات المتعلقة بالكواكب
وصف القمر بمثل هذه الاوصاف جل ان يدعه الضمير للتقديس الموصوف او لكل واحد
من المذكورين والابداع ههنا بالمعنى اللغوي وهو الايجاد من غير احتذاء مثال لا الاصطلاحي

التسبيح عبارة عن تنزيه الكواكب

تنزيه ضوء الكواكب صحيح

216 b

وهو الايجاد من دون متوسط وتعالى عما يقوله الملحدون في صفاته والمعطلون لذاته
من صوره باحسن صوره فتبارك الله اى كثر خيره وتعالى ذاته احسن الخالقين جمع بطريق
اشارة الى معنى البركة وهو كثرة الخير والعلو
عموم المجاز اذ لا موثر في الحقيقة الا هو كما مر الهيكل الـ ادس في اثبات بقاء النفس
بعد بوار البدن والاشارة الى اللذة والالم العقليين اعلم ان النفس لا تبطل وفي بعض النسخ
بزياده قوله ببطلان البدن لانها ليست ذات محل لان كل احد يدرك نفسه ذاتا مستقلة
غير تابع وناعت لغيره اصلا فلا ضد لها اذ التضاد انما هو بين الاعراض التي هي على عاية
والخلاف مثل السواد والبياض او بين المتخالفة منها مطلقا وحيث لا حلول فلا تضاد
ولا مزاحمة كما في الصور المتنافية مثل الصورة المائية والهوائية لانتفاء الحلول ايضا فلا يطرأ
عليها الفساد من جهة القابل واشار الى عدم طريانه عليها من جهة الفاعل بقوله ومبدأها هو العقل
دائم اذ يلزم من فساده فساد علته وهكذا الى ان ينتهي الى الواجب تعالى عن ذلك فيدوم النفس
اى بمبدئه وفيه نظر لان لمانع ان يمنع دوام المبدأ بشرائط التاثير وان سلم دوام ذاته كيف
وذلك انما يتبين اذا لم يكن البدن وصفاته شرطا لبقائه كما هو شرط لحدوثه وهو غير بين
فلا بد له من بيان وما قيل من ان البدن باستعداده علة قابلية بالذات للصورة الحاصلة منه
وتلك الصورة مستلزمة للنفس لانها انما تفيض منها عليه فلذلك صارت علة قابلية لها
بالعرض لان اقتضاء حصول الكمال يستلزم اقتضاء ما توقف عليه ذلك الكمال فاذا انتفى البدن
المستعد لزم انتفاء تلك الصورة ولا يلزم من انتفائها انتفاء ذات النفس بل يكفي فيه
انتفاء فيضان الصورة عنها والحاصل ان حصول الصورة الكمالية للبدن يستلزم حصول النفس

لتوقفها

212 a

لتوقفها عليها وانتفاء تلك الصورة لا يستلزم انتفاء النفس المفيضة اياها اذ يكفي
في انتفائه انتفاء احد الاسباب والممكن بالامكان الخاص عدمه لا ينعدم اقول وفيه نظر لان انتفاء
الصورة وان لم يستلزم انتفاء النفس من حيث كونها فائضة عنها فربما استلزمه
من وجه آخر بان يكون لازمة لوجود النفس كما ان انتفاء الصورة الفلكية يستلزم انتفاء
علتها المفارقة لا من حيث مجرد كونها فائضة عنها بل من حيث انها لازمة لوجودها
وايضا انما يتم ذلك ان لو ثبت ان اعتدال مزاج البدن ليس شرطا لبقاء النفس والا لكان
انتفاء الصورة مستلزما لانتفاء النفس لكونه مستلزما لانتفاء الاعتدال الذي هو مستلزم
لانتفاء النفس على هذا الفرض وكانه مغالطة نشأت من اخذ التجويز العقلي مكان التساوي
في الواقع والاول اعم من الثاني اذ التجويز العقلي يرجع الى الاحتمال العقلي وهو لا يستلزم
الامكان الذاتي ولا يتأتى تعين احد الطرفين في الواقع بسبب لم يظهر للعقل فاعرفه فانه
مع وضوحه لا يخلو عن دقة ما ولذلك تلقى اكثر من تلا هذا القائل المحقق ذلك القول
بالقبول والحق احق بالاتباع هذا وعلى ما ذكرنا في تقرير البرهان لا يتوجه منع انتفاء المحل
عن النفس واما ما يقال في دفع هذا المنع من ان محله لا بد ان يكون مجردا لكونه جزء المجرد
فيكون عاقلا ومعقولا وهو المعنى من النفس فيكون ما فرض جزء النفس هو النفس ويجري
البرهان فيه فاقول فيه بحث اما اولا فانه لا يكفي في كونه نفسا كونه عاقلا ومعقولا
لان التعلق التدبيري بالبدن مأخوذ فيه وربما لم يكن المحل المذكور كذلك ولا يلزم من كون المجموع
المركب من الحال والمحل مدبرا كون المحل وحده كذلك واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون ذلك المحل

212 b

بمنزلة الهيولى لجميع النفوس بانضمام مجردات اقوى او هيآت اليها حاله فيها نفوس متعددة

ويزول تلك النفوس بزوال تلك المجردات او الهيآت الحاله التى هى بمنزلة الصورة لها

وبقى المحل على نحو زوال الاجسام بزوال الصور مع بقاء الهيولى وذلك المحل لو كان نفساً

فاما كون النفس الكلى اذ لا اختصاص له فى حد ذاته ببدن معين بل هو بواسطة جميع الصور

متعلق بجميع الابدان لا يقال لو كان لها محل او كانت مركبة فى الحال والمحل لكن مجردة

وقد ثبت انها مجردة لانا نقول الذى ثبت هو انه ليس النفس جسماً ولا جسمانياً واما انها

ليست مركبة من جزئين مجردين يحل احدهما فى الآخر ويحصل منهما جوهر مجرد فلم يثبت اصلا

والحق ان هذا المطلب حدسى فان ذا الوجدان الصحيح يدرك من نفسه انه لا ينعدم بانعدام

كل جزء جزء فرض من اجزائه وهكذا الى ان ينعدم جميع بدنه ويظهر ذلك بان يفرض انتقاض جزء

منه او لا كاملة مثلا وهكذا الى ان يستوفى الاصبع وهكذا الى تمام اليد وهكذا الى

فان النفس المشرقة يتيقن بقائه فى جميع هذه الاحوال الى ان يستوفى تمام الاعضاء

وربما ينبه على ذلك المتحدس من احوال النفس وملاحظة ترقى قواها المخاصة بها بانحطاط

البدنية فانه يحدس منه ان انتفاء تلك القوى باسرها يوجب كمال قوة النفس وتمام اشراقها

لازوالها وتاسخ لى فى هذا المطلب على ذوق الاشراق ان حقيقة النور المجرد لا تعدم اصلا

ولا تقبل العدم لذاته لانه عين الظهور بذاته وانما تقبل العدم تعين مراتبه المختلفة فى النقصان

فان المرتبة الكاملة منه فى جميع الوجوه هو الواجب كما تقرر وتكرر ثم ان النفس الكل مرتبة

من مراتب نقصان النور مستندة الى ما فوقها من الانوار العالية وهى قديمة بدوام عللها القديمة

فاذا احدث

بدن خاص

218 a

بدن خاص واستعد بمزاجه الخاص للتنور بمرتبة من مراتب النفس الكل تعلق به مرتبة

من مراتب نزلة على سبيل الاشتعال وتلك الخصوصيات التى هى مراتب نزل ذلك النور

اعنى النفس الكلى بالنسبة الى النفس الكل بمنزلة الحصص المفروضة للجسم البسيط بواسطة

عروض الهيآت المختلفة له من وجه ومن وجه آخر بمنزلة الصورة الحالة فى الهيولى الا ان

العوارض والصور زائدة على الهيولى وتلك الخصوصيات ليست زائدة على حقيقتها

فان كمال النور ونقصه فى نفس الحصة النورية كما مر ثم اذا فسد البدن المخصوص لم ينعدم

تلك الخصوصية النقصانية التى تخصص بها وتحصص النفس الكل لبقاء الهيئة المكتسبة من ذلك التعلق

ولولا تلك الهيآت لم يبق انانيتها فان امكن ان نسلخ عنها جميع تلك الهيآت عادت

الى صرافتها الاصلية وسذاجتها الذاتية واعتبر ذلك بالنور المحسوس كضوء الشمس مثلا

انما تتعين مرتبة من الكمال والنقص من قبل القوابل المختلفة فى قوة القبول هذا مجمل ان احدث

الفطانة بيدك فسيهديك الى التفصيل والله يقول الحق ويهدى السبيل ثم ان المصر اشار

الى برهان آخر بقوله وليس بينها وبين البدن الا علاقة عرضية شوقية لما مر من انها ليست جسما

ولا جسمانية لا تبطل ببطلانها اى تلك العلاقة العرضية الجوهر المتعلق اعنى ذاته بل انما تبطل

من حيث هو متعلق به وكمال له اى ببطل تعلقه به وكماليته له وذلك لا يستلزم بطلان ذاته

وانت خبير بما فيه ويمكن جعله تتمة للدليل السابق بان يكون اشارة الى عدم كون البدن

شرطا لبقائه ولا يخفى ما فيه ايضا ثم اخذ فى بيان اللذة العقلية فقال واعلم ان لذة كل قوة

انما تكون بحسب كمالها وادراكها اى ادراك تلك القوة ذلك الكمال وكذا المها انما يجب انتفاء

218 b

ذلك الكمال وادراك ذلك الاشتهاء ولذة كل شئ اى كل قوة والمه بحسب ما يخصه اى ذلك
الشئ الذى هو القوة فللشم ما تتعلق بالمشمومات من طيب الروائح وللذوق ما يتعلق بالمذوقات
من طيب المطاعم وللمس ما تتعلق بالملموسات من نعومة الملامس وكذا حكم البصر والقوى الباطنة
فلكل من القوى ما يليق به من اللذة وكمال الجوهر العاقل اى الكمال الذى يخصه الاشتغال بالمعارف
من معرفة الحق تعالى من الصفات والعوالم والنظام اى الترتيب الواقع فيها وبالجملة فكماله بمعرفة
امر المبدأ والمعاد من احواطهما والتنزه من القوى البدنية وما يستتبعها من العلائق ونقصه فى خلاف هذا
المذكور من المعرفة والتنزه وتتعلق لذته والمه بهما لا غير فانهما الكمال الخاص به لا غير واللذة
والمكروه قد تحصلان دون حصول لذة من اللذة والم من المكروه لفقدان الادراك الذى
هو معتبر فيهما فان اللذة ادراك الكمال والالم ادراك منافى الكمال وهذا اشارة الى جواب
شبهة تقع لمنكرى اللذات العقلية تقريرها انها لو كانت لكنا نلتذ بحصول الكمالات
العقلية هيهنا اتم واقوى مما نلتذ من الكمالات الحسية ولكنا نتألم لفقدها كما نتألم لفقد
الكمالات الحسية من المآكل والملابس وغيرها وتقرير الجواب ان عدم الالتذاذ والتألم
لفقد الادراك لمن به سكتة مرض متبع سدة كاملة فى بطون الدماغ باسرها تتعطل
معه الحس والحركة الارادية او سكر هو كيفية نفسانية موجبة لانبساط الروح متبع استيلاء
الابخرة الحارة الرطبة المتصاعدة الى الدماغ على رطوبه بسبب استعمال ما يوجبه وربما
تتعطل معه شدة الحس والحركة الارادية ايضا شديد لا تتألم بالضرب الشديد ولا تلتذ
بحضور المعشوق لعدم الادراك فالنفس ما دامت مستعملة بهذا البدن لا تتألم بالرذائل

السف

219 a

النفسانية ولا تلتذ بالفضائل العقلية لسكر الطبيعة اى لسكرها الناشئ من طبيعة
البدن وهى الشجرة المنهى عنها آدم عليه السلام عند بعض ارباب التاويل فاذا فارقت
النفس البدن تعذب نفوس الاشقياء بالجهل والهيئة الرديه الظلمانيه والشوق
الى عالم الحس كما قال الله تعالى فى كتابه الكريم وحيل بينهم وبين ما يشتهون سلبت منهم
التى كانوا بها مخصوصون لذاتهم الحسيه لا عين باصرة ولا اذن سامعة تنقطع عنها
ضوء عالم الحس ولا تصل اليها نور القدس اى نور عالم العقل حال كونها حيران فى الظلمات
اذ الظلمة لا معنى لها الا عدم النور ولا شرط فيها الموضوع القابل عند الاشراقيين كما اصطلح
عليه المشاؤن فان العرف العام لا يساعده مع ان القابلية موجودة فى مجتثاتها فتقطع
عنها النوران نور الحس ونور العقل فتسلط عليها الغم والكبة والهموم والخوف لانها من لوازم
الظلمة وهذا من تغير مزاج روحه وحصل فيه اى فى روحه ظلمة وكدورة بسبب استيلاء الخلط
السوداوى عليه كما صاح بايحوشا قيل الصحيح انها بالنون قبل الخاء المعجمة وترجمته باليونانية
الخلط الاسود وهو سبب هذا المرض سمى باسم سببه وهو مرض سوداوى تتغير فيه الظنون
والفكر عن المجرى الطبيعى الى الفاسد والخوف تسلط عليها الغم والهموم فكيف حال من وقع
فى الظلمات مع اليأس عن التخلص اى فى المآل وما اقرب منه فان بعض النفوس عند الجميع
بل جميعها عند البعض يخلص الى عالم النور بعد تعذبها حسب ما فيه من الملكات الرذيلة
كما ورد فى الحديث ينبت الخردل فى قعر جهنم ومصاحبه المؤذيات التى اى تلك الرذائل
التى تمثل فى صورة مثالية موحشة ومقارنة الحسرات على فوات الكمالات وايمانيا ذى بها

218 b

نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لهشة سبع نحوا من الكسب فان الحكم بان كمال النفوس
في المعارف الحقه والاخلاق الفاضله ليس بأولى فاذن البلاهة ادنى الى الخلاص فطانة
بتر آ كما ذكره الشيخ الرئيس في الاشارات واما الصالحات الفاضلات اى النفوس الكاملة بحسب قوتيها
النظرية والعمليه والظاهر ان الفاضلات اشارة الى الكمال العلمى والصالحات الى العملى
فسال في جوار الله تعالى اى قربه ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من مشاهدة
انوار الحق اى مشاهدة الواجب تعالى والملأ الاعلى وعجائب عالم النور والانغماس في بحر النور
اى الاتصال الكامل بالانوار المجرده التي لا تناهى نوريتها او الاستغراق التام في الانوار الفائضة
عليها من تلك المبادى العاليه فيحصل لها الملكيه اى المرتبه الملكيه وهى كمال التجرد عن لوث
وخبثها فيحيى الحيوة العقليه الصرفه والملكيه اى المرتبه الملكيه وفى بعض النسخ الملائكه لا تناهى
لذاتها لدوام مشاهدتها للانوار العاليه التي هى معشوقها ودوام شروق الانوار اللذيذة
منها عليها ولا تنقضى سعادتها لامنها من طريان النقص فترجع الضمير راجع الى الصالحات الفاضلات
الى ربها اى رب نوعها الذى هو مبدأ ها القائم بالسطوة اى الغلبة القاهرة على رؤس
ثعابين الظلمة جمع ثعبان اى الهياكل الانسانيه التي هى مسند القوى الظلمانيه فان رب النوع هو المربى
لتلك الهياكل الى ان يصل الى كمالها وهو المفيض للنفوس عليها ثم هو المخلص لتلك النفوس
عن مضايقها عند بلوغها الى حد قدر لها من الكمال كما اشار اليه بقوله شديد المرة القاصمة
اى الكاسرة لتلك الاصنام الظلمانيه صاحب الطلسم الفاضل اى الصورة الانسانيه
التي اى احسن الصور واشرفها قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم جار الله الكريم

الذى

220 a

الذى هو اقرب ارباب الاصنام العنصريه بل مطلقا عند ارباب الذوق من اهل العيان
المتوج بتاج القربه في ملكوت اله العالمين روح القدس عطف بيان لما سبقه كما ينجذب
ابرة حديد متعلق بقوله رجع الى ابيها الى مقناطيس لاشتاهى فتصل به اتصالا لا يمكنه الانفكاك
منه اصلا وكما لا نسبه للقوى الحاسة الى النفس في الادراك فان ادراك النفس بحسب قوتيها العقليه
اكمل واشمل واكثر واثبت من ادراك تلك القوى اى ادراك النفس بواسطتها فان الاول يتبدل
بخلاف الثانى ويتعلق بالظواهر دون البواطن بخلاف الثانى فانه يشملها وبالامور المتناهيه
دون غيرها بخلاف الثانى وبقى بقاء النفس بخلاف الثانى فانه يزول بفساد الآلات
وبالانوار الالهيه والقدسيين الى المحسوسات في الشرف فادراك العقل اشرف من ادراك الحواس
ومدركاته اشرف من مدركاته بل لا نسبه بين الادراك والادراك كالا نسبه بين المدركات
والمدركات فلا نسبه للذة العقليه الى اللذة الحسية لما عرفت من ان اللذة بحسب ادراك الكمال
فكلما كان الادراك اقوى والكمال اكمل كان اللذة اقوى ثم اشار الى اثبات اللذة العقليه
للواجب تعالى فقال والاول تعالى عاشق لذاته فان العشق على ما عرفه في شرح الاشارات
هو الابتهاج بحضور ذات ما اى المعشوقه والشوق هو الحركه الى تتميم هذا الابتهاج ولا تتصور
ذلك الا اذا كان المعشوق حاصلا من وجه غائبا من وجه كان يكون حاضرا في الخيال غائبا عن الحس
في الحس فللاول العشق التام من غير شوق اذ لا فقد فيه وكذا الغير من العقول والنفوس
الفلكيه فلها العشق والشوق معا وهذا الشوق وان كان فيه شوب الم لفوات المعشوق
من وجه الا انه لما كان له دمنه فهو لذيذ وربما يشبه بالالم الحاصل من الرغدغه والحكة تشبيها بعيدا

220 b

وكذا النفوس الكاملة الانسانية حال تعلقها بالابدان واما بعد قطع التعلق فقد يصفو
طعم العشق ويتبرؤن من الشوق ويخرطون فى سلك العقول فيشربون من الخمر الكافورى
بعد ما كانوا يسقون من كأس كان مزاجها زنجبيلا فان قلت قد عرفت العشق فيما مضى بالميل
الى الاتحاد كما اشتهر وغيره من الاساطين وههنا قد عرفت بالابتهاج المذكور وقد اشتهر
بينهم انه المحبة المفرطة فما وجه التوفيق بين هذه التعاريف ثم كيف يتحقق العشق بالمعنى
الاول مع الواجب بالنسبة الى ذاته فان الميل الى الاتحاد فرع الاثنينية ولو بوجه ما قلت
تلك التعاريف كلها لحقيقة واحدة فان حقيقة العشق لها لوازم متعددة فاختلف
التعاريف لاختلاف الاتحاد
ما خذها اعنى اللوازم وتشبه ان تكون حقيقة المحبة المفرطة والميل الى
الابتهاج المذكور لازمان فيكون الاول احدهما والاخير ان رسماه واما المناقشة بان الميل
الى الاتحاد يستلزم الاثنينية فمثل المناقشة فى سايرصفات المتعلقة بذاته كالعلم مثلا
فان التعبير بالميل والاتحاد وغيرهما مما يوهم التغاير لعوز العبارة والميل المذكور فيه غير الذات
كما فى سايرصفاته فان قلت كيف يشمل هذا التعريف عشق الاشياء لكمالاتها فانها ليست
ذوات حتى يتحقق الميل الى الاتحاد معها وكيف يشمله التعريف بالابتهاج بحضور ذاتها قلت
تلك الاشياء عاشقة لذاتها المتصفة بتلك الكمالات مائلة الى الاتحاد معها فتلك الحيثية مبتهجة
بحضور ذواتها المتصفة بها وتشتاق الى ذاتها المتصفة بها عند فقدها الفقد الاتصاف
فافهم فحب اى لاغير اذ لاغير فى جنب سبحات جلاله لاستهلاكه فيه معشوق لذاته ولغيره
فيلتذ هو وغيره بمشاهدة ذاته الكاملة من جميع الوجوه ولما كان ادراكه لذاته اتم من ادراك غيره له

فلذته

221 a

فلذته بمشاهدته اقوى من جميع اللذات ثم بعده لذة مقربيه كما قال ولا يصل الى لذة
مقربيته لذة مشاهدتهم ذات الاول الذى هو اجل المدركات واكملها واحسنها واجلها
وعلمت ان الفقد الذى يستلزم الشوق فى بعض المقربين ايضا لذيذ من وجه وسنكشف
للنفوس الفاضلة اذا برزت من ظلم الهياكل الى سنى الجبروت لفظ السنى مكتوبا بالالف
فيما رايناه من نسخ الكتاب والظاهر ان يكون مشددا اليا على وزن فعيل من السنا بالمد وهو
الرفعة ويكون من باب اضافة الصفة الى الموصوف اى الجبروت العالى ولو كان مكتوبا بالالف
المقصورة كان بمعنى الضوء والمراد بالجبروت عالم العقول ويسمى ايضا بالملكوت الاعلى
والاعظم ذكره الشيخ فى كتاب برتونامه فصل انما سميت بالجبروت لانها مجبوره على كمالاتها
الفطريه وحفظها اولانه جبر نقصانها الامكانى بحصول ما امكن لها بالفعل واشرفت على مرتبات
الملكوت المراد به عالم النفوس ويسمى ايضا الملكوت الادنى والاصغر ذكره فى برتونامه واضافه
الشرفات اليها تخصيصها بالنفوس الفلكيه هذا هو التفسير المطابق لما ذكره فى برتونامه وغيره
من كتبه ويمكن ان يراد بسنى الجبروت انوار الجلال الالهى وشرفات الملكوت العقول والنفوس
الفلكيه بنورانيته متعلق بقوله سنكشف بالاينا سب انكشاف الاجسام للابصار بنور
الشمس لا فى الانكشاف ولا فى المنكشف على نحو مامر ومن انكر اللذات الروحانية كالعلوم او من يخدر
هذه وهم فهو كالعنين اذا انكر لذة الجماع والمتأطون يحظون فى هذه النشاة بحظ وافر من هذه
اللذة ويشغلون بها عن اللذات الحسيه كما قال سيدنا سيد الكل صلى الله عليه وسلم ابيت
عند ربى يطعمنى ويسقينى قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه

221 b

وحكى الشيخ في كتبه عن الحكماء وعن نفسه ايضا الاحتفاظ بحظوة تامة منه وانشد في هذا المقام

قول الشاعر وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر قال في يرتونا آ

وان كان ما شاهدونه بعد التعلق لا سبيل له الى ما شاهدونه الحاهده لكنه قد يكون اعلى

مما شاهده غيرهم في الآخرة او مساويا له اقول يوافقه ما نقل عن سهل بن عبد الله التستري

رحمه الله ان بعض العارفين يشاهدون الله في الدنيا تم من مشاهدة غيرهم له في الآخرة

وقد رجح البهائم على الملائكة والقدسيين لاثبات اللذة للبهائم وسلبها عنهم ويمكن

ان يكون المراد بالملائكة العقول وبالقدسيين النفوس الفلكية ويمكن ايضا ان يحمل الملائكة

على مايعم النفوس الفلكية والقدسيين المتأهين المتسلخين المنقطعين عن اللذات الجسمانية

الهيكل السابع في النبوات والمعجزات والكرامات والمعاد ومهد لذلك اصلا هو ان النفوس الناطقة

من جوهر الملكوت لما عرفت من انها مجردة وانما تشغلها عن عالمها ومطالعة افراد ذلك العالم ومشاهدة

ما فيها من العلوم واستفاضة الانوار منها هذه القوى البدنية ومشاغلها فجذبها الى العالم السفلي

فاذا قويت النفس بالفضائل الروحانية بضم الراء الى النفسانية وبجوز فتحها ايضا فيكون

منسوبا الى الروح وهو الطيب والنزاهة وضعف سلطان قوى البدنية وغلبتها بتقليل

الطعام اي لطيفه وتعديله لئلا تشتغل النفس بهضمه عن التفات الى عالم النور وبكثرة السهر الذي ضد

بتقليل النوم فان كثرة النوم يبلد النفس عما يرخي القوى تخلص احيانا الى عالم القدس وتتصل بها

المقدس اي رب نوعها وتتلقى منه المعارف كما قال ارسطاطاليس بما معناه خاطبني جوهر

من الانوار العالية بكثير من الحقايق والمعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام وتتصل ايضا

222 a

بحسب اختلاف المناسبة ودرجات الكمال بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها ولوازم حركاتها

من الحوادث السفلية وتتلقى منها المغيبات الكونية من الامور الماضية والآتية في نوعها وبقطعتها

فتصير النفس كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نقش وذلك هو الكشف وقد يكون عقليا صرفا بفيض

صور تلك المعاني على النفس وبطوى سريعا وقد يتفق ان يشاهد النفس امرا عقليا ويحاكيه

المتخيلة بصوره مناسبة ما وتنعكس تلك الصورة الى عالم الحس كما كان اتى في سائر

الاوقات تنعكس منها اي من عالم الحس وانت الضمير باعتبار الحواس صور مختلفة الى معدن المحل

والمراد بالحس ههنا الحس المشترك كما صرح به في برتونا فتشاهد صورا عجيبة في الحسن

واللطافة او العظم تناجيه وتكلمه كما اخبر به سيدنا صلى الله عليه وسلم حيث قال احيانا يتمثل

لي الملك رجلا فيكلمني وعنه صلى الله عليه وسلم انه راى جبرائيل كثيرا في صورة دحية الكلبي

وقد كان معروفا بالجمال واخبر صلى الله عليه وسلم انه رآه مرة في صورته ورآه كانه طبق الخافقين

او يسمع كلمات منظومة من غير ان يشاهد احدا كما قال سيدنا صلى الله عليه وسلم احيانا ياتيني

مثل صلصلة الجرس وربما نظهر عليه مكتوب فيه كلام مرتب كما في الواح موسى عليه السلام ذكره

في غير هذه الرسالة او تتجلى الامر الغيبي في مرآة نفسه من دون ان تتلبس بصورة كلامية

او غيرها من الصور المثالية وترآى الشيخ على تقدير المحاكاة ومشاهدة الصور كانه يصعد

وينزل والمعارق ذو الشيخ يمتنع عليه الصعود والنزول لتجرده عن لوازم الاجسام من الاين

والحركة فيه وغيرهما بل الشيخ ظل له جسماني كما في احواله الروحانية بضرب من المحاكاة يخفى

حقيقة تلك المحاكاة الا على الراسخين في الحكمة المتعالية واعتبر بحقيقة ادراك المسموعات والمبصرات

فتنبه ايها الفهيم بفطنتك واصاب بفطنتك ما اوضحنا لك

اذا احطت خبرا بما ذكرنا في الصورة التي اشتد انطباق ومحاكاة لما وعليه من الاحاطة ان تتمثل بجميع الجسمانيات

كيف يحاكيها صوره الاذن والبصر بل السبعه الاطهر كيف يحاكيها التوى الانسانيه
ومن ثم قال سيدنا صلى الله عليه وسلم خلق الله آدم على صورته واعلم انه لما عرفت ان الشبح ظل
للنور المجرد وجمع ما فيها من الصفات ظلال للصفات الروحانيه فى ذلك النور وعلمت ايضا ما سبق
ان الاجسام وصفاتها ظلال لاربابها النوريه وصفاتها وتلك الانوار وصفاتها ايضا
ظلال لنور الانوار وما له من صفات الكمال التى عين ذاته فتلك الصفات المستهلكة فى احديه الذات
متكثرة فى تلك المظاهر فالعالم كله ظل نور الانوار ولنا فى تحقيق نسبه الصور الى الحقايق كلام
فى رساله الزور أنى شرحها فلسطا لعهما من وجدهما فان فيها فوائد منبهه على كثير من غوامض الاسرار
والمتامات ايضا منها محاكاة حاليه لما شاهدت النفس ثم التغاني حال فراغها عن الاشتغال
بصور المحسوسات الظاهرة اعنى المنامات الصادقه يعنى ان المحاكاة فيها غير لا الاضغاث فى الصحاح
اضغاث الاحلام الرويا التى لا يصح تاويلها لاختلاطها التى تحصل من دعابه اى المزاج على ما فى الصحاح
شيطان الخيال شبه تشويش المتخيله وتخليطها الصور بعضها ببعض بالدعابه التى ليست مشتمله
على فائدة فكريه وسماها شيطانا لوسوستها النفس ومنعها اياها عن مطالعه الحقايق وقد يطرب
النفوس المتالهه طربا قدسيا مداده من الجنبه العاليه لا من الامور السافله الدنيه فتشرق
عليها نور الحق الاول تعالى اما بواسطه او بدونها قال فى بيرتونا وليس ذلك النور من قبيل العلم
والصور العقليه بل هو شعاع قدسى تجلى للنفس المتالهه فتشاهدها تم من مشاهده البصر
وربما نظهر فى الحس المشترك نور انور من الشمس على ما مر وذلك النور الفائض اكسير العلم والقدرة
فتحصل له من العلوم بسبب هذا النور ما يحيل له العباره وتحصل له القدرة على الحج عن وسع اهل النوع

تحص

فتخضع له العنصريات وتذعن لامره ونهيه خضوعها للمبادى العاليه ولمايات الكبرى الحاكيه
يشبه بالنار مجاورتها ويفعل فعلها من الاحراق مثلا فلا تعجب من نفس استنارت واستنارت
واستضاءت بنور انه فاطاعها الاكوان طاعتها للقدسيين من الملا الاعلى وفى المستشرفين
المستفيضين لانوارته رجال متالهون وجوههم وجوه قلوبهم نحو اسيهم المقدس عن الجهات
يلتمسون النور فتجلى لهم جلايا القدس اى الانوار العاليه كما اندرت احبرت الزوره اى الوارد
النورى القاردات الخ اى اللمعان والمقصود منه مشاهده فاتح وقعت له فى بعض اوقاته
فافاض على نفسه فيها نور مستتبع لاشراف تام نظر عليه فى تلك الحال هذا الكلام على التوجيه
الذى حقق لك من قبل واسند القا الكلام اليه لظهوره فى ذلك الحال بل لمثله من ذلك النور
المشاهد ان هدايه انه ادركت فرما اصطفرا اى توافعوا فى التجريد وشرائط الطلب
باسطى ايديهم مكملى استعداداتهم التى لا توقف فيض الحق الا عليها فان الدعا بلسان
الاستعداد مقبول مستجاب البته ينتظرون الرزق السماوى النورى فلما انفتحت ابصارهم
بصائرهم قد وجدوا انه مرتديا بالكبريا النورى القاهر كل الانوار عن اكتناه اسمه اى يعرف
ذاته به فانه الاسم فى عرف اهل التحقيق لا اللفظ الدال عليه فوق نطاق الحيز والجهات اى فوق دائرة
العقول سماها دائره لاحاطتها على ما دونها وتحت شعاعه قوم اليه ينظرون يعنى العقول
والنفوس الفلكيه والمقصود ان اهل التجريد التام يشاهدون نور الانوار وسايرالانوار
القاهرة وهذه المرتبه اعلى من المرتبه الاولى اعنى الاشراق المستتبع لخضوع العنصريات
فان هولا استغرقوا فى المشاهدة ويجب على المستبصر ان يعتقد صحة النبوات فان النبوة

223 b

عبارة عن كمال وهى للنفس الانسانيه بالاطلاع على الحقايق والتحلى بالملكات الفاضله
والتأيد من عالم النور بحيث تخصص بافعال يعجز عنه بنو النوع ويكون مأمورا من الملأ الاعلى
بتكميل النوع وجميع هذه الامور ممكنه كما دل عليه المباحث السابقه ثم القيد الاخير مخصوص
بالانبيا لا يوجد فى غيرهم واما ساير القيود كخوارق العادات والاطلاع على الحقايق فيعمهم وغيرهم
كالاوليا والحكما المتألهين بل قد يكون بعض الاوليا اكمل اطلاعا على بعض الحقايق من بعض الانبيا
فان كثيرا من محققى هذه الامه كابى بكر وعمر وعثمان وعلى وحذيفه والحسن البصرى وذى النون والتسترى
والبسطامى وجنيد وابراهيم الادهم وامثالهم ربما تر جحون فى الحقايق على بعض انبيا بنى اسرائيل واحتاج موسى
عليه السلام الى الخضر يشهد فى ظاهر الحال على مثل ذلك وايضا استفادة داود عليه السلام
من لقمان مشهورة فى الكتب مسطورة وهذا النمط من الكلام وان لم يكن برهانيا الا ان البرهان
لم يمنعه الى ههنا ترجمة كلام المصنف فى رسالة پرتونامه وان امثالهم اى الامثال الواردة عليهم
وعلى لسانهم تشير الى الحقايق كما ورد فى المصحف وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها
الا العالمون وكما اندرج بعض النبوات اى اخبر بهذا الكلام انى اريد ان افتح فى بالامثال والسر
اى تنزيل الحقايق فى صور الامثال موكول الى الانبيا فانهم مبعوثون لتكميل النفوس على اختلاف
استعداداتهم وحفظ المصالح الصورية والمعنوية عليهم فلابد لهم ان يبرزوا الحقايق
فى صور الامثال ليستفيد الكل منها على حسب اختلاف مشاربهم واذواقهم واليه اشار
سيدنا سيد الكل فى الكل حيث قال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبيا امرنا ان نكلم الناس
على قدر عقولهم والتاويل وهو ارجاع صور الاوضاع الشرعيه الى ما لها اعنى الحقايق التى اى

وكشف

224 a

وكشف تلك الحقايق والمعانى التى هى تحت تلك الصور والبيان اى بيان تلك الحقايق
معراة عن الحجب الصوريه موكول الى المظهر الاعظم الانورى الاروحى الفارقليطى منوب
الى فارقليطا بالفا ثم الالف ثم الراء المكسورة ثم القاف الساكنه ثم اللام المكسورة
ثم الياء ثم الطا ثم الالف المقصورة لفظ عبرانى ومعناه الفارق بين الحق والباطل
والمراد به مظهر الولايه التى هى باطن النبوه كما ان المسيح عيسى عليه السلام وسياتى
بيان وجه التسميه حيث قال انى ذاهب الى ابى وابيكم اى ربى وربكم قد سبق منا
ان الاوائل كانوا يسمون المبادى بالآبا لا بالمعنى الذى يفهم النصارى كما يدل عليه
قوله وابيكم ليبعث لكم الفارقليطا الذى ينبئكم بتاويل ومراده من ذلك سيدنا
المحامد صلى الله عليه وسلم فان نشاته انهى مراتب كمال النبوة فى كشف الحقايق والآيات
غالبه فى نشاته على النبوة ولهذا يرى صور اوضاع شريعته المقدسه فى غايه الدقه
واشعار كلامه الجامع واوضاعه الفايقه بالحقايق فى غايه الظهور كما اشار اليه بقوله صلى الله عليه وسلم
اتيكم بالسهله السمحه البيضا فالسهوله والسماحه اشارة الى الدقه واللطف والبياض
الى ظهور الحقايق من تحت تلك الحجب الرقايق وحيث كان نشاته انهى ما يمكن للنبوه من مراتب
الدقه واللطف وغلبه الولايه ختم النبوة بنشاته المقدسه وما بقى بعده الا الولايه الصرفه
وقال اى المسيح الفارقليطا الذى يرسله الى باسمى ويعلمكم كل شى اى تاويل كل صورة من الاوضاع
التى اتيكم بها قولا وفعلا وقوله باسمى اى نسبتى بالمسيح لانه يمسح بالنور اى يعنى بالنور الشارق
الذى هو اكثير العلم والقدرة كما سبق وقد اشير اليه فى المصحف حيث قيل ثم ان علينا بيانه

فارقليطا

224 b

وثم للتراخي يعني انه تعلم في قوله ثم ان علينا بيانه ان تمام الكشف عن حقايق ما انبأ به صور
نشأة
الاوضاع المرتسمة على الحالم وتجردها عن ملابس الصور بالكلية متراخ عن زمان فانه انما تظهر في
من هو فاز قليطا ومظهر ولايته الخاصة به وان كشف لسان النبوة الختمية عنها باتم ما يمكن
في نشأة النبوة بحيث انقضى جلابيبها ولم يبق عليها من الصور والحجب الا رقائق لطيفة
يتجلى ذوو البصاير منها جمال تلك الحقايق ولذلك كان فاز قليطا جمع الانبيا والكاشف
عن حقايق انبائهم لكن بقي بعض تلك الحجب الرقيقة بحكم مقتضى النبوة موقوفا موكولا كشفه
الى مظاهر ولايته الخاصة مراعاة لما هو المناسب لاستعداد الزمان ولا شك ان انوار الملكوت
نازلة لا عائقة الملهوفين لا مانع فيها وان شعاع القدس ينبسط على النفوس المستعدة المجردة وان كان في
سفح لمن يقرع بابه يعني ان باب الالهة مفتح فان واهب العلم الذي هو بالافق المبين ما هو على الغيب
بضنين وفيه تلويح من المص الى مرتبته في الالهة كما لا يخفى على ذي فطانة كما اخبرت الخطفة
ذات البرق الخطفة في اللغة فعلة من الخطف بمعنى الاستلاب والمراد به ههنا غيبة لطيفة
عن عالم المحسوسات ومشاهدة الانوار مشاهدة غير ثابتة لستتبع فيضان نور بارق
على النفس ليلة هبت الهوجا اي في اللغة الريح العاصفة التي تقلع البيوت والمراد ههنا
التجرد المؤدي الى رفض القوى البدنية ولا تيسر ذلك الا بهبوب رياح الجذبات من المهب الاعلى
كما قال تعالى هو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته والنير ذو نيفينة اي ساعة من ضيائها
اي صاحب الخطفة نازلا وهو يدنو من النير فيثبه صاعدا هذه صورة تلك المشاهدة
على ما تمثلت له ان تفتح له سبل القدس ليصعد الى رحال سعت البراذع الاكرس هذه مفعول

لعل

225 a

لتوله اخبرت اي اخبرت تلك المشاهدة بهذا الكلام والنسخ التي رأيناها كانت
سقيمة مضطربة ففي بعضها قيد لفظ رحال بالجيم وفي بعضها لفظ مبعث على وزن مفعل
من البعث بالثاء المثلثة وفي بعضها الاكرسين بالثاء المثلثة وفي بعضها بالباء الموحدة وفي بعضها
لفظ رحال بالحاء المهملة جمع رحل وهو المنزل ولفظ منعت على صيغة الماضي من المنع والاكرسين
بالثاء المثلثة وهذا اقرب والظن ان يكون لفظ ليصعد على صيغة المجهول ومضمونه
على هذا الوجه انفتح سبيل الوصول على عالم القدس ليصعد الصاعدون الى منازل عليه
منعت البرائح وعلائقها الاكرسين عن الوصول اليها هذا على ان النفس لا تطمئن بذلك فلعله
تصحيف او فيه ترك فمن وجد النسخ الصحيحة وتحقق معناه فليثبته ههنا مكرما وانه يجب
المحسنين ثم اخذ في النجوى مع الله تعالى بلسان الابتهال مومئا الى جميع المطالب التي لا محيص عنها
لطالب الكمال مشيرا الى مقاصد هذه الرسالة على وجه الاجمال فقال ربنا اتمم لنا نورنا اي بوجوب
وجودك وصفات كمالك على ما يليق بعظمة ذاتك وهذا اشارة الى معرفة ذات الواجب
وصفاته واغفر لنا بارسالاتك وما خصصت به من المرايا والكمالات من شهود انوار ذاتك
في مظاهر آياتك والتصرف في عبادك بما يصلح امورهم في المعاش والمعاد وهذا اشارة
الى النبوات التي هي المدرج الاقصى في معارج النفوس الانسانية وعلمنا ان ملكوتك مراتب
متفاوتة في الصعود والنزول والدنو والعلو وفي بعض النسخ مآب اي معاد للنفوس بعد تجردها
عن البدن وهذا اشارة الى معرفة الانوار المجردة وان لك عبادا متاطهين في ارباب التجريد
يتوسلون بالنور الى الملكات الفاضلة والكمالات العلمية الى النور اي الى مشاهدة الانوار العالية

225 b

واستشراق الانوار منهم على انهم قد يميلون الى الظلمات اى قد يميلون ويخرفون عن الجنبه
العاليه النورانيه الى الجنبه السافله الظلمانيه يعنى الى تقويه القوى البدنيه ومزاولة بعض اللذائذ
الطبيعيه على وجه الاعتدال ليتوسلوا بانظمات اى تلك القوى البدنيه الى النور فيحصلون
بحركاتهم المتهمكين فى الطبيعه قوة عن العقلا الكاملين وهم هنا يعرف الفطن اللبيب سر ما ورد
فى الكلام النبوى ان نوم العالم عبادة فان العالم انما يستعمله على الوجه الائق يسعين به على الاستكمال
وما يتبعه وعدتهم الزلفى وفى بعض النسخ ارعدتهم اى هددتهم وخوفتهم عن الركوب الى ظلمات
الطبيعه وارسلت اليهم رياحا مبشرات هى الاشراق الكاملة ليجلهم الى عليين ليحمدوا
سبحانك انوار جلالك وجمالك وليحملوا اسفارك اى يفقهوا حقايق آياتك المنزله
على اهل السعادة وليتعلقوا باجنحة الكروبيين اى بالملكات النوريه المستلزمة للمناسبه معهم
وليصدعوا بحبل الشعاع اى بالانوار الفائضه من العوالى على نفوسهم وليستعينوا بالوحشة والرهبه
عن الطبيعه وعلايقها ليسالوا الانس مع اهل الملكوت اولئك هم الصاعدون الى السما بنفوسهم
المشرقه وهم القاعدون على الارض بابدانهم ايقظ الله النائمات من النفوس فى مراقد الغفلات
الزاهلات عما تيسر لها من الدرجات لانها آمنت وعملت الصالحات ليذكروا اسمك لسانا وجنانا
ويقدسوا مجدك عما لا يليق بنزاهتك فيصلون بذلك الى الكمال الذى يستعدونه بكمل حصتا
من العلم والصبر فانهما ابوا الفضائل قد تبين لك من المباحث السالفه ان للنفس الانسانيه
قوتان نظريه وعمليه ذات شعبتين شهويه وغضبيه وكمالها بحسب القوة الاولى هو العلم بحقايق
الاشيا وكمالها بحسب الثانيه هو التوسط بين طرفى الافراط والتفريط حتى تصير النفس كالمثالى عنهما

فان الوسط

226 a

فان الوسط هو غاية البعد عن الاطراف فناسب النفس ح المبادى المحاله عنها
بالفعل والتوسط فى الشهويه هو العفه وفى الغضبى الشجاعه فاخص اصول الفضائل فى العلم
والعفه والشجاعه وبتركيبها كمل العداله والصبر هو ملكه حبس النفس عن الشهوات وعلى المكروهات
على مقتضى الرأى الصحيح فهو من حيث كونه مبدأ حبس النفس عن الشهوات يوجب ملكه العفه
ومن حيث كونه مبدأ حبسها عن المكروهات يوجب ملكه الشجاعه فاذا حصل العلم والصبر
سائر الفضائل فالعلم بمنزله الاب لها لكونه مبدأ الكل والصبر بمنزله الام لانطوائها على سائرها
بالقوه القريبه واعلم انهم حصروا اصول الفضائل فى الحكمه والعفه والشجاعه وجعلوا كلا منها
توسطا بين طرفى افراط وتفريط فالحكمه التوسط بين الجربزة والبلاهة والعفه بين الفجور
والخمود والشجاعه بين الجبن والتهور واستشكل بان الحكمه ان فسرت بخروج النفس الانسانيه الى كمالها
الممكن فى جانبى العلم والعمل فهو مقسم جميع الفضائل فكيف يصح جعله قسما من العملى الذى هو قسم منه
وان فسر الحكمه بمعرفه احوال الموجودات بقدر الطاقه البشريه فلا يصح الحكم بانه توسط بين
طرفى افراط وتفريط بل الافراط فيه فانه كلما كان اكثر كان اكمل فاجابوا عنه تارة بان هذه الحكمه
التى جعلت قسما غير التى هى المقسم واطلاق الحكمه عليهما باشتراك اللفظ فان اجعل قسما
هو التوسط فى اعمال الرويه فى مصالح المعاش وتفسيره بالتوسط بين البلاهة والجربزة يفيد ذلك
اذ الجربزة لا تكون الا فى العمل العلمى المعيشى وانت خبير بانه ح لا تحصر الفضائل فى الثلثه لخروج
المعرفه بحقايق الموجودات عنها بل انما تحصر الفضائل المتعلقه بالقوه العمليه واخرى بان هذه الحكمه
هى الحكمه التى هى المقسم وهى المفسره بمعرفه حقايق الموجودات والاخذ ورفيه فانه تكون معرفه حقايق

جعل البعض الصبر فرعا على القوة الشهويه
وفسره بحبس النفس عن الشهوات مع الانظمار
كون العلم والصبر ابوى الفضائل
وبعضهم فسره بملكة الشجاع فى الدين الكامل
وممن فسره بالاخلاق موزونة بالقانون الشرعى
فى رسالته فى الاخلاق

انما صفا قريبا كالعفه والشجاعه
او بعيدا كالجربزة فانه معلوم
بالفطن الكمل

الموجودات باعتبار ذاتها مقسما وباعتبار تحصيلها قسما من العلمى كما هو قسم منه باعتبار تحصيلها
لانفسها وانت تعلم انه اذا فسر الحكمة بالمعرفة المذكورة كان معرفة طريق تحصيله قسما منه
لانفس تحصيله ثم لا يصح تفسير الحكمة التى هى المقسم بالتوسط من الجزيرة والبلاد قبل ان فسرت
بالتوسط بين الجحود الذى هو البلادة وبين الانتقال على سبيل التطفل كان اقرب فانه طريق تحصيل
معرفة حقايق الموجودات وارزقنا الرضا بالقضا وهو طمانينة النفس فى احكام الاقدار
بسبب الانشراح بنور اليقين فانه اصل كل سعادة وبهجة كما ورد فى الاخبار جعل الله الحكمة
الروح والفرح فى الرضا واليقين وصاحب الرضا بلغ الى مقام بصير وارات القضا
حلواً فى مذاقه كما قال ذو النون رحمه الله الرضا سرور القلب بمرة القضا وقال رويم رحمه الله الرضا
استقبال الاحكام بالروح ولا يحصل ذلك الا برفع الاختيار عن نفسه ولذلك فسره
جنيد رحمه الله برفع الاختيار ولا يمكن رفع الاختيار الا بالاستغراق فى شهود اختيار الله تعالى
ولذلك قال ابن عطا رحمه الله الرضا نظر العبد الى قديم اختيار الله تعالى للعبد فانه اختار له
الافضل والمراد باستحلاء مرارات القضا استحلاؤها بحسب الرؤية والميل التابع لها لا بحسب
الطبع كما فى الادوية المرة النافعة وربما تغلب حكم الطبع الارادى على الطبع فيزول كراهة
الطبع ايضا وذلك شان النفوس الخيرة القوية على ضبط قواها الجسمانية وتسخيرها
تحت قهر مان ادام العقل القدسى ونواهيه حتى يصير مطواعا لها سلس الانقياد لها مسترسلا
اليها من غير كلفة وكانه اشار اليه الحديث النبوى حيث قال صلى الله عليه وسلم اسلم شيطانى
على يدى اجعل الغيرة وهى عبارة عن العدالة وهى مستجمعة لجميع الفضايل وهى فى اصل اللغة

استوا

استوا الشخص فى السن وبلوغه نهاية النشو فنقل الى استوائه فى الاخلاق وبلوغه
النهاية فى معارج الفضايل جليتنا فانها حلية الرجال والاشراق اى اشراق الانوار
القدسية على نفوسنا سبيلنا الى ادراك الكمالات للاستظلال بظلال التجلات
الفكرية المشتملة على ثلث شعب اى الحدود الثلثة لاهى ظليله يدوم ولا يعنى من اللهب
لهب الشوق والطلب فان النفوس المشرقة فى جوهرها لا يرضى بها ولا يسكن بها غلتها
انك بالجود الاعم على العالمين مستان عاملين باستعداد كل فرد وانه تعالى ميز من اعان
فى تحصيل المطالب ولرسوله الصلوة والسلام والتحية والرضوان المعز حتم الرسالة بذكر اسمه تعالى
والصلوة على من ختم به الرسالة كما افتتحها بما فجات بذلك وردته المفتح مسكية الختام
منضدا على احسن ترتيب وابلغ نظام اقول وان الفقير الى عفو ربه الغنى محمد بن سعد بن محمد
المدعو بجلال الدين الصديقى الدوانى هذا ما تيسر لى فى شرح هذه اللمعة فى اثناء عوايق شتى
وعلايق فوضى مع ما عم الزمان من اختلال الامن والامان وما خصصت من مهاجرة الاوطان
ومفارقة الخلان وملازمة بيت الاحزان فكانه يحاكى شان شيخ كنعان من فرقة اصحاب كانوا
سلاحزنى ونزهة حلواى وهجرة احباب كانوا بمنزلة السواد لناظرى كنايت هذيم قرير العين
فاصابنا الدهر بالعين ونفق فيما بيننا غراب البين فانفصم عقد صحبتنا عن الانتظام
وفرق بيننا ايدى نوايب الايام شعر سقى الله ايام التواصل بيننا وردّ الى الاوطان كل غريب
فلا عيش فى الدنيا بغير تواصل ولا خير فى العقبى بغير حبيب هذا مع ان الاعمار بعد اليسار
والاقلال عن الاكثار وخلو الديار والاقطار عمن يميز عن صحف الاحراز الزمتنى الحمول والاستتار

٢٢٨
ف ٢٧٩٣ 228 c

Asiatic Society of Bengal
Kayit No. 2793
Tasnif No.

227 b

وعاقتنى عن مراجعة المطولات وتدقيق الفكر فى المضايق والغامضات واجالة قداح النظر
فى حل المعضلات فمن وجد فيه هفوة فليقبل معذرتى وليقل عثرتى ولجد بالاصلاح
نصحا واكراما وليكن من الذين اذا مروا باللغو مروا كراما فانى مع ذلك معترف بقصورى
فى هذه الصناعة وقلة ذات يدى من هذه البضاعة وما ظنك بمطالب يحار فيها
انظار الحكماء الكبار ويختلف فيها اقوال اولى الايدى والابصار كيف يعتلى على مراقيها
وغاياتها من لم يتدرب فى اوائل العلوم ومبادئها فضلا عن نهاياتها وان اخواته تعالى
فى الاجل وساعده المقدور الامل وانتظم الحال واجتمع البال انتصبت شرحا للاشراق
ستنور به الاحداق وتتعطر بنشر ازهارها انوار الاوراق وانه ولى الطول والافضال
وبيده تحقيق المطالب والآمال والصلوة والسلام على القدسيين خصوصا على سيدنا
سيد الكل فى الكل واله وصحبه اجمعين نجز تحريره بيمن مؤلفه بعد العثر الاخيرة من ليلة الخميس
الحادى عشر من شهر شوال المختتم بالخير والآمال لسنة اثنتين وسبعين وثمانمائة الهجريه بدار الموحدين تبريز
فى الزاوية المباركة المظفرية شكر الله سعى بانيها السلطان السعيد ابو المظفر جاناه
ورفع درجته فى العليين وكان نهضته الى جانب ديار بكر فى اوائل هذه السنة وقع
هجوم الاعداء عليه واعتاله فى الثالث عشر من ربيع الاول للسنة المذكورة وانه المسئول
ان يشيع الامن والامان فى عباده وبلاده انه رؤف رحيم هذا وقد فرغ من كتابة هذا الشرح الشريف
تنميقه بعون الله وحسن توفيقه اضعف العباد واحوجهم الى الملك المنان اسعد بن عيسى بن اميرخان
حصه الله بالرأفة والاحسان واسكنه بالرحمة والرضوان بعد صلوة الظهر من يوم الاثنين رابع شهر الله الحرام

ذى الحجة سنة تسع عشرة وتسعمائة الهجرية بالبلدة الطيبة ادرنه حميت عن مفاسد الزمان
ومكاسد الحدثان والحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى خصوصا على سيدنا محمد المصطفى
وعلى آله البررة الاتقيا وصحبه الكملة الاصفيا

مجموعه الرسائل المنقوله عن خط مولانا سعد الدين
محشى تفسير الامام البيضاوى
رحمهما الله تعالى

هذه الرسائل كلها منقوله عن خط المولى المحشى سعد بن عيسى بن امير خان
خصهم الله بالرافه والرضوان

رساله موسومه بثلاثيات الامام البخارى اسكنه فى اعلى غرفات جنانه البارى نظمها فى سلك التاليف
حصره عجمى ومولاى ومن تشبث بذيل افاضته يداى امام الدين سلطان العلما العالمين
رافع اعلام الشرع المستبين الغيم الماطر والبحر الزاخر فخر الاوايل والاواخر علامة العلما والله الناصر
لايشتهى لكل سائل المولى المحقق الربانى والفاضل المدقق الصمدانى كهف الضعفاء والمساكين
نور الملة والحق والتقوى والدين سلمه الله وابقاه ومتعنا وسائر المسلمين بطول طول بقاه

١

٩٠٨

تفسير سوره قل يا ايها الكافرون للجلال الدوانى ٥
الرساله العضديه فى عقايد اهل السنه ١٥
رساله متعلقه ببعض الاحاديث المرفوعه ١٧
رساله لمولانا الفاضل عبد الكريم ١٩
شرح القصيده الروحيه ٢٥
ديباجه رساله فى علم الكلام ٤١
قواعد يجرى مجرى الشرح لرسالتنا المعموله فى بيان الموضوعات ٦١
رساله فى الشبهه العارضه فى الحركه ٧١
رساله متعلقه بالحركه ٧٦
رساله متعلقه بالخبر الى الاذان للفاضل الشهير بخطيب زاده ٨١
رساله متعلقه بالاحلاف فى مسح القرن والخلع ٩٦
رساله متعلقه بيان احوال بعض المرايا ١٢١
الرساله الشريفه الشريفيه فى افعاله تعالى ١٥٤
رساله متعلقه بالترتيب والموالاة فى الوضوء ١٥٥
رساله متعلقه بافعال العباد للدوانى ١٥٩
شرح هياكل النور للجلال الدوانى ١٦٣
رساله متعلقه بالحركه ٧٦
رساله متعلقه بقوله تعالى واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن ٩١
رساله متعلقه بالمسح ٨٨
رساله متعلقه بتقويه الباه ١١٧
موضوعات العلوم للمولى لطفى ١٠١
رساله متعلقه بالتشبيه وجعله فى قولنا اللهم صل على محمد كما صليت على ابراهيم ١٥٢
انموذج العلوم للمولى المحقق الدوانى ١٢٥
سماع ٢٠٤

هيكل اول ١٦٧ ثانى ١٦٨ ثالث ١٨٤ رابع ١٨٦
خامس ٢٠٠ سادس ٢١٦ سابع ٢٢١

ما اشتمل هذا المجلد من الزوائد الجليله كلها منقوله ايضا من خط المولى المشار اليه
اسبغ الله سبحانه غفرانه عليه

1
1 a

هو

من كتب العصر السعيد مولانا
مسعود سراطماى
حاصه عفرله
ربه

من صحيفة العصر مولانا محمد رئيس الاطباء
السلطانى عفرله
ربه

محمد مصطفى محمد

حامد الله العبد الفقير الى ربه الغنى
عمر حلمى الدين من فى دار الكتب التى بناها
حدى الحجاج مصطفى عاطف رحمه المولى
بشرط ان لا يخرج عن خزانته
والموت مجهول على امانته

٢٧٩٧

Atif Ef. Kütüphanesi
Kayıt No. 2793
Tasnif No.

٤٢٩٣

2793

المجموعة الأولى من رسائل المنقوشة عن خط المحقق سيد أحمد