الكتاب: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة
المؤلف: صدر الدين محمد الشيرازي
الجزء: ٣
الوفاة: ١٠٥٠
المجموعة: فلسفة ، منطق ، عرفان
تحقيق:
الطبعة: الثالثة
سنة الطبع: ١٩٨١ م
المطبعة:
الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان
ردمك:
ملاحظات:

الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة
لمؤلفه
الحكيم صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الاسلامية
المتوفى سنة ١٠٥٠
الجزء الثاني – من السفر الثالث
الطبعة الثالثة
دار احياء التراث العربي
بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم
الموقف السابع من السفر الثالث
في أنه تعالى متكلم والمعارف التي سنخ لنا في تحقيق الكلام والكتاب والفرق بينهما حسبما افاده الله بالالهام وفيه فصول
الفصل (١)
في تحصيل مفهوم التكلم
اعلم أن التكلم مصدر صفه (١) نفسية مؤثره (٢) لأنه مشتق من الكلم

---

(١) الإضافة بيانية هذا في المتكلم الامكاني غنى عن البيان واما في المتكلم الوجوبي فلما كان تكلمه عين ذاته فهو مصدر لكل كلمه تكوينية فضلا عن اللفظية وتكلمه صفه نفسية اي نفس ذاته المتعالية مؤثره لان جميع الكلمات التامات وما دونها آثار ذاته معربه عن الضمير الذي هو غيب الغيوب ومن قال تكلمه خالقيته للكلام ان أراد هذا الاعراب وبالكلام العقول التي هي الكلمات التامات لكان حسنا كما أن من قال بالكلام النفسي إذا أراد جامعية ذلك الوجود البسيط الأقدس جميع الكلمات بمصداق واحد بسيط لكان موجها وكذا قول القائل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا س قده
(٢) المراد بكونه مصدر صفه كذا كونه منشا ومحتدا لها كما سنشير اليه وقوله لأنه مشتق من الكلم وهو الجرح استدلال على كون معنى التأثير مأخوذا فيه وهو استدلال أدبي لا يعبأ به في الأبحاث البرهانية وفي قوله صفه نفسية مؤثره إشارة إلى ارجاع معنى الكلام وهو بظاهره صفه فعليه متأخرة عن الذات إلى الصفة الذاتية التي هي عين الذات وذلك بتفسير التكلم بكون الذات بحيث يؤثر في الغير باعلامه ما في ضميره فيرجع بالحقيقة إلى الحيثية الذاتية التي هي القدرة وهي عين الذات.
لكن فيه ان ذلك مما لا يختص بصفه التكلم وحدها بل يجرى في جميع الصفات الفعلية كالخلق والابداع والاحياء والرزق والرحمة والمغفرة وغيرها فان الفعل بما انه فعل لما كان صدوره عن خصوصيه خاصه في ذات الفاعل وبين الفعل وتلك الخصوصية حمل الحقيقة والرقيقة كان من الجائز ان يحمل الصفة المأخوذة من الفعل على الفاعل بما في ذاته من الخصوصية غير الخارجة من ذاته فتكون الصفة غير خارجه عن الذات كالخالق والرازق الحاكيين عن كون الذات بحيث يصدر عنه الخلق والرزق وان تحمل على الفاعل بما له من الفعل فتكون منتزعه عن الفاعل في مقام الفعل زائده على ذاته.
فالحق قصر الصفات الذاتية الثبوتية في الحياة والقدرة والعلم واليه يرجع السمع والبصر وعد سائر الصفات صفات فعليه ثم بيان رجوعها جميعا إلى الصفات الذاتية بارجاع معانيها إلى حيثية الصدور كما تقدم ط مد ظله

وهو الجرح وفائدته الاعلام والاظهار (١) فمن قال إن الكلام صفه المتكلم

---

(١) الكلام الذي عندنا من الأمور الاعتبارية التي دعت إلى اعتبارها الحاجة الاجتماعية فان المجتمعين من الانسان في حاجه اضطراريه إلى اعلام بعضهم لبعض ما في ضميره و لو فرضنا انسانا عاش عيشه انفرادية لم يحس إلى التكلم حاجه ولا تكلم البتة وكذلك أيضا نجد الحيوان عند كل نوع منها من الأصوات المفهمة لمقاصده في الجملة بمقدار حاجته الاجتماعية في سفاد أو أفراخ أو تربيه أفراخ أو دفاع أو غير ذلك.
وقد ابتدء ظهور الكلام بمعنى اعلام ما في الضمير على ما يعطيه التدبر في حال الحيوان بآراء ه نفس الشئ أو الفعل المقصود اعلامه كالدجاجة تلتقط بمنقارها الحبة بمرئى من أفراخها فتتبعها الافراخ في الالتقات ثم شفعت الفعل بنوع من الصياح ثم اقتصر على الصوت وحده وفهمت الافراخ منه مقصودها وكذلك الامر في الانسان ثم اختلف الأصوات باختلاف المقاصد وانفصلت الكلمات بعضها من بعض وتشعبت التراكيب وظهرت اللغات وقويت دلاله اللفظ الموضوع على المعنى بكثرة التداول إلى حد كان المتكلم يلقى نفس المعنى إلى سامعه من غير وساطة اللفظ وكان السامع يجد المعنى بغير وساطة.
هذا اجمال القول في ظهور الكلام عندنا وبه يظهر ان اللفظ وجود اعتباري لمعناه وان التكلم ايجاد اعتباري للمعنى الذي في ضمير المتكلم ليستدل به السامع العالم بالوضع على المعنى المقصود واعتباريته من جهة اعتبارية الدلالة كما عرفت والغاية فيه اعلام ما في الضمير ومن هنا يظهر ان الفعل لما دل بخصوصيته على خصوصيه ذات فاعله في كماله دلاله حقيقية كان كلاما لفاعله كاشفا عما في ضميره يصدق حد الكلام عليه نهاية الامر ان الدلالة ههنا حقيقية غير اعتبارية وبذلك يتبين ان وجود كل ممكن كلام لله سبحانه وهو في صوره الامر بالنسبة إلى نفس ذلك الوجود كما قال تعالى انما امره إذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون وفي صوره الخبر بالنسبة إلى غيره من الموجودات وإذا كان تاما في وجوده كان كلاما تاما وكلمه تامه له تعالى قال تعالى لا تبديل لكلمات الله وقال بكلمة منه اسمه المسيح
ط مد ظله

أراد به المتكلمية (١) ومن قال إنه قائم بالمتكلم أراد به قيام الفعل بالفاعل (٢) لا قيام العرض بالموضوع ومن قال إن المتكلم من أوجد الكلام أراد من الكلام في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم (٣) بحركة فاه لا بسكونه وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة الكتاب للكاتب والنقش للنقاش والا فيكون كتابه وتصويرا لا تكلما وتقريرا.

قال بعض العارفين أول كلام شق اسماع الممكنات كلمه كن وهي كلمه وجوديه (٤)

---

(١) اي أراد الكلام بالمعنى المصدري بخلاف الثاني والثالث فإنه بمعناه المتعارف وهو الحاصل بالمصدر س قده (٢)

هذا تلميح إلى ما هو التحقيق عنده بان يراد بالكلام الكلمات التامات اي العقول القائمة به تعالى قياما صدوريا بل كل كلمه قائمه به كما ورد يا من كل شئ قائم به و اما على مذهب الأشعري الذي قال بالكلام النفسي وعرف المتكلم بمن قام به الكلام فلا باس بالحلول والقيام فيه إذ عنده جميع صفاته زائده على ذاته س قده (٣)

انما اعتبر هذا لان الاتحاد يستدعى البينونة والسوائية ومناطهما التعلق بالقابل س قده (٤)

اي وجود لا حرف وصوت قال أمير المؤمنين انما يقول لما أراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله أراد عليه السلام بكلمة ما وكذا ذلك العارف بالممكنات الأعيان الثابتة بشيئية الثبوت قبل شيئية الوجود واسماعها ثبوتية كما مر في مبحث العلم س قده

فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام (١) بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين (٢) في نفس الرحمن وهو الفيض الوجودي المنبعث عن منبع الإفاضة
والرحمة والممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي والجواهر العقلية حروف (٣)
عاليات وهي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص والجواهر الجسمانية مركبات اسميه
وفعلية قابله للتحليل والفساد وصفاتها واعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والاعراب والجميع قائمه بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما أن الحروف والكلمات قائمه بنفس المتكلم من الانسان المخلوق على صوره الرحمن بحسب منازله ومخارجه

الفصل

في تحصيل الغرض من الكلام

اعلم أن الغرض الأول للمتكلم في اراده الكلام انشاء أعيان الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في المخارج وهو عين الاعلام واما ترتب الأثر على الامر والنهى والاخبار والتمني والنداء والاستفهام وغير ذلك فهو مقصود ثان وغاية ثانيه غير الاعلام وهذه المغايرة انما يتحقق في بعض اقسام الكلام لان الكلام على ثلثه اقسام أعلى وأوسط وأدنى فأعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصودا أوليا بالذات ولا يكون بعده

---

(١) الأول باعتبار مغايره الوجود والماهية بتعمل العقل والترقي باعتبار اتحادهما في الواقع س قده

(٢) على ما في جذوات السيد ره العقل والنفس والأفلاك التسعة والأركان الأربعة والمواليد الثلاثة وعالم المثال فهذه تسعه عشر بعدد حروف بسملة ثم المقولات التسع العرضية فتمت الثمانية والعشرون س قده

(٣) لأنها مندكة الانية كما أن الحرف غير مستقل بالمفهومية والنفوس أسماء لاستقلالها بانتساب الوجود إلى ذواتها وعدم اندكاك أنياتها والطبائع السيالة والأجسام المتجددة افعال س قده

مقصود اشرف واهم منه لكونه غاية لما بعده وهذا مثل ابداعه تعالى عالم امره بكلمة كن لا غير وهي كلمات الله التامات والأنيات العقليات التي لا تبيد ولا تنقص و سنقيم البرهان على وجودها في مستأنف القول إن شاء الله وليس الغرض من انشائها منه
تعالى سوى امر الله ولاجل ذلك قال الفيلسوف الأكرم في كتاب اثولوجيا ان ما هو ولم هو في المفارقات شئ واحد يعنى ما هو نفس حقيقتها فهو نفس كمالها وغايتها وفيه سر ما لو حناك اليه من قبل.
وأوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر غيره الا انه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كامره تعالى للملائكة السماوية و المدبرات العلوية الفلكية أو الكوكبية بما أوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات و التحريكات والأشواق والعبادات والنسك الإلهية لغايات أخرى عقلية فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فينالون نصيبهم من فائدة انزال الكلام عليهم كما ستعلم وكذلك ملائكة الطبائع الأرضية والأجسام العنصرية من مدبرات
الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والأمطار فان امر الله إذا وصل إليهم اما بلا واسطه أو بواسطة امر آخر لا بواسطة خلق فإنهم يطيعون امر الله ولا يتمردون وفي قوله تعالى
ويفعلون ما يؤمرون حيث لم يقل بما يؤمرون إشارة لطيفه إلى هذا القسم من الكلام.
وأدناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر ولكن قد يتخلف عنه وقد لا يتخلف وفيما لا يتخلف أيضا امكان التخلف والتعصي ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان
وهذا كأوامر الله وخطاباته للمكلفين وهم الثقلان الجن والإنس بواسطة انزال الملك وارسال الرسول وهما أعني الثقلين مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب وعالم الأضداد والأنداد والتعاند والتفاسد ففي هذا القسم من الكلام وهو الامر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان فمنهم من أطاع ومنهم من عصى واما الامر مع عدم الواسطة أو بواسطة امر آخر فلا سبيل الا الطاعة فأعلى ضروب الكلام هو الامر الابداعي وما أمرنا الا واحده كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمي وقضى ربك الا تعبدوا الا إياه والأوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر انا كل شئ خلقناه

بقدر والانزال هو الامر التشريعي التدويني شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
تمثيل
ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقا على صوره الرحمن وهو على بينه من ربه
توجد فيه هذه الأقسام الثلاثة من ضروب الكلام والمكالمة وذلك لكمال نشأته الجامعة
لما
في عالم الخلق والامر ففيه الابداع والانشاء وفيه التكوين والتخليق وفيه
التحريك للاله والتصريف بالإرادة فأعلى ضروب مكالمته واستماعه هو مكالمته مع الله
بتلقي
المعارف منه (١) واستفادة العلوم من لدن حكيم عليم واستماعه بسمعه القلبي المعنوي
الكلام العقلي والحديث القدسي من الله (٢) وهو إفاضة العلوم الحقه والمعارف الإلهية
وكذلك أيضا يصير متكلما بعد إن كان مستمعا بالكلام الحقيقي إذا خرج جوهر ذاته
من حد
العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل وهو العقل البسيط الذي شانه إفاضة العلوم التفصيلية
على النفس متى شاء من خزانه ذاته البسيطة فهو بما صار عقلا بسيطا قدر صار ناطقا
بالعلوم
الحقه متكلما بالمعارف الحقيقية فليس لكلامه هذا مقصود ثان الا تصوير الحقائق
الغيبية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية واظهار الضمائر المكنونة على صحيفة
النفس ولوح الخيال.
وأوسطها كامره ونهيه للقوى والأعضاء والأدوات بواسطة تحريك القوى النفسانية
للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الأرضية فيجرى حكم النفس
وينفذ امرها المطاع بإذن الله تعالى على القوى والآلات والخوادم في عالم البدن وقد

---

(١) ان قلت الكلام في أعلى ضروب كلام الانسان وهذا استماع منه واستفادة
لا تكلم منه قلت أولا تكلمه مع الله مسألته بلسان الاستعداد من الله تعالى العلوم و
المعارف والمكالمة من الطرفين وثانيا ان هذه الكلمات وان كانت مضافه إلى الله أولا
وبالذات أو إلى الملك لكنها مضافه إلى النفس أيضا اضافه الشئ إلى المظهر إذ تنزل من باطن
ذات النفس إلى ظاهره الذي هو عقله س قده
(٢) هذا في الأنبياء ع واما في غيرهم فقد قال ص ان في أمتي مكلمين محدثين س قده

خلقت سدنه هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها وأجسامها
لا تستطيع لها خلافا ولا تمردا وعصيانا فإذا أمرت العين للانفتاح انفتحت وإذا أمرت اللسان للتكلم تكلم وإذا أمرت الرجل للحركة تحركت وإذا أمرت اليد للبطش بطشت فهكذا في سائر الآلات والأعضاء فتسخر الحواس والقوى والأعضاء للنفس الانسانية
يشبه من وجه تسخر الملائكة والاجرام العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا
على الطاعة وفطروا على الخدمة.
وأدناها طلبه لشئ أو استدعاؤه لفعل بواسطة لسان أو جارحه فان المقصود هيهنا من الكلام سواء كان بعبارة أو إشارة أو كناية أو نحو آخر من انحاء الاعلام شئ آخر غير
الكلام وغير لازمه ولهذا قد يقع وقد لا يقع لثبوت الوسائط العرضية ومع ارتفاع الوسائط العرضية كما في القسمين الأولين لا سبيل للمخاطب بالامر الا السمع والطاعة وكذا ما لم يقع في الوجود عن أوامر الله تعالى التي هي بالواسطة ليس بقادح في كمال حكمته وقدرته فان الامر التشريعي التدويني من الأوامر الإلهية التي امر بها عباده على السنة رسله وتراجمه وحيه في كتبه هذا شانه فمنهم من أطاع ومنهم من عصى.
استشهاد تأييدي
ومما يؤيد ما ذكرنا أنه قال صاحب الفتوحات المكية إذا كان الحق
هو المكلم عبده في سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لا يتأخر عنه فان تأخر عنه (١) فليس هو كلام الله ومن

---

(١) كلام الشيخ العربي باطلاقه يشمل الكليات العقلية العلمية التي للنفس الناطقة أيضا وإن كان مذاقه وسياق كلامه يخصصانه بالمعارف التي لأصحاب القلوب والخواطر الربانية التي لأهل السلوك فان الخواطر عندهم أربعة رباني ويسمى نقر الخاطر ولا يخطى ابدا وقد يعرف بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع وملكي ويسمى الهاما وهو الباعث على مندوب أو مفروض ونفساني ويسمى هاجسا وهو ما فيه حظ للنفس وشيطاني ويسمى وسواسا وهو ما يدعو إلى مخالفه الحق قال تعالى الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء ويشتبه في المباحات فما هو أقرب إلى مخالفه النفس فهو من الأولين وما هو أقرب إلى موافقتها فهو من الآخرين والصادق الصافي القلب الحاضر مع الحق سهل عليه الفرق بينهما بتوفيق الله تعالى كذا قال بعض العرفاء الشامخين س قده

لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عباده فإذا كلمه بالحجاب الصوري بلسان نبي أو من
شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه ويتأخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه
إشارة إلى ضروب حيث قيد في القسم الأخير الواسط بالحجاب الصوري فالكلام الإلهي
اما امرى بلا واسطه أو بواسطة حجاب معنوي أو حجاب صوري فليدرك غوره وليذعن
حسن طوره أقول أيضا وللإشارة إلى هذه الضروب الثلاثة وقع من كلامه سبحانه حيث قال وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا
فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الأولى الضروري الذي يكون عين الكلام مقصودا أصليا وغاية أولية والثاني إشارة إلى كلام يكون واردا بواسطة حجاب معنوي ويكون المقصود شيئا آخر يكتفى في حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم غير المنفكة ففي كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان عينا أو لازما والطاعة لازمه سواء كان
الاستماع نفس الطاعة أو مستلزمها والثالث إشارة إلى أدنى الكلام وهو النازل إلى اسماع
الخلائق وآذان الأنام بواسطة الملائكة والناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والإباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا فإنه ذوق أهل الله وإياك ان تظن ان تلقى النبي ص كلام الله بواسطة جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبي ص أو تقول ان النبي كان مقلد الجبرئيل (١) كالأمة للنبي ص هيهات
أين هذا من ذاك هما نوعان متبائنان كما مر والتقليد لا يكون علما أصيلا ولا سماعا حقيقيا ابدا

---

(١) هيهات وقد ورد عن أولاده الأنجبين ان روح القدس في جنان الصاقوره ذاق من حدائقنا الباكورة س قده

الفصل
في الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة
قال بعض المحققين ان كلام الله غير كتابه (١) والفرق بينهما بان أحدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب وبان أحدهما من عالم الامر والاخر من عالم الخلق والأول دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله تعالى وما أمرنا الا واحده كلمح بالبصر أو هو أقرب واما عالم الخلق فمشتمل على التكثر والتغير ومعرض للأضداد لقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين.
أقول ولاحد ان يقول إن الكلام والكتاب امر واحد بالذات متغائر بالاعتبار وهذا انما ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المثل لا عن المثال فالانسان إذا تكلم بكلام أو كتب كتابا فإنه يصدق على كلامه انه
كتاب وعلى كتابه انه كلام بيان ذلك أنه إذا تكلم وشرع في تصوير الألفاظ أنشأ في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استدعائه الباطني النفساني الذي هو بإزاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيات الأصوات والحروف والكلمات حيثما تنفس وانتقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الانساني وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما يتركب منها كما ينشأ من غيب الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات الصور الامكانية لظهور الشؤون الإلهية ومكنونات الأسماء الحسنى والصفات العليا على مجالي المهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات
والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق المطلق ودرجات الشدة والضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الأحدية

---

(١) مراده بالكتاب أدنى مراتب الكتب اللوحية وهو عالم الأجسام وقد حمل الكتاب المبين في الآية عليه حيث حمل الرطب واليابس على ظاهرهما أعني ما هو من الأضداد س قده

وغيب الغيوب وقد سبق في السفر الأول الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد وانهما غير الوجود الحق الأول.
إذا تقرر هذا فنقول صوره هذه الألفاظ والكلمات لها نسبتان نسبه إلى الفاعل و المصدر ونسبه إلى القابل والمظهر فالأولى بالوجوب والثانية بالامكان فهي بأحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الاخر كتابه فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس و صحيفة الهواء الخارج من الباطن إذا نسبت وأضيفت اليه فتلك النسبة اما على سبيل نسبه
الصورة إلى القابل فيكون كتابه لان نسبتها اليه بالامكان وحينئذ يحتاج إلى فاعل مبائن ومصور أو ناقش مغائر إذ القابل شانه القوة والاستعداد والتصحح لا الفعل والايجاد والايجاب
والشئ لا يمكن وجوده بمجرد الامكان والقوة والقبول فلا بد له من مخرج إياه من القوة إلى الفعل والفاعل المبائن لصور الألفاظ والكلمات يسمى كاتبا ومصورا لا ناطقا ومتكلما وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا فبهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف والألفاظ كاتبا والنفس الهوائي بيده لوحا بسيطا وهذه الحروف والألفاظ أرقاما كتابيه وصورا منقوشة فيه صادره عن الكاتب والمصور واما إذا أضيفت اليه (١) اضافه الفعل إلى الفاعل والوجود إلى الموجد وكانت النسبة اليه بالوجوب لا بالامكان فكان المأخوذ بهذه الحيثية كلاما والموصوف به متكلما وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر ما يدخل في سببيه تلك الصور والهيئات وكان المجموع
المأخوذ على هذا الوجه شخصا متكلما لصدق حده عليه وهو الذي قام به الكلام لاستقلاله بتصور المعاني وترتيب الحروف والمباني من غير حاجه إلى فاعل ناقش مبائن
الذات عنه.
فإذا ظهر لك صحه كون صور لفظيه بعينها كلاما وكتابا باعتبارين وكون الهواء

---

(١) اي إلى لوح النفس بفتح الفاء واخذ ذلك النفس والهواء لا بشرط ومن صقع النفس بسكون الفاء كما كان في الشق الأول الذي صار فيه كتابا مأخوذا بشرط لا ومبائنا عن النفس ففي الشق الثاني قيام الصور بلوح الهواء بل لوح القرطات المعدودين من مراتب النفس الناطقة قيام بالنفس الناطقة س قده

النفسي أيضا كاتبا ومتكلما من وجهين (١) فقس الحال فيما وراء ذلك التشخص الهوائي
سواء كان فوقه كالنفس والعقل والباري أو تحته كالقرطاس والتخت والتراب فالنفس المرتسم فيهما الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي بأحد الاعتبارين وجوهر متكلم
ناطق بالاعتبار الاخر لان لها وجها إلى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور ولها أيضا وجه إلى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام وهكذا القياس في سائر المواضع فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة فافهم يا حبيبي
ما ذكرته واعلم قدره فإنه حرى بذاك لأنه من الواردات الكشفية المختصة بمدون هذه الاسفار وفيه فوائد كثيره لا يسمع المجال عدها جميعا.
منها انه يليق بان يتصالح فيه أهل المذاهب الكلامية في باب الكلام وعمدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا ان المتكلم من أوجد الكلام والأشاعرة فقالوا
انه من قام به الكلام وقد صدق التعريفان عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم منه
تعالى إذ نسبه هذا العالم إلى الباري عند جماعه نسبه الكتاب إلى الكاتب وعند طائفه أخرى نسبه الكلام إلى المتكلم لكن طائفه أخرى رأوا ان النسبة اليه تعالى غير هاتين النسبتين (٢) الا له الخلق والامر ومنها سر فناء العالم الكوني وزواله ودثوره ومنها

---

(١) ظهر من هذا ان الهواء النفسي كاتب في الوجه الأول مع أنه قد قال وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا وتوفيق انه أشار هنا إلى أن المراد من كون النفس ناطقه هي الفاعل للصور الكتبية في الوجه الأول النفس المتنفسة بما هي متنفسة فهي فاعله للتصوير والكتابة في القابل في هذه المرتبة النازلة س قده
(٢) إذ عند طلوع شمس الحقيقة لا يبقى وجود لشئ فضلا عن أن يكون له نسبه بأحد الوجهين فالنسبة المغائرة لها نسبه الحقيقة إلى المجاز أو نسبه اللا نسبه ومن هنا قال شيخ الرئيس الأول تعالى لا نسبه له إلى الأشياء انما الأشياء منتسبات اليه معناه انه إذا كانت الأشياء موضوعات فالأول تعالى بدها اللازم فلا بد من انتسابها اليه وإذا كان هو تعالى موضوعا كانت هي لسرابيتها مرفوعة فلا نسبه أصلا واما قوله الا له الخلق والامر فلا دلاله له على هذا ظاهره اللهم الا ان يكون اللام حرف النسبة ويكون الهاء هاء الهوية ويرام انه الأصل المحفوظ والسنخ المقوم للكل أو تكون حرف النسبة الاشراقية وينبغي الاستشهاد على أن معطى الشئ ليس فاقدا له س قده.

سر بعث الأرواح وحشر الأجساد جميعا كما ستقف عليه في مباحث المعاد إن شاء الله تعالى

الفصل

في وجوه من المناسبة بين الكلام والكتاب

ولعلك قد تنبهت بما أشرنا إليك ان عالم الامر بما فيه أحق بان يكون عالما قوليا وكلاما إلهيا ونظاما جمليا وان عالم الخلق بما فيه أحرى بان يكون عالما فعليا و كتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا إياه فمن وجوه المناسبات انه كما أن كلام الله

مشتمل على الآيات كقوله تعالى تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق فكذلك الكتاب يشتمل عليها أيضا تلك آيات الكتاب المبين وان الكلام إذا تشخص وتنزل صار كتابا كما أن

الامر إذ انزل صار فعلا انما امره إذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون فصحيفة وجود العالم العقلي الفعلي الخلقي هي كتاب الله عز وجل وآياتها أعيان الكائنات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله تعالى ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السماوات والأرض لايات لقوم يتقون وهذه الآيات البينات الخلقية انما ثبتت ووجدت في عالم الآفاق في صحائف موادها الجسمانية ليتيسر لأولي الألباب من جهة

التلاوة لها والتدبر لمعانيها والتنبه لمشاركاتها ومبايناتها ان يتفطنوا بالآيات الامرية العقلية الثابتة في عالم الأنفس والعقول لينتقلوا من المحسوس إلى المعقول ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا إلى الآخرة ويحشروا إلى الله مسترجعين

راجعين اليه كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق.

قال بعض المحققين ان الانسان ما دام في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيدا بقيود البعد والمكان وسلاسل حركة والزمان لا يمكنه مشاهده الآيات الآفاقية والأنفسية على وجه التمام ولا يتلوها دفعه واحده الا كلمه بعد كلمه وحرفا بعد حرف ويوما بعد يوم و ساعة بعد ساعة فيتلوا آية ويغيب عنه أخرى فيتوارد عليه الأوضاع ويتعاقب له الشؤون والأحوال وهو على مثال من يقرا طومارا وينظر إلى سطر عقيب سطر آخر وذلك لقصور

نظره وفتور ادراكه عن الإحاطة بالتمام دفعه واحده قال تعالى وذكرهم بأيام الله ان في ذلك لايات لكل صبار شكور فإذا قويت بصيرته وتكحلت عينه بنور الهداية و التوفيق كما يكون عند قيام الساعة فيتجاوز نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات إلى فسحه عالم الامر والنور فيطالع دفعه جميع ما في هذا الكتاب (١) الجامع للآيات من صور الأكوان والأعيان كمن يطوى عنده السجل الجامع للسطور والكلمات واليه الإشارة بقوله تعالى يوم نطوى السماء كطي السجل للكتب وقوله تعالى
والسماوات مطويات بيمينه وانما قال بيمينه لان أصحاب الشمال وأهل دار النكال ليس لهم نصيب في طي السماء بالقياس إليهم وفي حقهم غير مطوية ابدا لتقيد نفوسهم بالأمكنة والغواشي كما قال تعالى لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش

الفصل

في مبدء الكلام والكتاب وغايتهما

اعلم أن للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ولما كان الانسان

---

(١) كما هو مأثور عن أمير المؤمنين ومولى الموحدين على ع وهذا كما قال الحكماء ان الأزمنة الزمانيات بالنسبة إلى المبادئ العالية كالان والأمكنة والمكانيات بالنسبة إليها كالنقطة وان المتعاقبات في سلسله الزمان مجتمعات في وعاء الدهر وقد مثلوا لذلك بأمر ممتد كحبل أو خشب مختلف الاجزاء في اللون يمر في محاذاة نملة أو نحوها مما يضيق حدقته عن الإحاطة بجميع ذلك الامتداد فيكون تلك الألوان المختلفة متعاقبة في الحضور لديها تظهر لها شيئا فشيئا لضيق نظرها ومتساوية في الحضور لديك تراها كلها دفعه واحده لإحاطة نظرك وسعه حدقتك.
أقول هذا إذا نظر إلى صوره العالم وقوابله واما إذا نظر إلى معناه ووجوده فلا امتداد ولا تدرج أصلا إذ علمت أن الوجود لا جزء له فلا كم ولا كيف له ولا مساحة ولا عدد له حتى يكون فيه ماض وحال ومستقبل فلا غيبه ولا حضور ولا أعوام ولا دهور ولا حدوث ولا دثور ولا رجوع ولا كرور بل كل ذلك بالنظر إلى القوابل والمرائي
شد مبدل آب أين جو چند بار
عكس ماه وعكس اختر برقرار
س قده

مفطورا على صوره الرحمن فلنعمد اليه أولا ونبين كيفية صدورهما منه وعودهما اليه ليكون هذا ذريعة إلى معرفه كلام الله وكتابه من حيث المبدء والغاية ومرقاه إليها فنقول ان الانسان إذا حاول ان يتكلم بكلام أو يكتب كتابا فمبدء هذه الإرادة أولا صوره
عقلية حاصله في قوه نفسه الناطقة على وجه الاجمال والبساطة ثم ينشأ من هذه القوة اثر في النفس الناطقة في مقام التفصيل العقلي وهي القلب المعنوي ثم ينشأ منه اثر في معدن التخيل وهي نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي ونسبته إلى القلب المعنوي نسبه الكرسي إلى العرش (١) وهو مستوى الرحمن ونسبه مظهريهما وهما القلب الصنوبري الشكل والدماغ المستدير الشكل كنسبه الفلك الاعلى وفلك الكواكب إلى العرش والكرسي الحقيقيين لان هذين مظهراهما ومستوياهما ثم يسرى منه اثر إلى الدماغ بواسطة الروح الحيواني الذي هو جوهر لطيف جسماني شبيه بالفلك
وحار غريزي سماوي وذلك الأثر هو الصورة الخيالية (٢) للكلام أو الكتاب ثم يظهر منه اثره وهو صورته المحسوسة في الخارج بواسطة الآلات والأعضاء والجوارح والأعضاء
فيوجد صوره الصوت والحرف في صحيفة الهوله أو في صحيفة القرطاس وهذا غاية نزوله من
عرش القلب أو ما هو أعلى منه إلى البسيط الهوائي أو الأرضي ثم يرتفع منه اثر إلى الصماخ
وهو عضو غضروفي أو من جهة أخرى إلى العين وهو عضو عصبي ومن كل منهما بواسطة

---

(١) حاصله ان في كل من الآفاق والأنفس أربعة أشياء عرش وكرسى معنويان و عرش وكرسي صوريان اما المعنويان في الآفاق فالعقل الكلى والنفس الكلية واما الصوريان فيه فالفلك الأطلس وفلك الثوابت واما المعنويان في الأنفس فالقلب المعنوي وهو العقل التفصيلي والصدر المعنوي وهو الخيال واما الصوريان في الأنفس فهما القلب الصنوبري والدماغ س قده
(٢) ما أشار اليه من حصول اثر في معدن التخيل هو حصول الصورة في القوة و هذا الذي جعله انزل منه هو حصول الصورة في الروح البخاري الذي هو مركب القوة الخيالية ومظهرها س قده.

العضلات والأوتار والأعصاب إلى الأوردة ومنها إلى الأرواح الدماغية ومنها إلى الروح النفساني ومنه إلى معدن التخيل ومنه إلى القوة النفسانية ثم إلى العقل النظري وما بعده على
وجه الأشرف فالأشرف والأعلى فالأعلى كالأول على وجه الأخس فالأخس والأدنى فالأدنى
فهذا الترتيب الصعودي على عكس النزولي فكأنهما قوسان بداية الأولى بعينها نهاية الثانية كما بدانا أول خلق نعيده فإذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدء كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة إلى هذا المقام لان ذلك من عجائب سر الادمى. (١)
واعلم أن حقائق آيات الله وبدائع حكمته وجوده ورحمته ثابته أولا في علم الله وغيب غيوبه على وجه لا يعلمها الا هو ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة
والتفصيل وهي أيضا مسطوره في اللوح المحفوظ بل في عقول الملائكة المقربين ثم ترتسم
منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم تنتسخ منها في الكتب والألواح السماوية القابلة للمحو والاثبات وهكذا إلى سماء الدنيا ثم تنزل من السماء إلى الأرض نجوما بحسب المصالح والأوقات وهذا كما أن المتكلم يتفكر أولا ويخطر بباله ويحضر في خياله صوره ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من حد الضمير بل حدود الضمائر المتفاوتة
والغيوب المترتبة إلى حد الخارج وعالم الشهادة فكذلك صوره حكمه الله تعالى واظهار ما في مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزائن رحمته إذا خرجت من عالم الغيب إلى
عالم الشهادة حتى نزلت إلى غاية النزول ونهاية تدبير الامر كما قال تعالى تنزيلا ممن خلق الأرض والسماوات العلى وقال يدبر الامر من السماء إلى الأرض
ثم يعرج اليه فعند ذلك أوان الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب (٢) والعمل الصالح يرفعه وقوله ان كل من في السماوات

---

(١) اي ذلك السير الدوري منها وبهذا السير الدوري ربما يرجح الذكر الجهري على الذكر الخفي حيث إنه إذا سمع السامعة ما لهج به اللسان يرجع إلى ما نشا منه فيدور على نفسه على هيئه الكلمات التكوينية وإن كان الخفي أرجح من وجوه س قده

(٢) اي الكلمات التامات من العقول البسيطة العالية في السلسلة الصعودية والعمل الصالح شريعة وطريقه يرفعها والمعنى المناسب للاستشهاد على مطلبه ان يراد بالكلم الطيب جميع الموجودات باعتبار انها كلمات الله من حيث إنها كلماته وبجهاتها النورانية والمراد بالعمل الصالح حركاتها الجوهرية العرضية الاستكمالية وهذا بحسب العبادة التكوينية وقضى ربك الا تعبدوا الا إياه فلا ينافي انتكاس بعضها بحسب التشريع س قده

والأرض الا آتى الرحمن عبدا (١) لقد أحصيهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وهذا الاتيان إلى الرحمن لا يكون الا في صوره الانسان ومن سبيل أطواره بل نقول من سبيل النظر في حال الانسان الكامل ودرجاته في الكمال

---

(١) فكما ان العبد المجازي لا يملك شيئا بل هو وما في يده كان لمولاه فكذا العبد الحقيقي لمالك الملك ذاته وصفاته وافعاله لمولى الموالي بمقتضى توحيد الذات والصفات والافعال وانما ذكر اسم الرحمن لان الرحمة الرحمانية عامه للكل بخلاف الرحمة الرحيمية فإنها مختصه باهل الايمان والتوحيد لقد أحصيهم وعدهم عدا فكما ان فذلكة الحساب جامعه لتفاريقه فكذلك علمه تعالى جامع للموجودات المتشتتة بنحو ابسط وأعلى ولا يشذ من حيطته شئ وكلهم آتيه يوم القيمة فردا إذ كل عند النهوض عن القوابل والقيام عند الله الواحد الفرد فرد بفردانيته مجرد عن اللواحق والأجنبيات فالفردية والتجرد الذي لا أقل منه وينسحب على الكل انما هو عن البدن الدنيوي ولواحقه وبالجملة عن الطبيعة ولوازمها واما التجرد التام فهو للأخصين وقد قيل

امروز پريروز دى وفردا

هر چار يكى شود تو فردا

وهذا الاتيان إلى الرحمن لا يكون الا في صوره الانسان لان الانسان هو باب الأبواب إلى الله وهو الصراط المستقيم اليه ان هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم اي مظهرية اسم الله الأعظم وإذ لا ينقطع فيض الله تعالى ففي الوعاء الذي بحسب هذا الفيض يصل كل موجود طبيعي إلى الانسان الطبيعي ويدخل باب الأبواب ويصير كل الصياصي إلى الصيصية العظمى و جميع القرى إلى أم القرى وما قال قده نقول آه بيان آخر لدخول الأشياء في باب الأبواب ولكن بحسب وجودها الرابطي له بل بحسب وجوداتها الرابطية العديدة له في مثاله المتصل وملكوته وجبروته المتصلين وبالجملة فوصول الانسان الكامل إلى غاية الغايات وصول الكل إليها وهذا لا ينافي وصول كل نوع إلى رب نوعه ومحشوريتها بمحشوريته إلى الله تعالى س قده.

ان المتأمل منه في خلق السماوات والأرض إذا نظر إلى هذا العالم ورأى السماء والأرض
وما بينهما يظهر صورته في قلبه حتى أنه لو غمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة
بين يديه حاضره عنده أتم من حضور الصورة الخارجية بين يدي حسه ثم يتأدى من خياله
صوره إلى نفسه ومنها إن كان ذا عقل بالفعل إلى عقله البسيط المتحد بالعقل الفعال فيحصل حقائق الموجودات التي دخلت أولا في الحس ثم في الخيال وعالم المثال وهلم إلى عالم الامر والعقل الفعال فنسخه عالم الحس موافقه لنسخ تلك العوالم وهي مطابقه للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالقلم الإلهي وهذه النسخ والكتب مترتبة في الوجود الابتدائي على ترتيب الأشرف فالأشرف والأقرب من الحق فالأقرب فما في القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ وهو سابق
على ما في لوح المحو والاثبات وهو سابق على ما في صحيفة الأكوان المكتوبة بمداد المواد الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الأعادي على عكس ترتيبها الابتدائي فيتبع وجودها الحسى وجودها الجسماني المادي ثم يتبعه وجودها المثالي القدري ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط القلمي الاجمالي
ويتبع ذلك كله العلم الأزلي فيرجع الامر إلى ما كان وهو قوله الله يبدء الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون.
وهذا أيضا من لطائف صنع الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انسانا كبيرا بعد ما كان عالما صغيرا فكان الوجود كله كشخص واحد دار على نفسه وكأنه كتاب
كبير فاتحته عين خاتمته والعالم كله تصنيف الله وابتدء بالعقل واختتم بالعاقل كما قال تعالى ا ولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير قل
سيروا في الأرض فانظروا كيف بدء الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل شئ قدير

الفصل
في فائدة انزال الكتب وارسال الرسل إلى الخلق
اعلم أن الله تعالى لما أراد الابداع وحاول ان يخلق حقائق الأنواع لظهور أسمائه وصفاته كان عنده علوم جمه من غير مجالي (١) وكلمات كثيره من غير آله لبيان ومقال
وكتب عديده بلا صحائف ولا أوراق لأنها قبل وجود الأنفس والآفاق فخاطب بخطاب كن لمن
كمن في علمه ولم يكن في الوجود سواه فأوجد أول ما أوجد حروفا عقلية وكلمات ابداعية قائمه
بذاتها من غير مادة وحركاتها واستعداد أداتها وهي عالم القضاء العقلي ثم اخذ في كتابه الكتب
وتصوير الكلمات وترتيب الآيات على ألواح الجواهر والابعاد وتصوير البسائط والمركبات بمداد
المواد وهو عالم القدر التفصيلي كما قال الله تعالى الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن (٢) يتنزل الامر بينهن وكما قال تعالى فقضاهن سبع سماوات في يومين (٣)

---

(١) هذا في العلم التفصيلي الذي هو منشا الكثرة في مقام الوحدة وفي الرحمة الصفتية التي هي منشا الرحمة الفعلية بقرينه قوله قده لظهور أسمائه وقوله فأوجد أول ما أوجد الخ لا العلم الذاتي الذي في المرتبة الأحدية والتكلم الذاتي لأنه بسيط فرد وإن كان ذلك العلم أيضا بقاعدة بسيطه الحقيقة كل الخيرات علما اجماليا في عين الكشف التفصيلي الا انه ليس الكلام فيه كما يشهد به كلماته س قده
(٢) اي في العدد فقط أو في كونها سماوات أيضا وذلك إذا عرف النفس التي من الأرض حقائق السماوات بالعنوانات المطابقة انها ما هي وهل هي ولم هي فان الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك أو هي النفس والقلب والعقل إلى آخر المراتب السبع للانسان كما سيجئ يتنزل الامر اي عالم الامر بينهن س قده
(٣) اي يوم مضى وهو آن دثوره ويوم يأتي وهو آن حدوثه وكل طبيعة سيالة هذه حالتها أو يوم نوراني هو وجه الله منه ويوم ظلماني هو وجه النفس منه أو يومى الصورة و المادة أو يومى الدهري المثالي والزماني الطبيعي وأوحى في كل سماء امرها اي الكلمة الروحية التي هي من عالم الامر س قده.

وأوحى في كل سماء امرها ولما تمت له كتابه الجميع أمرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمي وقراءة هذه الآيات الكلامية والكتابية والتدبر فيها بقوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وبقوله تعالى اقرا باسم ربك الذي خلق وقوله ا ولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وقوله ان في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لايات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا وحيث كنا في الابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الابصار كما قال تعالى خلق الانسان ضعيفا

فلم يكن تصل قوه أنظارنا إلى أطراف هذه الأرقام وأكناف هذه الكلمات العظام لتعاظم حروفها وتعالى كلماتها وتباعد أطرافها وحافاتها وقد ورد عن بعض المكاشفين ان كل حرف من كلام الله في اللوح (١) أعظم من جبل قاف وان الملائكة لو اجتمعوا على أن

ينقلوه لما أطاقوه فتضرعنا اليه بلسان احتياجنا واستعدادنا الهنا ارحم على قصورنا ولا تؤيسنا عن روحك ورحماتك واهدنا سبيلا إلى مطالعه كتبك وكلماتك ووصولا إلى مرضاتك

وجناتك فتلطف بنا بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة وقدرته البالغة فأعطى لنا نسخه مختصره من اسرار كتبه وأنموذجا وجيزا من معاني كلماته التامات فقال تعالى وفي أنفسكم ا فلا تبصرون والمراد منها نفوس الكمل

من الأنبياء والمرسلين لان نفس كل واحد منهم كلمه تامه نازله من عند رب العالمين كتاب مرقوم يشهده المقربون مشتمل على آيات الملك والملكوت واسرار قدره الله والجبروت ثم اصطفى من بينهم كلمه جامعه أوتيت جوامع الكلم وارسل الينا رسولا كريما ونورا مبينا وقرآنا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيلا من العزيز الرحيم فجعل نسخه وجوده نجاه الخلق من عذاب الجحيم وكتابه خلاصا من ظلمات الشياطين

والقرآن النازل معه براء ه العبد من سلاسل تعلقات النفس ووساوس إبليس اللعين.

---

(١) اي في لوح القضاء وفي مرتبه العلم التفصيلي الذي هو عالم أرباب الأنواع التي كل حرف منها مشتمل على كل الحروف الكونية أو في لوح سجل الوجود فان كل حرف من الحروف التكوينية بما هو علم أعظم وأشمخ من جبل قاف بما هو معلوم س قده.

تبصره فافتح بصيرتك يا انسان بنور معارف القرآن وانظر أولية الرحمن بآخرية الرسول الهادي إلى عالم النور والرضوان واعلم أن الباري وحداني الذات في أول الأولين
وخليفة الله فرداني الذات في آخر الآخرين كما بداكم تعودون فالله سبحانه رب الأرض والسماء وهذه الخليفة مرآة يرى بها كل الأشياء ويتجلى فيها الحق بجميع الأسماء وينكشف بنور عينه عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه (١) النبي أولى
بالمؤمنين من أنفسهم فاعرفه أيها السالك إلى الله حتى تعرف ربك قال تعالى

---

(١) اي من عرف النبي الذي هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم فقد عرف ربه لأنه ص قال من رآني فقد رأى الحق كيف وروحانيته العقل الكلى الذي هو المجلى الأتم فهو ص بجامعيته مظهر اسم الله الأعظم هذا ما يناسب المقام أو من عرف نفسه التي هي خلقت على صوره الرحمن في جامعيته للأسماء وتعلمه تكوينا بها حيث لا يشذ عن وجودها اسم من الأسماء التنزيهية والتشبيهية إذا كانت بالفعل لا كالملك الذي هو مظهر اسم السبوح القدوس لا اسم السميع البصير ولا كالحيوان الذي بالعكس فقد عرف ربه لان معرفه الأثر بما هو اثر والعنوان بما هو عنوان معرفه المؤثر والمعنون ولا سيما هذا الأثر المحاكي الذي ليس شيئا على حياله أو من عرف نفسه بالعجز وان لا حول ولا قوه الا بالله العلي العظيم عرف ربه بالقدرة وعمومها ومن عرف نفسه بالجهل وانها كانت في الأيام الخالية كمرآة خاليه وصفحه عاطله ثم تزينت بحلي العلم والمعرفة من عند الله الحكيم العليم عرف ربه بالعلم وإحاطة علمه بالكليات والجزئيات والعلوم والمعلومات ولا يحيطون بشئ ء من علمه الا بما شاء ومن عرف نفسه بالعبودية والفقر وان لا وجود ولا صفه ولا فعل الا لمولاه ولا يملك شيئا عرف ربه بالربوبية والمولوية والغنا.
وهكذا وجه رابع هو ان من عرف نفسه بالإحاطة على جميع المراتب المنطوية في وجوده وعالمه الصغير من الحقائق الروحانية والجسمانية والملكية والشيطانية فان في الانسان شئ كالملك وشئ كالفلك وشئ كالطبع وشئ كالنبات وشئ كالحيوان وشئ كالشيطان وفيك انطوى العالم الأكبر عرف ربه بالإحاطة على جميع مراتب العالم الكبير من الدرة إلى الذرة
وجه خامس هو ان يكون من قبيل التعليق على المحال اي من عرف كنه ذاته مع كونه في مقام عقله الجزئي ووجوده المحدود ومع كونه مثل بوقلمون لا يمكن ضبط أطواره واحصاء شؤونه وفنونه فقد عرف كنه حقيقة ربه وليس فليس وبالجملة فكما ان للحق تعالى مقام خفاء هو الغيب المكنون عن جميع خلقه ومقام ظهور لا معروف بحسبه الا به يعرف إذ هو نور كل نور كذلك للنفس مقام خفى لا يكتنه ومقام ظهور لا معروف بهذا الاعتبار في مملكته من مراتبه وقواه الا به يعرف ولا ظهور لها الا ظهوره
دانش نفست نه كار سرسريست
گر بحق دانا شوى دانى كه چيست س قده.

من يطع الرسول فقد أطاع الله وقال الرسول ص من رآني فقد رأى الحق فصحح
يا مسكين نسبتك اليه لأنه الأصل في الوجود والمؤمنون بالله واليوم الآخر تابعون له في
المقام المحمود والمؤمن من صحت له نسبه التابعية كمرآة وقعت في محاذاة مرآة
حاذت
الشمس فيتحد معه في النور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم هذا.
واعلم أن من صفى وجه قلبه عن نقوش الاغيار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقل
مرآة عين عقله عن غشاوة الوساوس والعادات وماتت نفسه عن نفسه واستغرق سره في
بحر
جلال الله وعظمته وحشر إلى مولاه باقيا ببقائه من كان لله كان الله له فإذا رجع إلى
الصحو
بعد المحو وخرج إلى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل
والتحصيل
لتمكنه في حضره الأحدية واستقراره في الحد المشترك الجامع بين الحق والخلق بل
بين
الامرية والخلقية نفذ حكمه وأمره واستجيب دعوته وتكرم بكرامة التكوين وتكلم
بكلام رب العالمين ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

الفصل

في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من عند الله
بواسطة الملك على قلب النبي وفؤاده ثم إلى خلق الله
وعباده لبروزه من الغيب إلى الشهادة

اعلم أن هذا القرآن الذي بين أظهرنا كلام الله وكتابه جميعا دون سائر الكتب

السماوية (١) النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم أجمعين فإنها ليست بكلام بل كتب يدرسونها ويكتبون بأيديهم وإن كان كل كتاب كلاما بوجه كما مر لكن الغرض
هيهنا كونه كلام الله خاصه (٢) وأيضا نقول (٣) ان هذا المنزل من الكلام على نبينا ص
قرآن وفرقان جميعا وسائر الكتب السماوية فرقان فقط والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني فالمنزل بما هو كلام الحق

---

(١) هذه التفرقة بين القرآن وبين سائر الكتب باعتبار التفرقة بين الرسل تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض فان نبينا ص لما كان خاتم سلسله الوجود وسلسلة الأنبياء لم يبق بينه وبين الله تعالى واسطه فكان القرآن كلام الله واقتحام جبرئيل عند نزوله منجما لا ينافي ذلك بخلافهم ع لحصول واسطه أو وسائط في حقهم وأيضا الانقطاع عن القابل والتدلي بالفاعل الحق القائل اللذان هما مناط الكلامية حقه ص لأنهما حاصلان له بنحو التمكن والاستقامة في الغاية بحيث لا يمكن ان يصل دون بلوغه ممكن كما قال تعالى فاستقم كما أمرت س قده
(٢) كلمه خاصه قيد المضاف اليه لا المضاف اي كلام الله بلا واسطه حجاب وليس المقصود انه كلام خاصه لا كتاب إذ قد مر ان كل كلام كتاب بوجه س قده
(٣) الأول اي الكلامية والكتابية كان باعتبار عدم التعلق بالمادة والتعلق بها وهذا باعتبار الوحدة والكثرة مطلقا فان الكثرة قد تكون باعتبار نفس المهية والمفهوم كما تكون باعتبار الكمال والنقص في الوجود المقول بالتشكيك فالأول مثل الكثرة في العقول المختلفة بالنوع وفي مفاهيم الأسماء والصفات لله تعالى والثاني في انحاء الوجودات طولا والقرآن مصدر قرء أصله الضم والجمع قال تعالى ان علينا جمعه وقرآنه فإذا قراناه فاتبع قرآنه فكلام الله المنزل على نبينا ص هو العقل الكل الذي هو مقامه ص وروحانيته بمعنى جمله العقول المحركة للسموات والأرضين لكونها بدايات وغايات لها فهذا الكلام قرآن باعتبار الوجود وفرقان باعتبار ماهيات العقول ان قلنا بان لها ماهيات كما هو المشهور والا ففرقا بينهما باعتبار تفاوت المراتب في العقول بالشدة والضعف س قده.

نور من أنوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا وقوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق وقوله تعالى وبالحق أنزلناه وبالحق نزل
وهو بما هو كتاب انما هو صور ونقوش وأرقام وفيها آيات احكام نازله من السماء نجوما
على صحائف قلوب المحبين وألواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها في صحائفهم وألواحهم
بحيث يقرأها كل مسلم قار ويتكلم بها كل متكلم ويعمل باحكامها كل عامل موفق وبها يهتدون وبما فيه يعملون ويتساوى في هدايتها الأنبياء والأمم كما في قوله تعالى وانزل
التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وقوله تعالى وعندهم التورية فيها حكم الله
واما القرآن العظيم الكريم ففيه عظائم العلوم الإلهية كان يتعلم بها رسول الله الخاتم وأهل بيته
المكرم س لقوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل
الله عليك عظيما وفيه كرائم اخلاق الله تخلق بها رسول الله ص لقوله تعالى
انك لعلى خلق عظيم إذ كان خلقه القرآن كما روى هذا.
فإذا علمت هذه المقدمات فنقول في كيفية النزول كما سيجئ بيانه مفصلا في مسائل النبوات ان سبب انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانساني إذا تجرد عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قالبه وموطن طبعه مهاجرا إلى ربه لمشاهدة آياته الكبرى وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الاعلى وهذا النور إذا تأكد وتجوهر كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه اسرار ما في الأرض والسماء ويتراءى منه حقائق الأشياء كما يتراءى بالنور الحسى البصري الأشباح المثالية في قوه البصر إذا لم يمنعها حجاب والحجاب هيهنا هو آثار الطبيعة وشواغل هذا الأدنى وذلك لان القلوب والأرواح بحسب أصل فطرتها صالحه لقبول نور الحكمة
والايمان إذا لم يطرء عليها ظلمه تفسدها كالكفر أو حجاب يحجبها كالمعصية وما يجرى
مجراها كما في قوله تعالى وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله تعالى بل ران

على قلوبهم ما كانوا يكسبون فإذا أعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وولت بوجهها
شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح لها سر الملكوت
وانعكس عليها قدس اللاهوت ورآى عجائب آيات الله الكبرى كما قال سبحانه لقد رأى من آيات ربه الكبرى ثم إن هذه الروح إذا كانت قدسية شديده القوى قويه الإنارة لما تحتها لقوه اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شان عن شان ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة
تحتها فتضبط للطرفين وتسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت لا كالأرواح الضعيفة التي إذا مالت إلى جانب غاب عنها الجانب الآخر وإذا
ركنت إلى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الاخر.
فإذا توجهت هذه الروح القدسية التي لا يشغلها شان عن شان ولا يصرفها نشأة عن نشأة وتلقت المعارف الإلهية بلا تعلم بشرى بل من الله يتعدى تأثيرها إلى قواها ويتمثل
لروحه البشرى صوره ما شاهدها بروحه القدسي وتبرز منها إلى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة
والفصاحة فالشخص هو الملك النازل بإذن الله الحامل للوحي الإلهي والكلام هو كلام الله تعالى وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله وهذا الامر المتمثل بما معه أو فيه ليس مجرد صوره خيالية (١) لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لاحظ له من علم

---

(١) إذ المشاهد ما تمثل في الحواس سواء جاء من الخارج أو من الداخل فذلك البعض من الاتباع ترقى عند نفسه ولم يقتصر على أن حقيقة النبي تتصل بحقيقة الملك فقط كما يقول بعض آخر بل يقول إن النبي يتصل برقيقه الملك أيضا ولكن بخياله فقط ينالها ولا أيضا ينال صوره خيالية صرفه تكون نظيره أضغاث أحلام تكون في النوم لان تلك الصورة الخيالية تنزلت من الألواح العالية وظل لما فيها كالصور في الرؤيا الصادقة الحاصلة من مشاهده النفس ما في تلك الألواح ولكن مع اللتيا والتي مخطئ قاصر لان القوى الباطنة كمرايا متعاكسة فإذا تمثل الخيال بالصورة انطبع الحس المشترك أيضا بها لأنه كمرآة ذات وجهين أحدهما إلى الخارج ينطبع فيه صور المحسوسات التي تأدت اليه من المشاعر الظاهرة والاخر إلى الداخل يتلقى به ما يؤدى اليه من الألواح العالية

أو من الخيال مما ركبته المتخيلة.
فإذا علمت أن الصورة تساق من العوالم الباطنة إلى خياله المنور ومن خياله إلى
حسه المشترك ومنه إلى مشاعره فكيف لا يكون مشاهدا مع أنه كما أن عقله فوق العقول كذلك
حسه فوق الحواس في شده النورية والتمثيل س قده

الباطن ولا قدم له في اسرار الوحي والكتاب كبعض اتباع المشائين معاذ الله عن هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفية الانزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على بسطه اللائق وتفسيره الموافق مما سيجئ موعد ذكره في باب النبوات ولكن نزيدك لمعه أخرى إنارة قلبيه وإشارة نورية

عليك ان تعلم يا حبيبي ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات إضافية مضافه إلى ما دونها اضافه النفس إلى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذي لا يبقى زمانين كما علمت في مباحث الطبيعة بل كل بدن يضاف اليه شئ من الذوات الملكية فإنما هو كالبدن المحشور في النشأة الآخرة اما ذواتها الحقيقية فإنما هي امرية قضائية قوليه واما ذواتها الإضافية فإنما هي خلقية قدرية تنشأ منها الملائكة اللوحية (١) و أعظمهم إسرافيل صاحب الصور الشاخص وسيأتي الإشارة إلى حقيقة صوره في مباحث

المعاد وحشر الأجساد فهذه الملائكة اللوحية يأخذون الكلام الإلهي والعلوم اللدنية من الملائكة القلمية ويثبتونها في صحائف ألواحهم القدرية الكتابية وانما كان يلاقى النبي ص في معراجه الصف الأول من الملائكة ويشاهد روح القدس في اليقظة فإذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الرباني كان يسمع كلام الله وهو اعلام الحقائق

بالمكالمة الحقيقية وهي الإفاضة والاستفاضة في مقام قاب قوسين أو أدنى وهو مقام

---

(١) اي تستقيم منها هؤلاء وظني ان النسخة كانت بدل تنشأ منها كتابيه بعد قدرية في مقابله قوليه وبعده هي الملائكة اللوحية س قده.

القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحي والالهام وهو الكلام الحقيقي كما مر وكذلك إذا عاشر النبي ص الملائكة الأعلين يسمع صريف أقلامهم والقاء كلامهم وكلامهم كلام الله النازل في محال معرفتهم وهي ذواتهم وعقولهم لكونهم في مقام القرب وقد حكى
النبي ص عن نفسه كما روى ليله المعراج انه بلغ إلى مقام كان يسمع فيه صريف أقلام الملائكة
ثم إذا نزل إلى ساحة الملكوت السماوي يتمثل له صوره ما عقلها وشاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم الألواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الأثر إلى الظاهر وحينئذ يقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من أن الروح القدسية لضبطها الجانبين تستعمل المشاعر الحسية لكن لا في الاعراض الحيوانية بل في سبيل سلوك الرب سبحانه
فهي تشايعها في سبيل معرفه الله وطاعته لا جرم إذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجي
سواء كان الخطاب بلا واسطه أو بواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في فص نفسه
النبوية نقش الملكوت وصوره الجبروت فكان يتشبح له مثال من الوحي وحامله إلى الحس الباطن فينجذب قوه الحس الظاهر إلى فوق ويتمثل لها صوره غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي لا كصوره الأحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة الملك بصورته المحسوسة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا من ملائكة الله على غير
صورته التي كانت له في عالم الامر لان الامر إذا نزل صار خلقا مقدرا فيرى على صورته
الخلقية القدرية ويسمع كلاما مسموعا بعد ما كان وحيا معقولا أو يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى اليه يتصل بالملك أولا بروحه العقلي ويتلقى منه المعارف الإلهية ويشاهد ببصره العقلي آيات ربه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين
من الروح الأعظم.
ثم إذا نزل عن هذا المقام الشامخ الإلهي يتمثل له الملك بصوره محسوسه بحسه ثم ينحدر إلى حسه الظاهر ثم إلى الهواء وهكذا الكلام في كلامه فيسمع أصواتا و حروفا منظومة مسموعه يختص هو بسماعها دون غيره لأنها نزلت من الغيب إلى الشهادة
وبرزت من باطنه إلى ظاهره من غير باعث خارجي فيكون كل من الملك وكلامه وكتابه

يتأدى من غيبه وباطن سره إلى مشاعره وهذه التأدية ليست من قبيل الانتقال وحركة للملك (١) الموحى من موطنه ومقامه إذ كل له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل مرجع
ذلك إلى انبعاث نفس النبي ص من نشأة الغيب إلى نشأة الظهور ولهذا كان يعرض له ص شبه الدهش والغشى ثم يرى ويسمع ثم يقع منه الانباء والاخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين.
واعلم مما ذكر وجه ما قيل (٢) ان الروح القدسية تخاطب الملائكة في اليقظة والروح النبوية تعاشرهم في النوم ولكن يجب ان يعلم الفرق بين نوم الأنبياء ع و نوم غيرهم كما أن الفرق ثابت بين يقظتيهما فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال ص تنام عيني ولا ينام قلبي وقال على ع الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا ولعلك بما ذكرناه تستطع ان تذعن بان كل ما كان يراه ويشاهده الروح النبوية في عالم الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام والمتكلم والكتابة والكاتب فهذا امر مضبوط واجب الوقوع وليس باتفاقي فتدبر.
ولاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعا بذكر خلق السماوات والأرض وما فيهما كما في قوله تعالى في سوره آل عمران ان الله

---

(١) وإن كان له أيضا وجه فان كون حقيقة الملك في ذلك المقام الشامخ كون رقيقته هناك وهذا معنى صعوده وان لم يكن انتقال وكون رقيقته متمثلة للنبي في عالم الكون الصوري المحض حتى صارت مشاهده له كون حقيقته هاهنا وهذا معنى نزوله قال تعالى تنزل الملائكة والروح
وقال يتنزل الامر بينهن ومثلهما كثير س قده
(٢) فان معنى مخاطبه الروح القدسية في اليقظة ان قوى روح الولي أو من دونه لا تشايع روحه لعدم قوه ذلك الروح بمرتبه قوه روح النبي فقواه مستيقظة بشواغل الحس لا يقدر روحه على نزعها نزعا تاما مثل ما يكون للنبي ومعنى معاشره روح النبي ص إياهم في النوم اي شبه الدهش المذكور مشايعة قواه لروحه بحيث رأت ما رأى في عين كونه يقظان بهذا العالم الطبيعي أيضا فيرى بحسه صوره الملك وصوته على وجه يعرف انه ملك كما هو من خواص النبوة س قده.

لا يخفى عليه شئ في الأرض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو
العزيز الحكيم هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب واخر متشابهات وقوله تعالى فيها تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين
ولله ما في السماوات وما في الأرض والى الله يرجع الأمور وقوله تعالى فيها ان في خلق
السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لايات لأولي الألباب وقوله تعالى في الانعام وهو الله في السماوات والأرض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون وما تأتيهم من آية
من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين وقوله تعالى في هود كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير إلى قوله كل في كتاب مبين وهو الذي خلق السماوات والأرض في سته أيام وقوله تعالى في الرعد تلك آيات الكتاب والذي انزل إليك من ربك الحق ولكن أكثر الناس لا يؤمنون الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى
على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لأجل مسمى يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم
بلقاء ربكم توقنون وقوله تعالى في سوره إبراهيم الر كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور باذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السماوات
وما في الأرض وقوله تعالى في يونس الر تلك آيات الكتاب الحكيم إلى قوله ان ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في سته أيام ثم استوى على العرش يدبر الامر وقال إن
في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السماوات والأرض لايات لقوم يتقون وفي سوره يوسف وكأين من آية في السماوات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقوله طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكره لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الأرض والسماوات العلى وقوله حم عسق كذلك يوحى إليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له ما في السماوات وما في الأرض وهو العلي العظيم وقوله في الزخرف حم والكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وانه في أم الكتاب لدينا لعلى حكيم إلى قوله ولئن سئلتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم وقوله في الدخان حم والكتاب المبين انا أنزلناه في ليله مباركه انا كنا منذرين إلى قوله رب السماوات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين وقوله في الجاثية

تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان في السماوات والأرض لايات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابسة آيات لقوم يوقنون واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من رزق فأحيى به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق إلى قوله فبشره بعذاب اليم وقوله وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون وهذا التسخير تسخير ذاتي انما وقع للانسان الكامل عند اتصاله بعالم الامر المحيط بالكل وقوله في الأحقاف تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى وقوله في الجمعة يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض الملك

القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الأميين إلى قوله لفي ضلال مبين إلى غير ذلك من مواضع القرآن والسر في ذلك (١) ان القرآن والآيات المنزلة هي بعينها آيات كلاميه عقلية في مقام وكتب لوحيه في مقام واكوان خلقية في مقام وألفاظ مسموعه بهذه الاسماع الحسية أو نقوش مكتوبه مبصرة في المصاحف بهذه الابصار الحسية فالحقيقة

واحده والمجالى متعددة والمشاهد مختلفه والمواطن كثيره

فصل

في كشف النقاب عن وجه الكتاب ورفع الحجاب

عن سر الكلام وروحه لأولي الألباب

اعلم أيها المسكين ان هذا القرآن انزل من الحق إلى الخلق مع الف حجاب لأجل

---

(١) والسر فيه ان الوجود الكتبي واللفظي والذهني والعيني سواء كان حقيقة أو رقيقه جميعها ظهورات بشئ واحد والماهية في ذوى الماهية محفوظه وللوجودات أصل محفوظ وليس فيها تفاوت الا بالشدة والضعف والظل ليس مبائنا لذي الظل ولا الاسم بما هو عنوان مبائنا للمسمى والرقيقة حكاية للحقيقة وبالعكس وان كانت الحكايتان بالتفاوت تفاوت الحاكيين وبالجملة القرآن ثلثه تدويني هو ما بين الدفتين وتكويني وهو اما آفاقي واما نفسي فمن قرء اي واحد من الثلاثة على وجهه كان كمن قرء الباقيين س قده.

ضعفاء عيون القلوب وأخافيش ابصار البصائر فلو فرض ان باء بسم الله مع عظمته التي كانت له في اللوح نزل إلى العرش لذاب واضمحل الكرسي فكيف إلى السماء الدنيا وفي قوله (١) لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشيه الله إشارة إلى هذا المعنى قال بعض أئمة الكشف الروحي في هذا المعنى كل حرف في اللوح أعظم من جبل قاف وهذا اللوح هو اللوح المشار اليه بقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وهذا القاف رمز إلى قوله ق والقرآن المجيد فان القرآن وإن كان حقيقة واحده لكنه ذو مراتب (٢) ومواطن كثيره في النزول وأساميه بحسبها مختلفه وله
بحسب كل موطن ومقام اسم خاص ففي موطن يسمى بالمجيد بل هو قرآن مجيد وفي
مقام اسمه عزيز وانه لكتاب عزيز وفي آخر اسمه على حكيم وانه في أم الكتاب لدينا لعلى حكيم وفي آخر كريم انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون وفي
آخر مبين ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وفي آخر حكيم يس والقرآن الحكيم وله الف الف من الأسامي لا يمكن سماعها بالاذان الظاهرة ولو كنت ذا سمع باطني في عالم العشق الحقيقي والجذبة الباطنية والمحبة الإلهية لكنت ممن يسمع أسماؤه ويشاهد أطواره.
واعلم أن اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد أحوالها شواهد عظيمه

---

(١) بنا على تفسير ق بالجبل المحيط بالدنيا وهو عالم المثال المنشعب إلى هور قليا وجابلغا وجابرصا واما إذا فسر بالقدرة أو بالقلب فلا إذ لا أعظم من القلب كما في الحديث القدسي لا يسعني ارضى ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن وكذا إذا فسر بالجبل ولكن أومئ به إلى الوجود المقدس الختمي ص كما قال ابن عباس القاف جبل بمكة فأشار إلى وجوده ص فإنه باعتبار عظمته عند الله وجلاله منزلته لديه واستقامته في سبيله وقيامه بين يديه وتوسط فيما بين شرق الوحدة وغرب الكثرة جبل شامخ س قده

(٢) هذا جار في كل من القرآن التدويني والتكويني والافاقي والانفسي فكل بكل اعتبار مسمى باسم جليل س قده.

لمعرفة بطون القرآن وأنوار جماله وأضواء آياته واسرار كلماته ولتعلم أسماء الله الحسنى وصفاته العليا لما مرت الإشارة اليه من أن الكتاب الفعلي الكوني بإزاء الكلام القولي العقلي وهو بإزاء الأسماء والصفات الإلهية لكن هناك على وجه الوحدة والاجمال وهيهنا على وجه الكثرة والتفصيل كما قال كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون

وقوله كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وكما أن صور الكائنات من الأرض والسماوات وما بينهما وهي عالم الخلق تفصيل لما في عالم العقل وهو عالم الامر فكذلك جميع ما في العالمين الامر والخلق كتاب تفصيلي لما في العالم الإلهي من الأسماء والصفات قال الله تعالى ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه ففي هذه الآية أوجب الله تعالى على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الآفاق والأنفس لان علم الأسماء وهي أرباب صور الأنواع

والدعوة لا يحصل الا بالتدبر في المصنوعات والتأمل في المربوبات من كل ما في الأرض

والسماوات ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفكر فيها وفي أحوالها في كثير من الآيات.

وسبيل هذا الباب من المعرفة مما سلكه العرفاء المحققون والعلماء الإلهيون

وهم القائلون بان هذه الصور المتنوعة المتخالفة صور أسماء الله تعالى وظلال ومثل لها ومظاهر ومجال لما في العالم الإلهي والصقع الربوبي وذلك لان كلما يوجد في عالم من

العوالم ففي العالم الاعلى الإلهي الاسمائي يوجد منه ما هو أعلى وأشرف وعلى وجه ابسط

وأقدس وما عند الله خير وأبقى

الفصل

في تحقيق كلام أمير المؤمنين وامام الموحدين على ع كما ورد

ان جميع القرآن في باء بسم الله وانا نقطه تحت الباء

اعلم هداك الله يا حبيبي ان من جمله المقامات التي حصلت للسالكين السائرين إلى الله تعالى وملكوته بقدم العبودية واليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القرآن بل جميع الصحف المنزلة في نقطه تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات

في تلك النقطة الواحدة (١) وقد بينا في هذه الاسفار وفي غيرها بالبرهان الحكمي ان بسيط الحقيقة كل الأشياء وقال معلم حكمه المشائين ومقدمهم في الميمر العاشر من كتابه المعروف باثولوجيا الواحد المحض هو عله الأشياء كلها وليس كشئ من الأشياء بل هو بدؤ الأشياء وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه وقد صرح بهذا في
غير موضع من مواضع كتابه.
ونحن نمثل لك في هذا المعنى مثالا من المحسوس يقربك إلى فهمه من وجه فإنك إذا قلت لله ما في السماوات وما في الأرض فقد جمعت جميع الموجودات في كلمه
واحده وإذا حاولت ذكرها بالتفصيل لافتقرت إلى مجلدات كثيره ثم قس على نسبه اللفظ
إلى اللفظ نسبه المعنى إلى المعنى على أن فسحه عالم المعاني والتفاوت بين اقسامها وافرادها لا يقاس بفسحة عالم الألفاظ والتفاوت فيها.
ولو اتفق لاحد ان يخرج من هذا الوجود المجازي الحسى إلى أن التحق بالوجود العقلي واتصل بدائرة الملكوت السبحاني حتى يشاهد معنى (٢) والله بكل شئ محيط ويرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه فحينئذ يشاهد وجوده تحت نقطه باء السببية لمسبب الأسباب ويعاين عند ذلك تلك الباء التي في بسم الله حيثما تجلت له عظمتها وجلاله قدرها ورفعه سر معناها هيهات نحن وأمثالنا لا نشاهد من القرآن الا سوادا لكوننا في عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه من مد هذا المداد أعني مادة الابعاد والأجساد وهيولي الأضداد والاعداد والمدرك لا يدرك شيئا الا بما في قوه ادراكه وقوه ادراكه دائما يكون من جنس مدركاته بل هي عينها كما ذهبنا اليه فالحس لا ينال الا المحسوس ولا الخيال الا المتخيل ولا العقل الا المعقول فلا يدرك النور الا بالنور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور.

---

(١) اي الموجودات العينية أيضا في النقطة الكتبية وذلك إذا اخذت النقطة الكتبية رقيقه للنقطة الحقيقية وظهورا منها في عالم الوجود الكتبي س قده
(٢) بان يمتثل قولهم اقرأ وارقا ويصل من ظاهره إلى باطنه ومن باطنه إلى مطلعه ويترقى من مقام التعلق إلى مقام التخلق ومنه إلى مقام التحقق س قده.

فنحن بسواد هذا العين لا نشاهد الا سواد أرقام الكلام ومداد نقوش الكتاب فإذا خرجنا من هذا الوجود المجازي والقرية الظالم أهلها مهاجرا إلى الله ورسوله في قطع المنازل التي بيننا وبين المطلب وأدركنا الموت عن هذه النشات والأطوار التي بعضها صور
حسية أو خيالية أو وهمية أو عقلية وقطعنا النظر عن الجميع ومحونا بوجودنا في وجود كلام الله ثم أحيانا الله بعد موتنا وأخرجنا من المحو إلى الصحو ومن الفناء إلى البقاء ومن الموت إلى الحياة حيوه ثابته باقيه ببقاء الله فما نرى بعد ذلك من القرآن سوادا أصلا الا البياض الخالص والنور الصرف الذي لا يشوبه ظلمه واليقين المحض الذي لا يعتريه شك وتحققنا بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا
وبقوله وعلمناه من لدنا علما.
وعند ذلك نقرء الآيات من نسخه الأصل وهو الامام المبين والذكر الحكيم ومن عنده علم الكتاب وهو أمير المؤمنين على ع لقوله تعالى وانه في أم الكتاب لدينا لعلى حكيم ولهذا نطق بما نطق من قوله انا نقطه تحت الباء وقوله مشيرا إلى صدره الشريف ان هيهنا لعلوما جمه لو وجدت لها حمله ولعل الكلام في الكلام قد خرج عن طور الأوهام وتعدى عن أسلوب المباحثة والتعليم لكن المثل سائر ان الكلام يجر الكلام وليعذرني اخوان الحقيقة ان عشق الحبيب يجرني على عد أوصاف كماله ونعوت جماله وعد شمائله في ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وأمره ونهيه وسائر افعاله كما نحن بصدده انشاء الله ولنرجع إلى ما كنا فيه
الفصل
في بيان الفرق بين كتابه المخلوق وكتابه الخالق
هذا أيضا علم ذوقي لا يذعنه الا صاحب بصيرة قلبيه يعرف الفرق بين صوره محسوسه يكون مبدء ها من خارج الحس وبين صوره محسوسه يكون مبدء ها من داخل
الحس مع أن كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة والحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوه بروزه إلى الظاهر كما قال تعالى

وبرزت الجحيم لمن يرى أن يرى المحسوس بغير الحس محسوسا بعين الخيال فيرى الغيب شهادة في حقه وهذا مما تواتر نقله وتكاثر وقوعه ومما اتفقت روايته من هذه الآية ان رسول الله ص خرج يوما وبيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب فسال أصحابه أتدرون ما هذان الكتابان فأخبرهم بان في الكتاب الذي بيده اليمنى أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من أول من خلقه الله إلى يوم
القيمة وفي الكتاب الاخر الذي بيده اليسرى أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من أول من خلقه الله إلى يوم القيمة الحديث.
فمن هيهنا مع ما تقدم من كيفية نزول الوحي والكتاب على الأنبياء ع يعلم الفرق بين كتابه الله وكتابه المخلوق إذ لو حاول المخلوق ان يكتب هذه الأسماء على ما هي عليه في ذينك الكتابين لم يقدر عليها ولا يمكن أيضا إذ ما قام بذلك ولم يف به كل ورق في العالم ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الأئمة الطاهرين
من أهل البيت سلام الله عليهم أجمعين قد ورثه خلف عن سلف إلى زمان ظهور المهدى
ع وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شئ يحدث إلى يوم القيمة وكلما يحتاج اليه الانسان حتى الأرش في الخدش.
ومما حكى أيضا في هذا الباب عن بعض البله من أهل الحاج انه لقى رجلا وهو يطوف طواف الوداع فاخذ ذلك الرجل يمازح هذا الأبله هل اخذت برائتك من النار فقال الأبله وهل اخذ الناس ذلك قال له نعم فبكى ذلك الأبله ودخل الحجر
وتعلق بأستار الكعبة وجعل يبكى ويطلب من الله ان يعطيه كتابه عتقه من النار فجعل الناس وأصحابه يلومونه ويعرفونه ان فلانا مزح معك وهو لا يصدقهم وكان مستمرا على حاله فبينا هو كذلك إذ سقطت عليه ورقه من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار فسر بها وأوقف الناس عليها وكان من آية ذلك الكتاب انه يقرء في كل ناحية على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه آية من عند الله والحكايات والآثار في هذا الباب كثيره ذكرها يؤدى إلى الاطناب.
فان قلت لو كان الفرق بين كتابه الخالق وكتابه المخلوق ما أشرت اليه آنفا من

ان الأولى مما يبرز من جهة الباطن والغيب إلى جهة الظاهر والشهادة فيدرك بين الخيال أولا ثم بعين الحس تبعا بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس ذلك من حيث إنها تدرك
أولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب ان يختص بمشاهده كتابه الخالق من غلب على باطنه سلطان الآخرة دون غيره من افراد الناس وأهل الحجاب.
قلت لعل حصولها لغيره بحسب التبعية من جهة تأثير نفسه فيهم وسراية حاله منه إليهم لأسباب خفيه لا يطلع على تفاصيلها ولا يبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين
من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل
حواسهم الظاهرة عن استعمال النفس إياها في المحسوسات الخارجة ورجوعها إلى جانب
الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب
الفصل
في تحقيق قول النبي ص ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا (١)
اعلم أن القرآن كالانسان ينقسم إلى سر وعلن ولكل منهما أيضا ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله ولا يعلم تأويله الا الله وقد ورد أيضا في الحديث ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا إلى سبعه ابطن وهو كمراتب باطن الانسان من الطبع والنفس والصدر (٢) والقلب والعقل والروح والسر والخفي اما ظاهر علته

---

(١) المطلع في اصطلاح العرفاء هو مقام شهود المتكلم عند تلاوة آياته متجليا بالصفة التي هي مصدر تلك الآية كما قال مولانا الصادق ع لقد تجلى الله لعباده في كلامه و لكن لا يبصرون وكان ذات يوم في الصلاة فخر مغشيا عليه فسئل عن ذلك فقال ما زلت أكرر آية حتى سمعت من قائلها وقد ينقل الحديث هكذا ما من آية الا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع ولعله قده نقل بالمعنى س قده (٢)
ولعل الصدر وهو مقام الخيال كما مر زيادة من النساخ والا لكانت المراتب ثمانية وقد يزداد في آخر المراتب الأخفى فليسقط العقل أو الطبع وهو الأنسب هنا لقوله كمراتب باطن الانسان فان الطبع ظاهره.
وبالجملة هذه اصطلاح العرفاء والحكيم يطلق النفس الناطقة على الجميع أو الأكثر وهم استغنوا عن البيان بالعيان كما هو ديدن أكثرهم في أكثر المواضع وقد يبينون بقدر ما يسع المقام وقد نقلنا اصطلاحهم في أول تعاليقنا على السفر الأول س قده.

فهو المصحف المحسوس الملموس والرقم المنقوش الممسوس واما باطن علته فهو ما يدركه الحس الباطن ويستثبته القراء والمجودون في خزانه مدركاتهم ومخزوناتهم كالخيال ونحوه والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا مع غواش جسمانية و عوارض مقداريه الا انه يستثبته بعد زوال مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدركه كل انسان بشرى واما باطنه وسره فهما مرتبتان أخراويتان ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات.

فالأولى منهما مما يدركه الانسان المتمكن من تصور المعاني بحدودها وحقائقها منفوضه عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية مأخوذا كل منهما من المبادي العقلية من حيث يشترك فيه الكثرة ويجتمع عنده الاعداد في الوحدة ويزول عنه التعاند والتضاد ويتصالح فيه الآحاد بل الأضداد لا كحالها في عالم المواد والأجساد ومثل هذا المعنى المشترك فيه لا يدركه الروح الانساني ما لم يتجرد عن مقام الخلق إلى مقام الامر

ولم ينفض عن وجه ذاته تراب قبر البدن وحواسه إذ ليس من شان المغمور في المادة ان

يكون عاقلا لشئ كما ليس من المنغمس فيها كالمحسوس ان يكون معقولا.

على انك قد علمت أن كل مرتبه من الادراك سواء كان احساسا أو تخيلا أو توهما أو تعقلا لا بد له من ضرب من التجرد وان مدار المدركية والمدركية على نحو من التجرد عن المادة والهجرة عن الدنيا وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جدا فكذا درجات الوصول إلى درك حقائق الأشياء والقرب من عالم الإلهية والاخذ منه تعالى.

فالروح الانسانية تارة تتلقى ادراك الأشياء من عالم الحس وذلك عند نزوله في مرتبه بدنه وحواسه وتارة تتلقى من عالم التخيل والتمثل الجزئي وتارة تتلقى المعارف العقلية بجوهرها العقلي الذي هو من حيز عالم الامر وتارة تأخذ المعارف

الإلهية من الله بلا حجاب من عقل أو حس فان تصرف الحس وما يجرى مجراه لما كان فيما
هو من عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل لما كان فيما هو من عالم الامر والتدبير فالذي
يكون فوق الخلق والامر جميعا فهو محتجب عن الحس والعقل جميعا فلا يدرك نور الحق الا بنور
الحق ولا ينال الا بقوة من له الامر والخلق كما ورد عن أبي عبد الله ع
قال قال أمير المؤمنين ع اعرفوا الله بالله (١) والرسول بالرسالة (٢) وأولي الأمر بالامر بالمعروف (٣) الحديث.
وللدلالة على تفاوت المقامات قال تعالى في صفه القرآن انه لقرآن كريم في
كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فذكر له أوصافا متعددة بحسب درجاته ومقاماته أولها وأعلاها الكرامة عند الله وأدناها التنزل إلى هذا العالم من عند رب العالمين ولا شك ان كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول إلى عالم الامر
وهو اللوح المحفوظ وقبل نزوله إلى عالم السماء الدنيا وهو لوح المحو والاثبات ونزوله إلى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ الهي ومرتبه رفيعه لا يعلم الا الله ولا يدركه
أحد من الأنبياء ع الا في مقام الأحدية عند انسلاخه عن القيود الامكانية وتجرده عن الكونين وخروجه عن النشأتين وتجاوزه عن العالمين الخلق والامر وبلوغه

---

(١) اي اعرفوا الله بنور وارد من عنده على قلوبكم وتقربوا اليه حتى يصدق في حقكم قوله الحق بي يبصر وبي يسمع س قده
(٢) اي بنبوة التعريف الحاصلة فيكم فان النبوة قسمان نبوة التحريف ونبوة التشريع والأولى هي الأبناء عن معرفه الذات والصفات والأسماء والثانية جميع ذلك مع تبليغ الأحكام والتأديب بالأخلاق والقيام بالسياسة وقد يخص هذه بالرسالة ولو كان كذلك لكان المراد الوراثة عن الرسول المتحققة في الكمل حتى أن الفقهاء مظاهره و قد ورد ان من حفظ القرآن فقد أدرجت النبوة بين جنبيه بل قد روى أن لله عبادا ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيون وانه ص قال إن في أمتي محدثين مكلمين س قده
(٣) اي بصيرورتكم من الولاة لا العارفين بمعنى العالمين بالحقائق فقط بل المقتدرين المتصرفين أيضا ذوى الأوامر التكوينية التسخيرية س قده.

قاب قوسين أو أدنى كما اخبر خير الأنبياء وأفضل البشر ص عن حاله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وللإشارة إلى هذا المقام قوله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله والراسخون في العلم وقوله تعالى لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب الا الله وقوله ا فمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وفي الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله وللإشارة إلى مقام القلب المعنوي والحس
الباطني وقع قوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد و قوله حكاية عن الكفار الجاحدين لو كنا نعقل أو نسمع ما كنا في أصحاب السعير وللإشارة إلى مقام الحس الظاهر من منازل القرآن قوله فاجره حتى يسمع كلام الله وللإشارة إلى تفاوت مقامات العلماء في درجات علمهم قال نرفع درجات من نشاء وفوق
كل ذي علم عليم وقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله في حق الملائكة وما منا الا له مقام معلوم
تذكره تمثيلية
وبالجملة ان للقرآن درجات ومنازل كما للانسان وأدنى مراتب القرآن
وهو ما في الجلد والغلاف كأدنى مراتب الانسان وهو ما في الإهاب والبشرة وللقرآن في كل مرتبه ومقام حمله يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه الا بشرط طهارتهم عن حدثهم أو عن حدوثهم ونزاهتهم وانسلاخهم عن مكانهم أو عن امكانهم (١)
والقشر من الانسان لا يدرك الا القشور من القرآن والانسان القشري من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات القشرية والنكات البيانية والاحكام العملية والسياسات الشرعية

---

(١) اي لا يلتفتون لفت ماهياتهم وامكانهم كالعقول النورية والملائكة المهيمه المختفى امكانهم تحت سطوع وجوب الأزل ومثلها العقول الصاعدة الفانية ذواتهم في ذاته فان كل انسان إلى الامكان أميل واحكام الكثرة عليه أغلب كان من الكفار ظاهرا أو باطنا وكل انسان كان إلى الوجود أميل واحكام الوحدة عليه أوفر كان من السابقين المقربين كالأنبياء والأولياء وكل انسان تساوى فيه الجهتان كان مقتصدا من المؤمنين س قده.

واما روح القرآن وسره ولبه فلا يدركه الا أولوا الألباب وذو البصائر إذ حقيقة الحكمة لا تنال الا بموهبة الله ولا يبلغ الانسان إلى مرتبه يسمى حكيما الا بان يفيض الله عليه من
حكمته حكمه ومن لدنه علما لان العلم والحكمة من صفاته الكمالية والعليم الحكيم من أسماء الله الحسنى ولا بد في من له نصيب منهما ان يكون ذلك بمجرد موهبة الله إياه له ولذلك قال سبحانه بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة الآية ذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وسمى الحكمة خيرا كثيرا وقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وما يذكر الا أولوا الألباب

الفصل

في توضيح ما ذكرناه وتبيين ما أجملناه من كون معرفه لب الكتاب
مختصه باهل الله من ذوى البصائر والألباب

اعلموا أيها الاخوان السالكون المعتنون بأمر الدين وفهم غرائب الكلام المبين
ان فهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لاحد من الناس وإن كان من الأكياس الا لمن
دارس علم اليقين وتعلم في مدارس آل ياسين ومكتب أهل التقديس وأهل الذكر الحكيم
وقراءة الآيات من أرقام اللوح العظيم ونسخه الأصل الكريم الذي هو الامام المبين وكان
معلمه علمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ومؤدبه أدبني ربى فأحسن تأديبي وكان كاتب لوحه بالقلم ومصور صحيفة نفسه بصوره العلم والحكم هو ربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فالله سبحانه معلمه لا سبب آخر من الأسباب كفكر أو تقليد أو قياس أو رواية أو سماع بل بان يتلقى القرآن من لدن حكيم عليم أو يسمع بسماع باطني في عالم الغيب من عند مطاع ثم امين.

رمز قرآني وتلويح كلامي

ان أول ما ينكشف لأولاد روح القدس في مكتب التقديس معنى اللوح والقلم و الكتابة والرقم ومعنى ألم وطه ويس والقرآن الحكيم ومعنى ص والقرآن ذي الذكر

وق والقرآن المجيد ون والقلم وما يسطرون ومعنى الحروف الجمل وهي الحروف المقطعة القرآنية والكلمات التامات المفردة وبعدها الكلمات المركبة الفرقانية فان العناية الربانية لما تعلقت بتربية أطفال الأرواح العالية أفاد لهم رزقهم من البان ضروع الملكوت والجنان وأذاق لهم من لطائف الرحمة والرضوان أغذية لطيفه روحانية في كسوه الحروف المفردة على طريقه الرمز والإشارة إلى مقاصد أهل البشارة لئلا يطلع عليها الاغيار (١) ومن لم يكن لهم أهلية الوصول إلى عالم الاسرار ومعدن
الأنوار فكتب الله أولا في ألواح أرواحهم حروفا مجمله ومقطعات مفرده لعلهم يذكرون
وبصنايع آبائهم يصنعون وعلى مثل كتابتهم يكتبون والى منازلهم ومقاماتهم يرتقون وبآيات الله يهتدون والى ربهم يرجعون لقد كنا (٢) حروفا عاليات نزلنا (٣) في سطور (٤) سافلات.

---

(١) ونعم ما قيل بين المحبين سر ليس يفشيه قول ولا قلم للخلق يحكيه
(٢) هو الكينونة السابقة لنا في عالم العقول والحرفية باعتبار عدم استقلال العقول في الوجود وانها لا نفسية لها بل لها الوجود الرابط المحض إذ لا مادة لها ولو بمعنى المتعلق بل لا ماهية لها عند المحققين ولذا كانت من صقع الربوبية موجوده بوجود الله باقيه ببقائه س قده
(٣) هو الكينونة اللاحقة النفسية س قده
(٤) اي قد ورد شبهها في الطول والاستقامة بالسطور ونظير هذا قول ابن العربي كنا حروفا عاليات لم نقل
متعلقات في ذرى أعلى القلا وقول أمير المؤمنين على ع لأبي الأسود الدئلي الكلمة اسم وفعل وحرف يشير إلى هذا فان كلامه سبحانه فعله كما في نهج البلاغة فالمراد بالكلمة كلمه كن اي الوجود المنبسط المقسم للحروف العالية العقلية وللأسماء وهي الجواهر الجسمانية الثابتة وللأفعال المقترنة بالزمان وهي الموجودات العرضية السيالة وعلى مذهب المصنف قده من اثبات حركة الجوهرية في الطبائع والأجسام فهي أيضا من الافعال المقترنة بالزمان والأسماء هي النفوس من حيث كونها برازخ بين العقول الساكنة والطبائع السيالة س قده.

وهذه الحروف المقطعة يسمى في عالم السر والخفي بالحروف المجملة وحروف الجمل
وفي ذلك العالم تصير الحروف المتصلة (١) منفصله ويصير المنفصلات مجمله متصله لأنه
في يوم الفصل والتميز ليميز الله الخبيث من الطيب ويوم الجمع أيضا بوجه لقوله تعالى هذا يوم الفصل جمعناكم والأولين وقوله ليوم لا ريب فيه فأهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنوية والجمعية الصورية الاتصالية يرون الحروف المختلفة مجتمعه و المنفصلة متصله والحرف الواحد بالمعنى حروفا متعددة فأول علامه من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفه الحروف المقطعة (٢) وكيفية نزولها (٣) في لوح الكتاب
ثم في صدور منشرحة لأولي الألباب كما أشار اليه بقوله ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون هذا لقوم وأشار إلى مقام قوم آخرين بقوله تعالى قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون
وقوله كتاب فصلت آياته.
فقد اتضح لك أيها السالك المسكين ان أول ما يرتسم في لوح القارئ المبتدى حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة الآيات المكتوبة في الصحيفة القدسية ويطيع الله تعالى في امره اقرا باسم ربك الذي خلق وقوله اقرؤا ما تيسر من القرآن وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر ويتيسر له القراءة ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر وحينئذ

---

(١) اي الأنواع المتخالفة المتراكمة التي كل من مقولة وكل أجنبي عن الاخر تصير منفصله ينفض كل عن ذيله غبار الاغيار وتصير المنفصلات من افراد كل نوع متصله واحده وهذا كما أن عقلك يأخذ صرف كل حقيقة معرى عن أكسية اللواحق الغريبة وهو حينئذ واحد ويميز الكيف والكم والوضع وغيرها من المختلطات كلا عن الاخر اقرأ كتابك وارقا س قده
(٢) اي العقول التي هي كلام الله تعالى وقوله الحق س قده
(٣) اي كيفية صيرورتها نفوسا كليه هي كتاب الله ثم نزولها في صدور منشرحة اي كيفية صيرورتها مثلا معلقه هي رقائق تلك الحقائق في النفوس المنطبعة والصدر هو الخيال وكيفية النزول انه تصير الأرواح المرسلة أرواحا مضافه وهي تتمثل صورا بسيطه كل ذلك بلا تجاف أو المراد بالثلاثة العقل البسيط الاجمالي والعقل التفصيلي النفساني والخيال وبالجملة وصلنا لهم اي العقول للعقول وكتاب فصلت للنفوس أو الخيال س قده.

يتأتى له المحافظة للقرآن والمداومة على تلاوة آياته بحفظ الله تعالى قلبه عن وساوس الشيطان كما قال وانا له لحافظون ويكون قلبه عند ذلك فلكا محفوظا عن اختطاف امردة الجن والشياطين وسماء مزينه بزينة كواكب آيات الكتاب المبين التي بها رجوم أوهام المعطلين وأغاليط الموسوسين واستراق المنتحلين كما قال وحفظناها من كل شيطان رجيم الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين

اشعار تنبيهي

وجمله القول إن من لم يظهر عليه سلطان الآخرة ولم يقم بعد عن قبر هذه النشأة لم يطلع على معاني الكلام ورموز آيات القرآن وحروفه وكلماته ولم يحدث معه حروفه

المقطعة ولم يتجل له وجه قائله ومبدئه وعظمه كاتبه ومنشيه فانتبه يا مغرور وقم من مرقدك يا محكور حتى تسافر في سبيل الله مهاجرا إلى الله ورسوله ومشاهده ملكوته الاعلى واستماع آياته الكبرى ولا تجلس مع أهل الغفلة والبطالة وذر الذين اتخذوا دينهم هزوا واشتغلوا بدنياهم لهوا ولعبا وغرتهم الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من كتابه ووبخهم بقوله ما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وشكى إلى الله رسوله عنهم بقوله يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا رب رجل أديب أريب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصام والالزام في علم الكلام لم يسمع حرفا من حروف القرآن

ولا فهم كلمه واحده من كتاب الله النازل على عبده ولم يرغب بعد إلى ما هو بالحقيقة علم

ونور وفقه وحكمه لاعراضه عن ذلك بما أكب عليه الجمهور مما يعدونه علما و ايمانا وفقها وايقانا.

فاخرج أيها الغافل من بيت حجابك وعتبة بابك واخلع عنك لباس أهل الجاهلية وانطلق عن قيودك الرسمية ورسومك العامية لترى عجائب قدره الله وعظمته في انزال القرآن وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزائن السماوات والأرض بمفاتيح علم الغيب المبري عن وصمه الشك والريب فان أدركك الموت في الخروج عن بيت

نشأتك الأولى إلى الفطرة الثانية والنشأة الآخرة فقد وقع اجرك على الله بل الله مولاك وهو آجرك وجزاك كما قال ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله

الفصل

في نعت القرآن بلسان الرمز والإشارة (١)

اعلم أيها المتدبر المتأمل ان القرآن إذا كشف نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب العظمة والكبرياء عن سره يشفى كل عليل داء الجهل ويروى كل غليل طلب الحياة و الحقيقة ويداوى كل مريض القلب بعلل الاخلاق الذميمة وأسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله ص ان القرآن هو الدواء وان القرآن غنى لا فقر بعده ولا غنى دونه والقرآن هو حبل الله المتين النازل إلى هذا العالم النجاة المقيدين بسلاسل التعلقات و أغلال الأثقال والأوزار من حب الأهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن والفرج و الذهب والفضة والخيل وطول الآمال وهو مع عظمه قدره ومأواه ورفعه سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف والأصوات واكتسى بكسوة الألفاظ والعبارات رحمه من الله للعباد وشفقة على خلقه وتأنيسا لهم وتقريبا إلى أفهامهم ومداراة معهم ومنازله إلى أذواقهم والا فما للتراب ورب الأرباب ففي كل حرف من حروفه الف رمز وإشارة و غنج ودلال وجلب لقلوب العشاق المشتاقين إلى روح الوصال فوقع النداء من عالم السماء لتخليص الاسراء من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين.

فبسطت شبكه الحروف والأصوات مع حبوب المعاني لصيد طيور السماوات ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشيها ومعيدها ومبدئها وانما الغرض الأصلي اصطياد نوع خاص من الطيور السماوية برزق مخصوص سماوي من

---

(١) إلى القرآن التكويني العقلي والنفسي وغيرهما حتى كلام الله الذي في مرتبه العلم العنائي س قده.

اغتذى به يفهم منطق الطير كله وهو المقصود من بسط الشبكة في الأرض دون غيره سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون وكان بعضهم لقصوره لا يطيق ملاحظه هذا الامر الذي به قوت القلوب وغذاء الأرواح فألجموا عما لا يطيقون خوض غمرته فألجموا
بلجام المنع وقيل لهم اسكتوا فما لهذا خلقتم لا يسال عما يفعل وهم يسئلون ما للعميان
وملاحظة حقائق الألوان.
واما من امتلأت مشكاة قلبه نارا مقتبسا من نور القرآن فأدرك اسرار الأمور والكلمات والآيات كما هي فقيل لهم تأدبوا بآداب الله ورسوله واسكتوا فسيروا بسير أضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم وانزلوا إلى السماء الدنيا من منتهى علوكم ليأنس بكم ضعفاء الابصار ويقتبسوا من بقايا أنواركم المشرقة المشرقية من وراء حجب مضروبه بينكم وبينهم وكونوا كما قيل شربنا وأهرقنا على الأرض فضله
وللأرض من كأس الكرام نصيب
ولذلك يوجد في القرآن ما فيه صلاح كل أحد وما رزق من الأرزاق المعنوية والصورية الا ويوجد في الكتاب قسم منه لأهله متاعا لكم ولأنعامكم ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين وكما يوجد فيه من حقائق الحكم وطرائف النعم التي فيها غذاء للأرواح والقلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الجزئية والأغذية والأدوية الصورية من القصص والاحكام والمواريث والديات والمناكحات وغيرها مما ينتفع به المتوسطون في
المنازل والعوام ففيه الأغذية المعنوية والصورية معا والاقسام الأخروية والدنيوية جميعا فما من شئ الا وفيه تبيانه ولو كان من باطنك طريق إلى ملكوت القرآن و باطنه لتعرف كونه تبيانا لكل شئ.
تنبيه واشعار
اعلم أن خطابات القرآن كقوله يا أيها الانسان يا أيها الذين آمنوا مما يختص بأحباء الله المتألهين وأوليائه المقربين لا المبعدين الممكورين والجاحدين المنكرين إذ ليس لهم نصيب من رزق معاني هذا الكلام والكتاب الا قشور الألفاظ والمباني انهم عن

السمع لمعزولون ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون لان العناية
الإلهية ما سبقت لهم بالحسنى فهكذا كان أول هذا الامر وآخره وأنت أيضا يا حبيبي لو لم
تكن مما قضى الله فيك خيرا ولم تكن اهلا لذلك بحسب ما يسر لك هذا الامر العسير في
التقدير لما وقع منك الا التقليد كالعميان ان كنت من المسلمين ولم تكن من الجاهدين
وإذا كنت اهلا له وقد أعطاك الله عينا صحيحه غير مكفوفة بحجاب تقليد ولا مؤفة بآفة
عصبية فإذا فتحت عينك أبصرت ما هو بين يديك فلا تحتاج إلى قائد يقودك واما المقلد
فهو كالأعمى في المشي يحتاج إلى قائد ولكن ليس كل ما يدرك قائدا ويفعله يمكن
للمقلد ان يقلده فيه انما التقليد يجرى في الأمور الناقصة والافعال الدنية فالأعمى
يمكن ان يقاد ولكن إلى حد ما فإذا ضاق الطريق وصار أحد من السيف وادق من الشعر
قدر الطائر على أن يطير عليه ولم يقدر على أن يستجيز وراء ه أعمى وكذا إذا دق المجال
ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعه السباحة
ان يعبر بنفسه وربما لم يقدر على أن يستجيز وراء ه آخر فلو فرض القائد كالطير في طيرانه
أوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت أو كالسباح الماهر في سباحه ابحر الحقائق
والمعاني فلا يمكن للأعمى تقليد ذلك القائد في الطيران ولا للزمن المقعد عن أصل
السير تقليد هذا في سير البحر.
فهذه العلوم التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه نسبه التدبر فيها على الحقيقة إلى
ما يدركه جماهير الناس وفيه مجال أفكارهم كنسبه المشي على المال إلى المشي على وجه
الأرض فالمشي على الأرض يمكن ان يتعلم واما المشي على الماء فضلا عن الطيران في الهواء
فلا يكتسب بالتقليد أو بالتعلم بل ينال بقوة اليقين ولذلك لما قيل للنبي ص ان عيسى
ع يقال إنه يمشى على الماء فقال لو ازداد يقينا لمشى على الهواء فلأهل القرآن
وهم أهل الله خاصه بحمد الله أعين يبصرون بها آيات الله ولهم آذان يسمعون بها كلماته
وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وشريعته وأيد يبطشون بها موائد كرمه ورحمته

وأرجل
يمشون بها في دار كرامته ومنزل جوده ورأفته

الفصل
في الإشارة إلى نسخ الكتب ومحوها واثباتها
قد ذكر الشيخ المحقق محيي الدين الاعرابي في الباب السادس عشر ثلاثمأة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية أنه قال ص حكاية عن نفسه على طريق التمدح انه اسرى به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الأقلام وهو قوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير فالضمير في أنه هو يعود على محمد ص فإنه اسرى به فرأى الآيات وسمع صريف الأقلام فكان يرى الآيات ويسمع منها ما حظه السماع وهو الصوت فإنه عبر عنه بالصريف والصريف الصوت فدل انه بقي له من الملكوت فوقه قوه ما لم يصل اليه بجسمه من حيث هو راء ولكن من حيث هو سميع (١) فوصل إلى استماع أصوات
الأقلام وهي تجرى بما يحدث الله في العالم من الاحكام وهذه الأقلام رتبتها دون رتبه القلم الاعلى (٢) ودون اللوح المحفوظ فان الذي كتبه القلم الاعلى لا يتبدل وسمى

---

(١) حاصل كلامه ان عالم الملكوت عالم تام فيه جميع ما هو في هذا العالم من المحسوسات الخمس على وجه يليق بالملكوت لكن كل منها يوصل اليه بمشعر خاص من الخمسة المستنيرة بالمشاعر الملكوتية فبقوته الباصرة يرى ما لا يرى اشخاص الانسان الطبيعي بما هو طبيعي من المرئيات الملكوتية وبسمعه يسمع ما لا يسمعون وبذوقه يدرك ما لا يذوقون لقوله أبيت عند ربى يطعمني ويسقيني وبشمه ما لا يشمون كقوله انى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن وبلمسه ما لا يلمسون كقوله وجدت برد أنامله بين ثديي وبالجملة جميع ما يدركه النبي أو الولي حاله الانسلاخ ملكوتية بالمدارك الملكوتية وكل له شان يختص به س قده
(٢) ليس المراد بالأقلام العقول التي في الطبقة المتكافئة التي هي دون القلم الاعلى الذي هو العقل الكلى سواء أريد بعقل الكل العقل الأول أو جمله العقول الطولية والعرضية ولا المراد بها النفوس الكلية السماوية اي عاقلتها باعتبار فعاليتها فيما دونها لان الشيخ العربي جعل رتبه هذه الأقلام دون اللوح المحفوظ والنفوس الكلية هي اللوح المحفوظ بل المراد بها النفوس الجزئية الفلكية المسماة بالنفوس المنطبعة لكن لها اعتباران أحدهما اعتبار تعلقها بالمواد الفلكية وبهذا الاعتبار هي ألواح المحو والاثبات لسيلان الطبائع الفلكية جوهرا على التحقيق وعند هذا الشيخ بل حقيقة اللوح هي الهيولى المجسمة وثانيهما اعتبار تدليها وتعلقها بنفوسها الكلية وبهذا الاعتبار هي أقلام رتبتها كذا وكذا س قده

اللوح بالمحفوظ من المحو فلا يمحى ما كتب فيه وهذه الأقلام تكتب في ألواح المحو
والاثبات وهو قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت ومن هذه الألواح تنزل الشرائع والصحف والكتب على الرسل ولهذا يدخل في الشرائع النسخ وفي الشرع الواحد النسخ (١)
في الحكم وهو عبارة عن انتهاء مده الحكم لا على البداء.
وقال أيضا ومن هذه الكتابة قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى ومن
هذه الألواح وصف نفسه بأنه يتردد في نفسه وفي قبضه نسمه المؤمن بالموت وهو قد قضى
عليه ومن هذه الحقيقة الإلهية (٢) التي كنى عنها بالتردد الإلهي يكون سريانها في التردد الكوني في الأمور.
ثم قال وهذه الأقلام هذه مرتبتها والملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله
هو الذي يمحو على حسب ما يأمره به الحق تعالى والاملاء على ذلك الملك والأقلام من الصفة الإلهية التي كنى عنها بالوحي المنزل على رسوله بالتردد ولولا هذه الحقيقة (٣)
الإلهية ما اختلف أمران في العالم ولا حار أحد في امر ولا تردد فيه وكانت الأمور كلها

---

(١) لان اتصالات النبي ص في كل وقت ليست متساوية فقد يتصل بالنفوس المنطبعة الفلكية العالمة بأوضاع أجسامها ولوازم أوضاعها ويرى صورا ويحكم بمقتضاها وقد يتصل ويرى صورا أخرى ويحكم بمقتضى آخر س قده

(٢) قد مر من المصنف ان للإلهية درجات وللفاعلية مراتب ولهذا أشار الشيخ إلى أن من هذه الحقيقة الإلهية وهي اسمه السريع أو المصور التردد والتردد هو سيلان الجوهري في النفس المنطبعة س قده

(٣) اي لولا كتاب المحو والاثبات العلمي لم يكن كتاب المحو والاثبات العيني في عالم الكون والفساد س قده.

حتما مقضيا كما أن هذا التردد (١) الذي يجده الناس في نفوسهم حتم مقضى وجوده فيهم إذ كان العالم محفوظا بالحقائق.
ثم قال فقد أنبأتك بمكانه هذه الأقلام التي سمع صوت كتابتها رسول الله ص من العلم الإلهي ومن يمدها والى اي حقيقة إلهية مستندها وما اثرها في العالم العلوي من
الاملاك والكواكب والأفلاك وما اثرها في العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يحوى
على اسرار غريبه ومن احكام هذه الأقلام تكون جميع التأثيرات في العالم دائما ولا بد لها ان تكتب وتثبت انتثار الكواكب وانحلال هذه الاجرام الفلكية وخراب هذه الدار الدنياوية وانتثال العمارة في حق السعداء إلى الجنان العلية التي ارضها سطح الفلك الثامن وجهنم من مقعره إلى أسفل السافلين وهي دار الأشقياء واما القلم الاعلى فاثبت في اللوح المحفوظ كل شئ يجرى من هذه الأقلام من محو واثبات ففي اللوح
المحفوظ اثبات المحو (٢) في هذه الألواح واثبات الاثبات ومحو الاثبات عند وقوع الحكم وانشاء امر آخر فهو لوح مقدس عن المحو فهو الذي يمده القلم الإلهي باختلاف
الأمور (٣) وعواقبها مفصله مسطره كل ذلك على الوجه الثابت وذلك بتقدير العزيز

---

(١) إلى قوله فيهم اي يصير التردد مرتفعا عنهم ويكون كالمقضى الذي لا يرد ولا يبدل أو المعنى انه كما أن من هذه الحقيقة الإلهية التردد حتى مقضى في الكون كذلك حتم لازم في النفوس س قده
(٢) قد مر ان منشا انتزاع العدم السابق للشئ هو الوجود السابق عليه وكذا منشا انتزاع العدم اللاحق هو الوجود اللاحق له إذ العدم نفى محض وباطل صرف فلا يتوهمن ان المحو رفع وعدم فكيف يثبت وقوله ومحو الاثبات معناه اثبات محو الاثبات فان المتحركات جوهرا وعرضا يمحو مرتبه منها ويثبت مرتبه أخرى منها ثم يمحو هذه المثبتة وهكذا إلى ما شاء الله واما اللوح المحفوظ بجهته العقلية والقلم الاعلى الإلهي فلا حركة ولا تجدد فيهما س قده
(٣) ظرف الاختلاف انما هو لوح المحو والاثبات العلمي والعيني س قده.

العليم ولقلوب الأولياء (١) من طريق الكشف الإلهي الحقيقي في التمثيل من هذه الأقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله ص في عرض الحائط انتهى كلامه.
وانما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب لأنه كلام محقق عند ذوى البصيرة ولم أتعرض لشرح معانيه وحل رموزه وتطبيق مقاصده على أسلوب البرهان لان المذكور في مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما المذكور في مباحث
علمه تعالى بالأشياء اجمالا وتفصيلا
الفصل
في ذكر ألقاب القرآن ونعوته
لما علمت الفرق بين كلام الله وكتابه وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل فالفعل زماني متجدد وامر الله برئ عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون النازل قرآنا
وكونه فرقانا وان أحدهما بسيط والاخر مركب فقد حصل هيهنا أربعة ألقاب الكلام والكتاب والقرآن والفرقان.
فاعلم أن من جمله أسمائه ونعوته النور لأنه نور عقلي ينكشف به أحوال المبدء والمعاد ويتراءى منه حقائق الأشياء ويهتدى به في ظلمات بر الأجسام وبحر النفوس ويظهر به للسالكين إلى دار الأخرى طريق الجنة وطريق النار قال تعالى قد جائكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات

---

(١) الكشف العجيب الذي مر هو الكشف المعنوي العلمي الذي في المطالب النظرية وهو البلوغ إلى حد العيان والكشف المذكور هيهنا هو الكشف الصوري الذي هو لازم الأعمال الصالحة والاخلاق المرضية ومراده ان لكل معنى صوره ولكل حقيقة رقيقه والعاملون اعمال الطريقة المصطفوية يرون صور تلك المعاني السابقة ورقائق تلك الحقائق فيرون بالمشاعر الملكوتية كتابا وكتبا وأقلاما كلها صورية ملكوتية ويسمعون صريفها الملكوتي وذو الرياستين منهم الجامع بين التحقيقات العلمية والعرفانية وبين الرياضات العلمية و الخلقية يجمع بين الكشفين س قده.

إلى النور باذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم فقوله نور إشارة إلى مرتبه (١) العقل القرآني
البسيط المسمى بالقلم الإلهي وقوله كتاب إشارة إلى مرتبه العلم التفصيلي المثبت في اللوح المحفوظ وللإشارة إلى هاتين المرتبتين قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للقرآن والتفصيل للكتاب وقال أومن كان ميتا (٢) فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها.
ومن أسمائه الحكمة وهي أفضل علم بأفضل معلوم (٣) فلا حكيم بالحقيقة الا الله (٤) ولهذا قيل إنها موهبة ربانية لا تحصل بسعي واكتساب ولا يوصف بها الا

---

(١) هذا في التكويني الآفاقي والأنفسي واما في التدويني فالحكمة إشارة إلى كون جميع القرآن في الفاتحة بل في الحروف المقطعة الأربع عشر النورانية بل في باء البسملة بل في نقطه تحت الباء كما مر وفصل الخطاب إلى مقام الكثرة وان لكل سوره بل آية مدلول غير مدلول الأخرى س قده
(٢) هذا في التكويني الأنفسي اظهر منه في التدويني ولكن اطلاق الآية يشمل الكل فان الناس كانوا أمواتا فأحياهم بارسال النبي وتكميل الولي وانزال القرآن واسترشادهم بنوره س قده
(٣) كذا في الهيات الشفاء وغيرها اما انها أفضل العلوم فلانها علم يقيني لا تقليد فيه أصلا بخلاف الباقي إذ لا يخلو منه ولا أقل في التصديق بوجودات موضوعاتها المبينة في الحكمة ولهذا فلها الرياسة العامة والمخدومية المطلقة ولان فضيلة العلم اما بفضيلة موضوعه أو بشرافة غايته أو بوثاقة مباديه والكل متحقق في هذا العلم اما الموضوع فهو الوجود المطلق الذي هو خير محض وموضوعات مسائله هي الحق جل جلاله وصفاته و افعاله وملائكته المقربون وغير ذلك من أعانهم الموجودات واما غايته فهي صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني والفوز بالسعادات الحقيقية واما مباديه فهي البراهين المعطية لليقين الدائم واما ان معلومها أفضل المعلومات فقد علمت أن المعلوم بها ما هو بخلاف معلومات غيرها فإنها اعراض من سنخ الحركات أو الكميات والكيفيات أو ما يجرى مجراها س قده
(٤) إذا اعتبر أفضل مراتب العلم الحضوري ولهذا اي لان أتم انحاء العلم الحضوري مخصوص به قيل إنها موهبة س قده.

المتجردون عن جلباب البشرية والمنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء عن شوائب الخلقية كما قال ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل
العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة.
ومن أسمائه الخير قال ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا.
ومن أسمائه الروح قوله تعالى يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق ومنها الحق لأنه ثابت لا يتغير ابدا من حق الامر إذا ثبت ولأنه صادق مطابق للواقع لا يعتريه شك ولا ريب قوله ويرى الذين أوتوا العلم الذي انزل إليك من ربك هو الحق وقوله تعالى نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وقوله ا فمن يعلم انما انزل من ربك الحق كمن هو أعمى انما يتذكر أولوا الألباب
وقوله بل هو الحق من ربك لتنذر قوما ما آتاهم من نذير ومنها الهدى لأنه لا يهدى إلى الحق وهو الحق باعتبار آخر كما مر قوله تعالى ذلك هدى الله يهدى به من
يشاء وقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب.
ومنها الذكر لأنه ما يتذكر به أمور الآخرة وأحوال المبدء والمعاد قوله تعالى انه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون ومنها النبأ العظيم لأنه يخبر عن عالم الغيب والمغيبات وعن اسرار النفوس وضمائر القلوب قل هو نبا عظيم أنتم عنه معرضون.
ومنها الشفاء لأنه يقع به الشفاء عن الأمراض النفسانية والاسقام الباطنية الآلام الأخروية من عذاب الجهل والحسد والكبر والعجب والريا والنفاق والرعونة والشهوة والغضب وحب المال والرياسة وسائر الأمراض المهلكة التي إذا استحكمت وتمكنت في القلب أعيت أطباء النفوس عن علاجها قوله تعالى قل هو للذين آمنوا هدى و شفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى أولئك ينادون من مكان بعيد.
ومنها الرحمة قوله تعالى وما أنزلنا عليك الكتاب الا لتبين الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمه لقوم يؤمنون وقوله وانه لهدى ورحمه للمؤمنين.
ومنها العلى الحكيم اما كونه عليا فلان أصل حقيقته من العالم العلوي العقلي و اما كونه حكيما اي ذا حكمه فلان القرآن كما مر له مقام عقلي قائم بذاته فيه حقائق

الأشياء على وجه بسيط اجمالي وان العقل بالفعل كما علمت عاقل وعقل باعتبارين و كذلك القياس في كونه حكيما وحكمه فهو حكمه من حيث كونه بذاته علما بحقائق الموجودات أو حكيم من حيث إنه علم قائم بذاته في المقام العقلي فذاته من غير صفه زائده عالم بالأشياء كما هي فيكون حكيما لان صدق المشتق لا يستدعى عروض مبدء الاشتقاق قوله تعالى يس والقرآن الحكيم وقوله تعالى وانه في أم الكتاب لدينا لعلى حكيم.

ومنها ذو الذكر والفرق بين كونه ذكرا وذا الذكر اعتباري كما مر في كونه حكمه وحكيما قوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر.

ومنها التنزيل لكونه نزل الله من المرتبة العقلية الاجمالية إلى المرتبة النفسية التفصيلية قوله تعالى تنزيل من الرحمن الرحيم ومنها المنزل قوله تعالى و الذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والفرق بين كونه تنزيلا وكونه منزلا على قياس ما سبق ومنها البشير والنذير قوله تعالى كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا فاعرض أكثرهم فهم لا يسمعون.

ومنها البشرى والفرق بين البشرى والبشير كما مر قوله تعالى هدى و بشرى للمؤمنين وكذا الحال في كونه هدى وهاديا كما في قوله تعالى ويهدى إلى صراط
العزيز الحميد.

ومنها المجيد قوله تعالى ق والقرآن المجيد.

ومنها العزيز قوله تعالى وانه لكتاب عزيز.

ومنها العظيم قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم.

ومنها الموعظة الحسنة قوله تعالى ادع إلى ربك بالحكمة والموعظة الحسنة.

ومنها النعمة لأنه مما يتنعم ويتلذذ به أهل الله فوق ما يتنعم ويتلذذ أهل الدنيا بلذاتهم الحسية ولا نسبه بين نعمه الدنيا ونعمه الآخرة بل هذه اللذائذ الحسية آلام بالإضافة إلى لذه المعرفة والحكمة كما سنبين في موضعه قوله تعالى يعرفون نعمه الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون اي يصدقون بحقيقتها مجملا والا فلو عرفوها عرفانا

حقيقيا لفازوا بالنعيم الأبدي ولم يكونوا من أهل الجحود ولذلك وصفهم بالكفر.
ومنها الرزق قوله تعالى رزق ربك خير وأبقى.
ومنها المبين لأنه يتبين به حقائق الموجودات ويظهر به اسرار النشأتين
واحكام الربوبية والعبودية وأحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد قوله تعالى
تلك آيات الكتاب وقرآن مبين.
ومنها الميزان لأنه بمعيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال و
موازين العلوم والأفكار فيستعلم به صحيحها من فاسدها ورائجها في سوق القيمة من
كاسدها
وحقها من باطلها قوله تعالى لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان
ليقوم
الناس بالقسط وقوله والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان إلى غير ذلك
من الألقاب والأسامي ولا شك ان كثره الأسامي والأوصاف تدل على عظم شان
المسمى و
الموصوف والله أعلم بجلاله شان كلامه وكتابه

الموقف الثامن
في العناية الإلهية والرحمة الواسعة لكل شئ
وكيفية دخول الشر والضر في المقدورات الكائنة بحسب القضاء الإلهي
والتقدير الرباني وفيه فصول
الفصل
في القول في العناية
لا شبهه في أن واجب الوجود تام الحقيقة وفوق التمام وكذا لضرب من ملائكته المقربين والعقول القادسين تامه الذوات متصله الهويات بهويه الواحد الحق فلا يفعلون ما يفعلون لأجل غرض فيما دونهم من أحوال هذا العالم وبالجملة العلل العالية (١) لا يجوز

---

(١) عول ره في ذلك على قاعده العالي لا يستكمل بالسافل كما يظهر من العبارة وعلى هذا فالأولى حمل قوله ولم تكن حاصله قبل الفعل على الأعم من القبلية الزمانيي فان العلل العالية المجردة لا تستكمل بافعالها اللازمة لذواتها لمكان القاعدة فأفعالها رشحات من بركات ذواتها تترشح على ما دونها وليس لها فيما دونها اغراض والا استكملت بها و الغرض ما يستكمل به الفاعل في فعله وانما الغرض هناك هو الذات ان لم يكن فوقها كمال كما في الواجب تعالى خاصه وما فوقها إن كان فوقها كمال كما في العقول المجردة فإنها تبتغى بفعلها إذا تقتدى بالواجب في إفاضة الخير من غير حاجه منها إلى الفعل وما يترتب عليه من الفوائد بل جودا محضا ولا يستلزم ذلك كونها مكرهه مجبرة على افعالها لان افعالها معلومه لها مرضيه عندها بملائمتها لذواتها والفعل الذي هذا شانه لا يكون فعل مكره مجبر وكون افعالها عن تسخير الهي لا يخرجها عن كونها صادره عن علم ورضا فهي اختيارية على اي حال ولو فرض لزومها لذواتها ط مد ظله.

ان يكون صدور الافعال منها لأغراض وغايات تعود إليها من فعلها ولم تكن حاصله قبل الفعل والا لم تكن تامه كامله الذات بل ناقصه مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها وهذا ممتنع جدا فثبت انها لا يهمها في فعلها شئ ولا يدعوها داع ولا يتعرض على ذواتها ايثار طار ولا اراده زائده الا الاقتداء بالخير الأقصى والنور الأتم الاعلى.

واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر إليها في إفاضة الخير وبث الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد في موجودات هذا العالم واجزاء النظام وافراد الأكوان سيما في النبات والحيوان بل في كليات الأعيان من الأفلاك والأركان من حسن التدبير وجوده الترتيب ورعاية المصالح والمنافع وابداع القوى والأسباب الملائمة للأغراض الدافعة للآفات والمفسدات ما نقضي به آخر العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الآثار العجيبة

في جزئيات الأكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر أنموذجا منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات كالنخل والعنب وبعض الحيوانات العجم الحقيرة

كالنحل والعنكبوت مما ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق وحكم مطابق ومصلحة مرعية وحكمه مرضيه.

فاذن يجب ان يعلم أن العناية كما مر هي كون (١) الأول تعالى عالما لذاته بما

---

(١) ملخصه كما سيصرح به ان العناية تجمع بمفهومها أمورا ثلاثة العلم والسببية والرضا ونقول في توضيح ذلك ان العناية والاعتناء بالشئ على ما نعقله من معناها هو ان يجتهد الفاعل في صدور أصل الفعل أو صدوره على غاية ما يمكن من خصوصيات الكمال من غير أن يصرفه عن أصل الفعل أو عن ايقاعه على غاية ما يمكنه من الكمال الاشتغال عنه بأمر أهم منه أو أحب أو أعظم أو نحو ذلك فان الاشتغال بأمور العظيمة الخطيرة يصرفنا عن الاهتمام بالأمور الحقيرة اليسيرة فنتساهل فيها بتركها من أصلها أو نسامح في بعض خصوصيات وجودها فلا نشتغل بها فإذا اجتهدنا في الحقير كما نجتهد في الخطير أو اجتهدنا في اصلاح شؤون الامر الحقير ورعاية مصالحه ورفع جزئيات حوائجه كما في الامر الخطير فتلك العناية.

والوجه في انصرافنا عن الأمور الحقيرة اليسيرة واشتغالنا بعظائمها هو ان لنا قريحة المقايسة بين الأشياء فإذا عرض لنا فعلان واجبان أحدهما أهم والاخر مهم فربما قايسنا بينهما وعددنا الأهم واجبا فكان المهم دون الواجب فسامحنا في امره وان كنا لو لم نقايس بينهما كانا جميعا واجبين واشتغلنا بالحقير كما نشتغل بالخطير وذلك لان كلا من الفعلين حينئذ يصير بارتفاع المقايسة معلوما لنا على ما هو عليه من الوجوب اي المعلولية لنا الملائمة لذواتنا وهذه هي العناية وقد اجتمع فيها العلم بالشئ والسببية له والملائمة لذات الفاعل وهو المراد برضى الفاعل به.

والله سبحانه له علم بكل شئ على ما هو عليه من غير أن يوهنه أو يغيره قياس ونحوه وهو السبب الاعلى لكل ذي سبب ومسبباته ملائمة لذاته فله عناية بالأشياء.

وقد ظهر لك بما بيناه ان العناية بحسب طبع معناه من صفات الفعل فان ملائمة

فعله له من الصفات المنتزعة من مقام الفعل لكن بارجاع الملائمة المذكورة إلى حيثية ذاتية تعود من صفات الذات كما نقول هي كون الذات عالمه بالأشياء سببا لها بحيث يلائمها مسبباته ط مد ظله

عليه الوجود في النظام الأتم والخير الأعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب أقصى ما يمكن
وراضيا به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشية الأزلية (١) فذاته بذاته صوره بنظام الخير على وجه أعلى وأشرف لأنه الوجود الحق الذي لا غاية له ولا حد في الكمال وراء ه فإذا كان كذلك
فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في النظام والأتم بحسب الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه المذكور الذي عقله فيضانا وصدورا متأديا إلى غاية النظام وصوره التمام على أتم تأدية.
فهذا هو معنى العناية الخالية عن الشين والنقص ومن اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب إلى بعض القدماء والقائلين بالإرادة الخالية عن الحكمة والعناية المنسوبة إلى الشيخ الأشعري والقائلين بالفرض السفلى العائد إلى الخلق فقد ضلوا ضلالا بعيدا حيث جهلوا تنزيه الله تعالى وتوحيده وما قدروا الله حق قدره

---

(١) قد عرفت الكلام في المشية الأزلية وارجاع الرضى إلى خصوصيه السببية وهو كونه بحيث يلائمه مسبباته أقرب إلى الاعتبار من تفسيره بالإرادة التي ارجعها سابقا إلى العلم بالنظام الأحسن كما لا يخفى ط مد ظله.

الفصل
في مباحث الخير والشر
ان الخير ما يتشوقه كل شئ ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه ويكون كل ذات موليه وجد القصد إلى شطره في ضروريات وجودها وأوائل فطرتها وفي مكملات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وثواني فضائلها ولواحقها فالخير المطلق
الذي يتشوقه كل الأشياء ويتم به أو بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لأنه وجود مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتام وفوق
التمام فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل
معلول بقوام معلوليته وفقره فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر فلم يكن شئ مع
المعلولات خيرا محضا من كل جهة بل فيه شوب شرية بقدر نقصان درجته عن درجه الخير
المطلق الذي لا ينتهى خيريته إلى حد ولا يكون فوقه غاية وللشر معنى آخر هو المصطلح عليه (١)
وهو فقد ذات الشئ أو فقد كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشئ بعينه
والشر على كلا المعنيين امر عدمي وإن كان له حصول في بعض كحصول الاعدام والامكانات
للأشياء ضربا من الحصول في طرف الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات
له بل هو امر عدمي اما عدم ذات أو عدم كمال ذات والدليل عليه (٢) انه لو كان امرا

---

(١) إذ لو عدوا النقصان الذي هو الامكان الذاتي اللازم لماهية كل معلول شرا مصطلحا لما عدوا العقول بل الأفلاك خيرات محضه عند تخميس الاقسام في دفع شبهه الثنوية نظرا إلى أن لا عدم واقعي مقابل لها فالشر انما هو في عالم العناصر وسيأتي ذكر هذا الاصطلاح هناك أيضا س قده

(٢) رغما لأنوف الطائفة المجادلة كالامام الرازي واترابه حيث قال الحكماء لم يبرهنوا هذه المسألة أعني ان الوجود مطلقا خير والشر عدم بل قنعوا بأمثلة جزئيه ثم إن هذا الدليل قد سبق العلامة الشيرازي في شرح حكمه الاشراق على المصنف في اقامته وهو دليل جيد خفيف المؤنة فارتضاه المصنف س قده.

وجوديا لكان اما شرا لنفسه أو شرا لغيره لا جائز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان
وجود الشئ لا يقتضى عدم نفسه ولا عدم شئ من كمالاته ولو اقتضى الشئ عدم بعض ما له
من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشئ مقتضيا
لعدم كمالاته مع كون جميع الأشياء طالبه لكمالاتها اللائقة بها والعناية الإلهية
كما أشير إليها لا نقتضى اهمال شئ بل توجب ايصال كل شئ إلى كماله فيكون الأشياء
بطبائعها وغرائزها طالبه لكمالاتها وغاياتها لا مقتضيه لعدمها ونقصانها ولا جائز أيضا
ان يكون الشر على تقدير كونه وجوديا شرا لغيره لان كونه شرا لغيره اما ان يكون لأنه
يعدم ذلك الغير أو يعدم بعض كمالاته أو لأنه لا يعدم شيئا فإن كان كونه شرا لكونه
معدما للشئ أو لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشئ أو عدم كماله لا نفس ذلك
الامر الوجودي المعدم وان لم يكن معدما لشئ أصلا فليس بشر لما فرض انه شر له
فان العلم الضروري حاصل بان كلما لا يوجب عدم شئ ولا عدم كماله فإنه لا يكون شرا
لذلك لعدم استضراره به وإذا لم يكن الشر الذي فرضناه امرا وجوديا شرا لنفسه
ولا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشر وصوره هذا القياس على نظمه الطبيعي هكذا لو كان
الشر امرا وجوديا لكان الشر غير شر والتالي باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان
التالي ما مر تقريره فعلم أن الشر امر عدمي لا ذات له اما عدم ذات أو عدم كمال ذات
وأنت إذا تأملت واستقريت معاني الشرور وأحوالها ونسبها وجدت كلما يطلق
عليه اسم الشر لا يخرج من أمرين فإنه اما عدم محض أو مؤد إلى عدم فيقال شر لمثل
الموت والجهل البسيط والفقر والضعف والتشويه في الخلقة ونقصان العضو والقحط
وأمثالها من عدميات محضه ويقال شر لما هو مثل الألم والحزن والجهل المركب وغير ذلك
من الأمور التي فيها ادراك لمبدء ما وسبب ما لا فقد لمبدء ما وسبب ما فقط فان السبب
المضر المنافى للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان.
القسم الأول ما كان مواصلا للمضرور به المؤف من جهة وجوده فيدركه مدرك
عدم الصحة والسلامة كمن يتأذى بفقدان اتصال عضو بوجود حرارته ممزقه له قطاعه
لذاعه فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال وزوال الصحة بقوة شاعره في مادة ذلك

العضو

وطبيعته يدرك بتلك القوة بعينها السبب الموذي الحار أيضا فيكون هناك ادراكان ادراك امر عدمي على نحو ادراك سائر الأمور العدمية وادراك امر وجودي على نحو ادراك سائر الأمور
الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل بالقياس إلى هذا الشئ واما المدرك
الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه وليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يتصور
له وجود ليس يكون بحسبه شرا بل وليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا
فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شرا
وليس له جهة أخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودي المضر المؤلم فان الحرارة المؤذية أو الخلط اللذاع أو السم القاتل يتصور لها نحو آخر من الوجود لا تكون
بحسبه شرا بل خيرا.
والقسم الثاني ما كان غير مواصل للمضرر به كالسحاب المظل المانع لاشراق الشمس على المحتاج اليه في استكماله بالتسخين وكالبرد المفسد للثمار (١) والمطر المانع عن تبيض الثياب فإن كان المفتقر إلى الاستكمال دراكا أدرك فقد كماله وعدم انتفاعه ولكن لم يدرك من حيث إنه يدرك لذاك ان السحاب قد حجب أو المطر قد منع أو البرد قد افسد ثماره بل من حيث إنه مدرك بقوة أخرى كالبصر أو غيره فان المفتقر إلى التسخن بشعاع الشمس مثلا مزاج بدنه بقوة اللمسية وهي بالحقيقة
عادته للكمال اللمسي وفاقده للسلامة والاعتدال المزاجيين وهي أيضا مدركه لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم والفقدان واما المدرك للمزيل المانع كالسحاب

---

(١) إلى قوله عن تبيض الثياب ان قلت كيف يكونان مثالين لما كان السبب غير واصل للمضرور به والمراد بغير الواصل ان لا يدركه المضرور به وما المضرور به قلت المضرور به صاحب الثمار والثياب والضر والشر عدم انتفاعه ومدرك السبب هو اللمس أو البصر س قده.

هيهنا فهو البصر لا قوه اللمس فليس هو من حيث إنه مبصر متأذيا (١) عن السحاب ولا متضررا منه ولا منتقصا بل من حيث كونه ذا لمس وذا قوه لمسية والقوة اللمسية لا تدرك السحاب المعدم لكماله بل الذي تدركه هذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم واصل إلى الشئ ولا كل عدم واصل اليه فان عدم الحلاوة في قوه السمع والبصر ليس بشر لهما بل عدم واصل اليه

يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخص لنوعه وطبيعته.

واما الوجودات فهي كلها خيرات اما مطلقا اي بالذات وبالقياس جميعا

أو بالذات ولكن قد يعرضها بالقياس إلى بعض الأشياء ان يؤدى إلى عدمه أو عدم حال من أحواله ويقال لها الشر بالعرض وهو المعدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقه أو المضاد المنافى لكمال يقابله وخير يضاده.

ومن هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول إلى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة والغيبة والنميمة والفحش وما أشبهها فان كل واحد من هذه الأشياء في ذاته ليس بشر وانما هي من الخيرات الوجودية وهي كمالات لأشياء طبيعية بل لقوى حيوانية أو طبيعية موجوده في الانسان وانما شريتها بالقياس إلى قوه شريفة عاليه شانها في الكمال أن تكون قاهره على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة إياها.

---

(١) فما هو مدرك السبب المضر لم يتضرر به وما يتضرر به لم يدركه فالسحاب مثلا لا يحكم عليه بالشرية والحاصل ان القوة اللامسة التي للمفتقر إلى تسخين الشمس وبها يحكم المفتقر بالشرية على السحاب لا يتوجه حكمه عليه بل على عدم السلامة وعدم الكمال اللمسي فان تلك القوة لا خبر لها عن السحاب حتى تحكم عليه بشئ والقوة الباصرة الخبيرة عن السحاب لا تحكم عليه بالشرية إذ لا تتضرر منه فلو كان السحاب المانع للشعاع شرا بالذات لما يخلف عنه الشرية في الباصرة أو في اللامسة الحاكمة بها ليست الا الاعدام س قده.

فالحر والبرد المؤلمان للحيوان المفسدان للثمار ولأغذية الانسان وسائر الانعام كيفيتان من الكيفيات الفعلية وهما من كمالات الأجسام الطبيعية العنصرية وانما الشر في فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال من أمزجة النبات والحيوان وكذلك الاخلاق
الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية
وانما شرية هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس إلى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها إلى مسلك الطاعة للتدبير الأتم الذي ينوط به السعادة الباقية وكذا شرية هذه الأفعال الذميمة كالزنا والظلم بالنسبة إلى السياسة البدنية
أو المدنية والظلم انما هو شر بالنسبة إلى المظلوم على الوجه الذي عرفته واما بالنسبة إلى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر الا بكونه ذا قوه نطقية فيتضرر به أزيد مما يتضرر
به المظلوم في أكثر الامر وكذلك الآلام والأوجاع والغموم والهموم وغيرها فهي من حيث كونها ادراكات لأمور ومن حيث وجودها أو صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كمالية وانما هي شرور بالقياس إلى متعلقاتها من الاعدام والفقدانات أو المفسدات والمؤلمات.
فإذا تصفحت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شرورا لم تجدها في أنفسها شرورا بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسي.
والغرض من ذكر هذه الأمثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء أو التمثيل بل لدفع النقوض بايرادها وليتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ويزول
الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر في كل ما يعدونه شرا يرجع إلى الامر العدمي والا فالبرهان هو الذي مر بيانه في أول هذا الفصل وربما يدعى البداهة في هذا المطلوب
والمذكور من الأمثلة للتنبيه والتذكير.
شك وتحقيق
اعلم أن هيهنا اشكالا معضلا لم تنحل عقدته إلى هذا الوقت وهي منحلة

بعون الله العزيز.
تقريره ان الألم هو نوع من الادراك فيكون وجوديا (١) معدودا من الخيرات
بالذات وإن كان متعلقه عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكروا فيكون هناك شر واحد
بالحقيقة هو عدم كمال ما لكنا نجد بالوجدان انه يحصل هناك شران أحدهما ذلك
الامر
العدمي كقطع العضو مثلا وزوال الصحة والاخر الامر الوجودي الذي هو نفس الألم
وذلك الامر
الوجودي المخصوص شر لذاته وإن كان متعلقه أيضا شرا آخر فإنه لا شك ان تفرق
الاتصال
شر سواء أدرك أو لم يدرك ثم الألم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل
حتى
لو كان التفرق حاصلا بدون الألم لم يتحقق هذا الشر الاخر ولو فرض تحقق هذا الألم
من
غير حصول التفرق لكان الشر بحاله
فثبت ان نحوا من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية ان كلما هو
شر بالذات فهو امر عدمي فهذا ما ذكره العلامة الدواني في حاشية التجريد ولم يتيسر
له دفعه ولذا قال والتحقيق انهم ان أرادوا ان منشا الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض
عليهم
وان أرادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون
بالحقيقة
الا شرية واحده هي صفه العدم بالذات وينسب إلى غيره بالتوسط كما هو شان
الاتصاف بالعرض
فهو وارد فافهم انتهى كلامه.
وأقول في دفعه ان مقصودهم هو الثاني والايراد مدفوع عنهم بان الألم (٢)

---

(١) هذا تطويل المسافة إذ لا حاجه في ادعاء كون الألم وجوديا إلى التمسك بكونه
ادراكا لان كونه وجوديا بديهي وجداني كما سنوضحه س قده
(٢) الظاهر أن الجواب لا يفي بدفع الاشكال اما أولا فلان الاشكال بما هو
أعم من ادراك الحس وانما ذكر قطع العضو من باب المثال وما ذكر من دعوى العلم
الحضوري لا يطرد في مثل الألم الحاصل من ادراك موت الأحباء مثلا وغيره من العلوم
التصديقية الخيالية واما ثانيا فلان القول بكون الادراك الحسى علما حضوريا غير مستقيم
مع كثره الأغلاط الحاصلة في الحس إذا قيس المحسوس إلى الخارج واما رجوع كل علم إلى
الحضوري بوجه فليس ينفع في دفع دفع الاشكال فإنه اعتبار للعلم في حد نفسه لا بالقياس إلى
الخارج ويمكن دفع أصل الاشكال بان الصورة العلمية التي يتألم بها هي من حيث إن الانسان

مثلا مستكمل بها ليس بشر ولا ألم وهو امر وجودي ومن حيث إنها عين ما في الخارج مثلا من قطع العضو وزوال الاتصال امر عدمي والشر والألم هناك وكذا في غيره من الأمثلة ط مد ظله

ادراك للمنافي العدمي كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضوري وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صوره أخرى حاصله منه فليس في الألم أمران (١) أحدهما مثل

---

(١) أقول المحقق الدواني لم يجعل المدرك تفرق الاتصال فقط حتى يقال لما كان المدرك في العلم الحضوري عين الادراك والتفرق عدم فالألم عدمي فله ان يقول سلمنا ان الادراك عين المدرك لو كان العلم حضوريا لكن لا نسلم ان المدرك هو تفرق الاتصال فقط وإن كان هو أيضا مدركا على نحو ادراك الأمور العدمية بل غير الملائم المتعلق للادراك المعتبر في تعريف الألم هو الحالة الوجودية الوحدانية الموجعة غير عدم الاتصال ولا سيما إذا كان السبب سوء المزاج وكيف يكون تلك الحالة الوجدانية عدما وإن كان عدما للملكة والعدم بما هو عدم أينما تحقق لا خبر عنه ولا اثر له وفي تلك الحالة المؤذية كل الأثر والخبر وهو قده قال في مبحث حركة والسكون في رد من قال بنفي وجود حركة القطعية لكل ماهية نحو خاص من الوجود وكونها في الأعيان عبارة عن صدقها على امر وتحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف انتهى فإذا كان حركة والمضاف وغيرهما من ضعفاء الوجود وجوديه فكيف لا يكون الآلام والأوجاع وجوديه.

ثم في قوله لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات وقوع فيما هرب عنه إذ حينئذ يكون الشر وجوديا الا ان يكون مراده من الثبوت تحقق العدم ووقوعه بنحو العدم كما أن تحقق الباطل بطور البطلان وتحقق المحال بطور المحالية والا لم يتحققا يدل عليه قوله فوجود العدم عين ذلك العدم لكن لا نسلم كفاية هذا القدر من التحقق وهو اللا تحقق حقيقة لتلك الحالة المؤذية وأيضا قد اختلفوا في أن سبب الألم هو تفرق الاتصال أو سوء المزاج كما هو المشهور وفي هذا الكتاب أيضا مسطور فادراك التفرق ادراك سبب الألم وادراك غير الملائم الذي هو الألم ادراك تلك الحالة المؤذية ولكون الألم وجوديا استشكلوا في كون التفرق العدمي عله للألم الوجودي ووكدوا في الفصية عنه بارجاع التفرق إلى الامر الوجودي.

فالتحقيق في دفع شبهه المحقق الدواني ان يقال المدرك منافي الألم الذي هو نحو من الادراك الحضوري اما تفرق الاتصال ونحوه من الاعدام فيكون الشر عدميا كما قاله المصنف قده واما امر وجودي كما ذكره المورد وذكرنا أيضا في ابداء الاحتمال في المنع فنقول الألم بما هو وجودي وجع وبما هو وجع خير وليس شرا بالذات ولكن فرق بين كون الشئ خيرا في ذاته وبين كونه ملائما لشئ فمجرد عدم الملايمة لشخص الناشئ من انفعاله وضعف نفسه لا يخرجه عن الخيرية ثم كيف يكون ذلك الوجود شرا في ذاته وماهيته والحال ان كل وجود ملائم ماهيته ومسؤول عينه الثابت.

فالجسم يقتضى وجودا عين الكثرة بالقوة والكم المنفصل يستدعى وجودا عين الكثرة بالفعل والمتصل القار وجودا قارا وغير القار وجودا غير قار والنار وجودا نزاعا قطاعا وسم الحية وجودا لزاعا ولا شئ منها شرور لذاتها وماهياتها فهكذا في الألم وانما لم يمكن ان يوصف هذه بالشرية لان ما يعد شرا لشئ هو ما هو مناف لوجوده وهذا انما يتم فيما كان موجودا أولا حتى يكون شئ منافيا له عادما لذاته أو كماله وكلامنا في الاستدعاء الذاتي الأولى الأزلي لنفس الوجود للأعيان الثابتة اللازمة للأسماء المستفيضة بالفيض الأقدس في المرتبة الوحدية للخير المحض فلا شيئية لها هناك الا شيئية الماهية و بالجملة الاستدعاء في العلم للموجودات الخاصة في العين والذي يدلك دلاله واضحه عليه انه لو كانت الآلام شرورا بالذات والذاتي لا يختلف ولا يتخلف لكانت هذه في علم الله تعالى أيضا شرورا ولا سيما ان علمه تعالى بها حضوري وهو عين المعلوم وحيث لا يحكم عليها

بالشرية هناك لفعاليته وكون علمه تعالى فعليا وخيرا كله وعدم انفعاله وتأثره إذ لا مادة ولا ماهية له وراء الانية البحتة علمنا أن شرية الأوجاع في علمنا ليست باعتبار كونها ادراكات ووجودات بل باعتبار الانفعالات والتأثرات وهي عدميات فثبت ان الشرور بالذات اعدام.
ثم إن فيها من الخيرات الإضافية ما لا تعد ولا تحصى فإنها من حيث الإضافة الصدورية إلى القلم الاعلى خيرات حيث إن المعلول ملائم علته ومقتضى ذاتها وكذا من حيث إن السعداء والمقربين بها يرتقون إلى المقامات العالية من الصبر والرضا والتسليم وغيرها وكذا بهذه الادراكات المؤلمة يحصل الاطلاع على أحوال أهل الابتلاء فيستغيثون ويغاثون من أن شريتها بالذات مع وجوديتها معارضه بالدليل الذي ذكره قده حذو العلامة الشيرازي س قده.

التفرق والقطع وفساد المزاج والثاني صوره حاصله منه عند المتألم يتألم لأجلها بل حضور
ذلك المنافى العدمي هو الألم بعينه فهو وإن كان نوعا من الادراك لكنه من افراد العدم فيكون شرا بالذات وهو وإن كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام

الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص والامكان والقوة ونظائرها.
وقد علمت أن وجود كل شئ عين مهيته فوجود العدم عين ذلك العدم كما أن وجود الانسان عين الانسان ووجود الفلك عين الفلك وعلمت أيضا (١) ان العلم بكل شئ عين
المعلوم منه بالذات فهيهنا الوجود عين التفرق أو الانقطاع أو الفساد الذي هو عدمي والادراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الامر العدمي.
فقد ثبت ان الألم الذي هو الشر بالذات من افراد العدم ولا شك ان العدم الذي يقال إنه شر هو العدم الحاصل لشئ (٢) لا العدم مطلقا كما أشير اليه سابقا فاذن لا يرد نقض
على قاعده الحكماء ان كلما هو شر بالذات فهو من افراد العدم البتة.
والذي يزيدك ايضاحا لهذا المقام من أن الآلام والأوجاع من جمله الاعدام
ان النفس قد أشرنا إلى أن قواها سارية في البدن وانها هي التي تشعر وتحس بأنواع المحسوسات
فهي بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهي عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية وكل ما يرد على البدن من الأحوال وجوديا كان أو عدميا فالنفس تنفعل منه وتناله بالحقيقة وتتأثر منه لأجل قواها السارية في البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم لا شك انه شر للجسم لأنه زوال اتصاله وعدم كماله فلو كان الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا يتفرق اتصاله كان له غاية الشرية التي لا تتصور فوقها شرية الشئ لأنه

---

(١) قد تمسك في ارجاع الألم إلى العدم كالتفرق ونحوه بثلاث مقدمات
احديها ان ادراك المنافى في الألم حضوري لا حصولي ثانيتها ان وجود كل شئ
عين ماهيته ثالثتها ان العلم مطلقا عين المعلوم بالذات ومع صحه جميع هذه المقدمات لا ينحل الشبهة لان المقدمات تتم في أحد الادراكين أعني ادراك التفرق لا في الوجع الذي هو مسببه وقد ذكر مورد الشبهة فرض انفكاك كل من التفرق والوجع عن الاخر فالحل الحقيقي ما هو أسهمنا فيه من أن الآلام والأوجاع بأنواعها وجوديات وفي أنفسها خيرات وان لم تكن ملائمات لأربابها س قده
(٢) فإن كان عدم ذات الشئ فموضوعه الموصوف به هو ماهية الشئ وإن كان عدم كمال من كمالاته فموضوعه الموصوف به هو ماهيته الموجودة ط مد.

يثبت عدمه له عند وجوده فإذا كان كذلك والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن
فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكأنما ورد على ذات النفس ولهذا تتأذى وتتألم بالجراحات والأمراض وسوء المزاج البدني بقدر تعلقها به واتحادها لكن النفس لما كانت لها مقامات أخرى ونشأت غير هذه النشأة التي وقع لها الأذى بسببها لم يكن
اذاها من جراحه عظيمه أو سوء مزاج شديد أو فساد أو موت مثل اذى الحي (١) الذي حياته بعينها حيوه البدن.
فتأمل يا حبيبي التدرك ان الشر غير لاحق الا لما في طباعه ما بالقوة وذلك لأجل المادة الجسمية بسبب ان وجودها وجود ناقص متهيئ لقبول الفساد والانقسام والتكثر وحصول الأضداد والاستحالة والتجدد في الأحوال والانقلاب في الصور فكلما هو أكثر براءة
من المادة فهو أقل شرا ووبالا.
واعلم أن الشرور تلحق المواد على وجهين لأنها اما ان تلحقها لأول امر يعرضها في أول الكون واما لامر يطرء عليها بعد التكون فالقسم الأول كما تتمكن في أول وجودها
هيئه من الهيئات تمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذي هنيت المادة بشر يقابله ويوازيه كالمادة التي تتكون منها صوره انسان أو فرس أو نبات إذا عرض لها من الهيئات ما جعلها أسوء مزاجا وأقل اعتدالا وأعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الأكمل فلم يقبل التقويم الأحسن والتشكيل الأتم والتخطيط الأليق فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام الشكل في البينة لا لان الفاعل المعطى قد قصر وما أجاد فيما أفاد بل لان المنفعل لم يقبل.
واما القسم الاخر فهو أحد أمرين اما مانع وحاجب يحول بين الشئ ومكمله

---

(١) ان قلت نحن نرى ان اذى الانسان أكثر من اذى الحيوان إذا ضرب بخشبه.
قلت المراد أقلية اذى النفس بما هي نفس وأكثرية اذى بدن الحي بما هو بدن حي ولذا قيد الحي بما قيد ليخرج نفس الحيوان الذي له نفس خيالية مجرده تجردا ما وأيضا لو ترائى في الانسان أكثرية الأذى كان ذلك لكون بدنه الطف جسما وأذكى حسا من الحيوان س قده.

واما مضاد واصل مبطل للكمال ممحق مثال الأول وقوع سحب كثيره متراكمه أو اظلال
جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار لتبلغ إلى النضج وتنال الكمال ومثال الثاني حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه
من الصورة الكمالية
الفصل
في اقسام الاحتمالات التي للموجود من جهة الخير والشر
قد جرت عاده الحكماء بان يقسموا (١) الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية
في بادي الاحتمال (٢) إلى خمسه اقسام ما هو خير كله لا شر فيه أصلا وما فيه خير كثير
مع شر قليل وما فيه شر كثير مع خير قليل وما يتساوى فيه الخير والشر وما هو شر مطلق لا خير
فيه أصلا والاقسام الثلاثة الأخيرة غير موجوده في العالم أصلا انما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان
فالقسم الأول الذي كله خير مطلق لا شر فيه أصلا هي أمور وقعت تامه الوجود
لا يفوتها شئ مما ينبغي ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الأصلية
الأولية ولا يخالطها ما لا ينبغي لها لا في أول الوجود ولا بعده لأنها بالفعل من جميع الوجوه
وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص ويتلوها من حزبها النفوس
السماوية فإنها وإن كان فيها ما بالقوة الا انها مستكفية بذاتها ومقوم ذاتها في خروجها من القوة إلى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص إلى الكمال الممكن

---

(١) وينسب هذا التقسيم إلى أرسطو وهو لا ينافي القول بكون الشر عدميا لما تقدم انه عدم مضاف فله حظ من الوجود ط مد
(٢) قبل الرجوع إلى البرهان إذ بعده يعلم أن بعض الاقسام غير موجود فيكون خارجا عن المقسم والخير والشر هنا اما ذاتيان أو إضافيان وفي القبسات كلام السيد قده يدل على الثاني حيث قال الأول ما لا شر فيه بالإضافة وهو موجوده ثم قال وذلك كالجواهر العقلية من الموجودات التي لا يكون فيها امر بالقوة ولا يقع فيها شر بالإضافة إذ لا يزاحم موجودا ما ولا يستضر بوجودها شئ إلى آخر ما قال س قده.

وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية إذا لحقت بالسابقين المقربين فهي أيضا من هذا القسم فيجب وجود
هذا القسم من المبدء الاعلى لأجل كونه خيرا محضا يفعل الخير
لا محاله وقد علمت مما سبق من البراهين وجود العالم العقلي ومن قاعده امكان الأشرف والأخس وجود الأشرف قبل وجود الأخس.
والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل فيجب وجود هذا القسم أيضا منه لان تركه لأجل شره القليل ترك الخير الكثير وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات ومبدء الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها اللائق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات والمصاكات الاتفاقية منع غيرها عن كمالاتها أو محق الكمالات
عن غيرها كالنار التي كمالها في قوه الحرارة والاحراق وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد يعرض لها احراق بيت ولى وثياب نبي وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الأرض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك.
وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه الإحالة والاستحالة والكون والفساد لكن إذا تأملنا حال الشخص المستضر بشئ من هذه العناصر الأربعة وتأملنا حال انتفائه طول عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبه
يعتد بها إلى ذلك النفع الكثير وإذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد المستضر فكيف
يكون الحال في نسبه ذلك الضرر اليسير إلى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية
وغيرها وكذلك الأدوية والأغذية النباتية التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك وجود حيوانات في أنفسها خير الا انه يعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية تأدى ضررها إلى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك
وكذلك الانسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية قد يعتريه بسبب أمور اتفاقية اعتقادات فاسده وجهالات مركبه واخلاق ذميمة واعمال سيئه واقتراف خطيئات تضره في المعاد ولكن هذه الشرور انما تكون في اشخاص

قليله أقل من اشخاص سالمين عن هذه الشرور والآفات وفي أوقات أقل من أوقات العافية والسلامة عنها

الفصل

في أن جميع أنواع الشرور من القسم المذكور

لا توجد الا في عالم الكون والفساد (١)

بسبب وقوع التضاد فيه

وذلك لأنك قد علمت أن الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات أو عدم كمال لها واما كون نوع أدون منزله من نوع آخر أو أخس درجه منه في حد نفسه

فليس ذلك شرا في حقه فكون العقل أدون من الواجب وكون النفوس أخس منها والأفلاك

أدون من الكواكب والطبيعة أدون من النفس لا يعد من الشرور فعلى هذا لا يوجد الشر في

---

(١) كأنه قده استشعر ان ارجاع الشر بحسب التعليل إلى العدم يوجب وجود الشر في جميع الماهيات الممكنة لان الماهية منشا الاعدام والفقدانات بل يوجب تحققه في مراتب الوجود فان كل مرتبه دانية فاقده لكمال ما فوقها فلا مفر من كون الاعدام والشرور غالبه على الخير في نظام الايجاد فأجاب بان الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه عدم ذات أو عدم كمال ذات فالواجب ان يكون في الذات قوه عدمه أو عدم كماله وهو المادة فالشر انما هو في عالم المادة.

وأنت خبير بان ارجاع الامر إلى اصطلاح لا يفيد طائلا بعد اقتضاء التحليل عموم الشر و تحققه في غير الأمور المادية غاية الأمر ان الشر لا يطلق على هذه الاعدام بحسب اصطلاح لكن المحذور موجود بحسب المعنى وهو ظاهر.

كيف لا وقد صرح ره كرارا بان الامكان والماهية وكل نقص وقصور وحد جهات عدمية والعدم شر فالتحقيق هو الاعتراف بكون الوجود الامكاني لا يخلو من شر غير أن الشر منه ما هو نسبى كحال الممكن بالنسبة إلى الواجب وحال كل مرتبه من الوجود بالنسبة إلى ما فوقها وهذا الشر هو عدم منتزع من مقام ذاته ومن لوازم الذات غير مستند إلى قضاء الهي ومنه ما هو من قبيل اعدام الملكات كالموت وبطلان الحياة وفقدان الكمال بعد وجدانه وهذا امر مختص بالمادة والجواب عنه ما أجاب به في المتن فافهم ذلك ط مد ظله.

عالم الأفلاك وما فيها وما فوقها أصلا بل انما توجد تحت السماء وفي عالم الكون والفساد
ومادة الكائنات العنصرية.
والتي يقع فيها من أنواع الشرور قليله بالنسبة إلى الخيرات الواقعة فيها ومنشأ ذلك الوقوع (١) هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد فإنه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فما صح وجود نفوس غير
متناهية واشخاص كذلك والنفوس لا تحصل الا عند حصول الأبدان واستعدادات مادتها لتعلق
النفس بها وذلك لا يحصل الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد الحاصل (٢) في هذا العالم سبب دوام الفيض فيكون خيرا بالنسبة إلى النظام الكلى وشرا بالنسبة إلى
الاشخاص الجزئية على أن التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل لان كون الكيفيات كالحرارة والرطوبة واليبوسة وأشباهها متضادة انما هو من لوازم ماهياتها
بحسب وجودها الخارجي المادي وان لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الإشارة
اليه ولوازم الوجودات كلوازم المهيات غير مجعوله بالذات فالمجعول بالذات في هذه الأنواع نفس وجوداتها لا نقائصها ونقصاناتها الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد من النقائص
اللازمة لذاتها لا بجعل جاعل وكما لا يمكن ان يجعل الفاعل والاشكال الكريه

---

(١) هذا توجيه لسبب وقوع الشر على مسلك القوم من القول بالكون والفساد والخلع واللبس واما على مسلكه قده من حركة الجوهرية واللبس بعد اللبس فلا شر في تبدل جوهر من جوهر لان الصورة اللاحقة لا تفقد شيئا من كمال السابقة سواء كانت في طولها كتبدل الصورة الحيوانية من الصورة الانسانية أو في عرضها كتبدل صوره عنصرية من أخرى وانما الشر في فقدان حد من حركة أو مرتبه منها بقياسه إلى المادة المتحركة وفقدان الحد أو المرتبة من لوازم الانتقال غير المجعولة واما الاعراض فهي موجوده بوجود الجواهر تابعه لها في حركتها والكلام في الشر الطاري من انعدامها قريب مما قلنا في الجوهر ط مد
(٢) تقدمه بيان لما سيأتي في الفصل التالي من دخول الشر في القضاء الإلهي بالعرض وقد بين ذلك بوجهين أحدهما ان هذه الشرور وان شئت فقل أسبابها سبب لدوام الفيض فهي من الخيرات بالنسبة إلى النظام الكلى وان كانت شرورا بالقياس إلى الاشخاص الجزئية وثانيهما انها لوازم ضرورية غير مجعوله للخيرات الموجودة فهي داخله في القضاء بالعرض ط مد.

متراصة دون خلل ويمكن ذلك في المربعات والمسدسات وما ينحل هي اليه كالمثلث المتساوي الأضلاع كذلك لا يمكن للفاعل ان يجعل أصول الكائنات غير متضادة الفصل

في كيفية دخول الشرور (١) في القضاء الإلهي

قد علمت أنه ليس للمهيات الممكنة في امكانها وافتقار وجودها إلى موجد عله ولا لكون وجودها ناقصا عن التمام الواجبي ولا لكون مادة الكائنات متضادة الصور سبب

ولا لكون المتضادين متفاسدين سبب ولا لكون النار محرقة والبحر مغرقا سبب ولا لكون

المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها محترقا بنار الجحيم محجوبا عن الجنة والنعيم سبب

فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل انما المجعول ملزوماتها التي هي من جمله الخيرات فكثير من الغايات الكمالية لبعض الأشياء مضرة أو مفسدة لبعض الأشياء

كما أن غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة.

وقد عرفت فيما تقدم في العلم الكلى من مباحث العلة الغائية الضرورات التي تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالامكانات اللازمة للهويات

والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات الوجودية عن رتبه الوجود الأول متفاوتة

---

(١) اي بكلا معنييه المصطلح وغيره كما يفصل ثم إن دخولهما في القضاء بالعرض اما دخول الشرور بمعنى النقصانات والامكانات اللازمة للماهيات في القضاء بالعرض فلكون الماهيات ولوازمها مجعولات بالعرض والمجعول بالذات هو الوجود الذي هو الذي خير واما دخول الشرور التي هي الوجودات المضادة التي هي خيرات بالذات وشرور بالعرض في القضاء بالعرض فلكونها جعلت من الجاعل الحق للخيرات الذاتية لا لان تكون معدمة لذات أو لكمال ذات فالنار جعلت لتكون من أركان وجود المركبات ولينضج أغذية الانسان مثلا بل خلقت له لا لان يحرق ثياب مظلوم فهو يقع بالعرض والغضب جعل فيك لتدفع ما يزاحمك من أسير إلى الله تعالى ولتذب عن مدينه فاضله لا لان تفترس ما يزاحمك عن مشتهيات النفس الامارة والوهم جعل فيك ليحرسك ويرقبك عن الوقوع في مواقع التهلكة قبل بلوغك إلى الكمال لا لان تخاف من الميت أو من فقد رزقك في غدك قبل مجيئه وهكذا س قده.

فان نقصان الجسم عن درجه الواجب أكثر من نقصان النفس ونقصان الحس عن درجه العقل الأول أكثر من نقصان الخيال فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابها كانت
الأنواع كلها نوعا واحدا ومهياتها مهيه واحده وكما أن مهيات الأنواع بحقائقها متفاوتة فكذلك هويات الاشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة.
وبالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع والا لم يكن أحدهما بكونه مبدعا والاخر
مبدعا أولى من العكس فاذن من الضرورة ان لا يكون ممكن ما خاليا عن
نقص وقصور ومن الضرورة ان يكون النقص في عالم النفوس أكثر منه في عالم العقول وفي عالم الطبايع أكثر وأوفر مما في عالم النفوس وفي عالم العناصر أكثر وأشد مما في عالم
الأفلاك وهكذا إلى أن ينتهى إلى مادة مشتركه لا خيرية فيها الا القوة والاستعداد لقبول الأشياء وستعلم انها وان بلغت إلى نهاية الخسة والشرية في ذاتها لكنها وسيله لحدوث الخيرات كلها وان الوجود بسببها يعود ويرجع إلى الكمال بعد النقص والى الشرف من الخسة والى الصعود من الهبوط وهذه المادة كما انها قابله للصورة قابله للعدم ولا يمكن لها ان يقبل الصور كلها ولا يقبل اعدامها ومقابلاتها.
فاذن نقول إن الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجبلة فليس ثبوتها لان فاعلا يفعلها بل لان الفاعل لم يفعلها وهي التي ليست خيرا بالقياس إلى شئ آخر واما الشرور التي تلحق بأشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس إلى
بعض الأشياء شرور كوجود النار والماء والسيف والسنان والسبع والحية وغيرها من الذوات وكوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة وغيرها من الصفات وكوجود الضرب والطعن والقتل وغير ذلك من الافعال فإنما هي من سببين سبب من جهة المادة لأنها قابله للصورة والعدم وكان ممتنعا ان لا تكون قابله للمتقابلات وسبب من جهة الفاعل لأنه وجب ان يفعل فعله الخاص إذا لاقى في مادة لفعله.
واستحالة ان يكون للقوى الفعالة لذواتها افعال متضادة أو يكون قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها فمن المحال ان تفعل النار الاغراض المقصودة منها ولا تحرق بدن انسان لاقته أو ان يفعل السيف الاغراض التي لأجلها ولا يقطع عضو انسان إذا ضرب

به عليه فلم يكن بد من أن يكون الغرض النافع في وجود هذه الأشياء مستتبعا لافات يعرض منها في بعض المواد لكن الامر الاكثرى والامر الدائم هو الخير المقصود منها في الطبيعة.
اما الاكثرى فان المنتفعين بالنار مثلا أكثر من المستضرين والمستضرون أيضا أوقاتهم التي هم فيها في كنف السلامة من الاحتراق أكثر من زمان استضرارهم.
واما الدائم فلان أنواعا كثيره لا تستحفظ الا بوجود مثل النار فلم يحسن في الإرادة الأزلية والعناية الأولى ان يترك المنافع الأكثرية والخيرات الدائمة لعوارض شرية أقلية فالحكمة الإلهية اقتضت ان لا يترك الخيرات الفائضة الدائمة النوعية والمنافع الأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة ولا أكثرية فالخير مقضى بالذات
والشر مقضى بالعرض.
واعلم أن هذا القسم من الشر الوجودي لا يوجد في عالم القضاء الإلهي الذي هو عبارة عن وجود جميع الأشياء بصورتها العقلية لخلوصها عن المادة ونقائصها فالنار العقلية لا شر فيها (١) وكذا الماء العقلي والانسان العقلي والفرس العقلي والأسد العقلي وكذا سائر الصور العقلية لسائر الأشياء لا شرية لها بل كلها خير محض وانما يوجد الشرور في عالم القدر الذي هو تفصيل الصور التي في عالم القضاء وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم وهذا الوجود الجسماني لا يخلو من تضاد وتمانع توجبان التفرقة والتكثير ويعدمان تلك الجمعية والوحدة ومنبع التفرقة هي المادة كما أن منبع وجود المادة هو الامكان فان صدور المواد الجرمانية من العقول الفعالة انما هو من جهة امكاناتها ونقصاناتها لا من جهة وجوب وجوداتها وكمالاتها فالهيولي منبع
الشرور والنقص ولا بد من وجودها كما علمت.
قال المحقق الطوسي ره في شرح الإشارات عند قول الشيخ لان كل شئ لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأديا

---

(١) بل النار الكلية التي في عقلك لا تضاد الماء الكلى الذي فيه بل النار الجزئية التي في خيالك لا تضاد الماء الجزئي الذي فيه س قده.

واجبا إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت بهذه العبارة أقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصله من حيث هي معقوله في العالم العقلي بابداع الأول الواجب إياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا إذ هي غير متهيئة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الإلهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة
من قبول تلك الصور إلى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير (١) منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك
الزمان موجوده في موادها والمادة كامله بها وإذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجمله على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها (٢) الخارجية بعد حصول شرائطها مفصله واحدا بعد واحد كما جاء
في التنزيل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها (٣) موجوده في القضاء والقدر مره واحده باعتبارين والجسمانية وما معها موجوده

---

(١) وكذا قدر حركة دورية كذلك باجزائها ترتبط الحوادث إلى القديم ولا يلزم التخصيص بلا مخصص س قده
(٢) ان قلت قول الشيخ يتأدى اليه بعينه قدره يدل على أن المراد هو القدر العلمي أعني صور النفوس المنطبعة الفلكية لا العيني إذ المتأدى غير المتأدى اليه قلت قد حمل المحقق قده التأدية على التأدية العرضية من الأسباب المقدمة على الزماني بالزمان لا التأدية الطولية وإن كان لها أيضا وجه ولعله أشار بذلك إشارة لطيفه إلى الحق عنده من العلم الحضوري بهذه الوجودات الجزئية س قده
(٣) على ظاهر كلام المحقق ره اشكالان أحدهما ان القدر على ما علم من تعريفه هو وجود كل شئ في موادها مفصله والجواهر العقلية لا يمكن أن تكون في المواد وكيف يمكن أن تكون في القضاء والقدر بهذا المعنى مره واحده وثانيهما القضاء على ما علم سابقا هو وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى في العالم العقلي على سبيل الابداع دفعه بلا زمان وقول المحقق لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية يشير إلى هذا فعلى هذا فالقضاء في الجواهر العقلية لا العكس.
ودفعهما بان القضاء والقدر هنا غير ما هو المصطلح فان المراد ان الجواهر العقلية كلها موجوده في علم الباري تعالى بالاجمال وهو القضاء من حيث إن ذلك العلم الاجمالي عين الكشف التفصيلي فهو القدر أو ان بالجواهر العقلية غير العقل الأول وكذا المراد بالعالم العقلي الذي مضى في كلام المحقق يجوز ان يكون العقل الأول لا جميع العقول فوجود صورها فيه مجمله اي بنحو البساطة قضاء ومفصله باعتبار ماهياتها قدر وهذا القدر أيضا غير ما اصطلحوا عليه واما كون الجواهر العقلية في القضاء أو بالعكس فأمره سهل كما أن

حركة في الزمان بوجه والزمان في حركة بوجه فان معنى في في المواضع مختلف كما قرر في موضعه وكون وجودها فيهما مره واحده لأجل ان التفاوت بين المجمل والمفصل بنحو الادراك لا بالمدرك واما الجسمانيات فمعلوم انها موجوده مجمله في القضاء مره ومفصله في القدر مره إذ ليست من صقع الربوبية لغلبه السوائية بغلبه احكام المادة عليها فلها وجود تفصيلي في القدر العيني سوى وجودها مجمله في العالم العقلي.

ويمكن ان يحملا على ما هو المصطلح ويلاحظ الكيانيات من صقع الجواهر العقلية الابداعية وقد علمت أن نسبه المتغيرات إلى الثابت دهر فحق انها موجوده فيهما مره واحده دهرية فإذا لوحظ الكلى والمحيط فالجزئي والمحاط لم يبق لهما اثر وحكم على حيالهما بخلاف الجواهر الجسمانية فإنها مأخوذة بشرط لا لمكان التعلق بالمادة فهذا وجود ومعلوم انها غير محيطه بما فوقها بل مسبوقة بعلم ما فوقها بها وذاك وجود آخر قال صاحب المحاكمات والجواهر العقلية موجوده في القضاء والقدر مره واحده إذ لا وجود لها الا في الأزل ولكن باعتباري الاجمال والتفصيل واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجوده فيهما مرتين مره في الأزل مجمله ومره فيما لا يزال مفصله انتهى كلامه وهو مجمل تفصيله ما ذكرنا س قده.

فيهما مرتين انتهى كلامه
وقال الشيخ الاشراقي في التلويحات لو نظرت إلى آثار رحمه الله في هذا العالم لقضيت العجب من أن الرحمة الإلهية لما كان غير جائز ان تقف على حد يبقى ورائها الامكان غير المتناهي وجدت هيولي ذات قوه القبول إلى غير النهاية كما للمبادي
قوه الفعل إلى غير النهاية وكان لا بد أيضا لتجدد الفيض من تجدد امر ما فوجدت اشخاص فلكية دائره الاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه ينضم إلى فاعل غير متناه وقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الآزال والآباد ويحصل

الفيض على كل قابل بحسب استعداده إذ المبدء الواهب لا تغير فيه ولو كان للنمل استعداد قبول نفس اشرف كما للانسان لحصل فيها من فيض العقل الفياض.
ثم لما كان اشرف ما يتعلق بالهيولى النفس الناطقة وكان غير جائز خروج الممكن فيها دفعه دون الأبدان ولا مع الأبدان فبحسب الادوار والأكوار والاستعدادات يحصل نفوس من فيض واهبها قرنا بعد قرن راجعه إلى ربها إذا كملت انتهى كلامه.
فقد تبين واتضح ان اللا نهاية في الاشخاص والنفوس التي اقتضتها العناية الأزلية من ضرورتها وقوع الاستحالة والتضاد في عالم الكون والفساد ولولا التضاد لما صح الكون والفساد ولولا الكون والفساد ما أمكن وجود اشخاص غير متناهية ولا التي هي اشرف منها وهي النفوس غير المتناهية الحيوانية ولا التي هي اشرف من القبيلتين وهي
النفوس غير المتناهية النطقية وكون الصور والكيفيات مضادا بعضها لبعض قد علمت أنها
ليست بفعل فاعل بل من لوازم وجودها القدري المادي ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال ويحصل به كمال تضادها فصح انه لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدء الجواد ولوقف الجود ولتعطل العالم العنصري عن قبول الحياة التي بها يحصل نيل المقصود وبقى أكثر ما يمكن في مكمن الامكان وكتم العدم البحت ولم يمكن للسلاك السفر إلى الله تعالى والرجوع اليه وقد قال سبحانه كما بدانا أول خلق نعيده.
ومن تأمل في امر الموت الذي يعده الجمهور من أقوى انحاء الشرور لعلم ان فيه خيرا كثيرا لا نسبه لشريته اليه يصل إلى الميت والى غيره اما الواصل إلى غيره فإنه لو ارتفع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان حتى لا يمكنهم التنفس فضلا عن
حركة والأكل والشرب فالمفروض انه حي عند ذلك أسوء حالا من الميت واما الخير الواصل اليه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوي المعرض للآفات والمحن وماله إلى الرحمة كما سنبينه انشاء الله

الفصل
في دفع أوهام وقعت للناس في مسألة الخير والشر
منها ان القسم الثاني الذي الخير فيه غالب على الشر لم لم يوجد عن الباري على وجه لا يعتريه شر أصلا حتى يكون الموجودات كلها خيرات محضه.
وأجيب بأنه لو كان كذلك لكان الشئ غير نفسه إذ كان هذا غير ممكن في هذا القسم من الوجود وهو ممكن في الوجود المطلق لامكانه في النمط الأول من الوجود فإنه قد فاض عن المدبر الأول الفياض على الأشياء الصور العقلية المجردة بالكلية والصور النفسية المتعلقة نحوا ما من التعلق والطبائع السماوية المتقدرة الذوات المرتفعة عن المفاسد والمضار وبقى هذا النمط الثاني الذي لا يمكن وجوده الا بمخالطة
القوى والاعدام والأضداد.
فإذا قلت لم لا توجد النار (١) التي هي أحد أنواع هذا القسم على وجه لا يلزمها شر فكأنك قلت لم لم يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يكون النار نارا وتمس ثوب ناسك ولا مانع من الحريق ولا تحرقه.
ومنها انكم زعمتم ان الخير في العالم كثير والشر قليل ونحن إذا نظرنا في أنواع

---

(١) وبتقرير آخر لو لم يتحقق في عالم المادة شر كفساد صوره أو تبدلها أو فقدان كمال ثان كان وقوع الخير وفعليتها ضروريا وارتفع بذلك امكان فقدان الكمالات الأولى والثانية فيرتفع المادة ويعود الماديات مجرده والمجردات موجوده بالفعل ونوع كل منها منحصرة في فرد فيعود معنى قولنا لم لم يخلق عالم المادة خاليا من الشرور إلى قولنا لم لم يكتف الله سبحانه بعالم التجرد ولم خلق عالم المادة وفيها شر والجواب ان فيه خيرا كثيرا فافهم وبذلك يظهر ان لا معنى لتحقق السعادة والنفع والطاعة والثواب وما يناظرها لولا تحقق الشقاوة والضرر والمعصية والعقاب وما من هذا القبيل مما لها ولما يقابلها امكان ط مد.

الكائنات وجدنا الانسان اشرف الجميع وإذا نظرنا إلى أكثر افراده وجدنا الغالب عليهم الشرور لوجود افعال قبيحة واعمال سيئه واخلاق وملكات رديه واعتقادات باطله وبالجملة الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية والجهل المركب بحسب القوة النظرية وهذان الأمران مضران في المعاد مؤلمان للنفس موجبان للشقاوة في العقبى مانعان عن السعادة الأخروية فيكون الشر غالبا على هذا النوع الذي هو الثمرة القصوى والغاية العظمى لوجود هذه الأكوان وبناء عالم العناصر والأركان

واما الاستمتاع بالشهوة واللهو واللعب الذي هو السعادة الدنيوية التي هي في التحقيق شقاوة فهو مع ذلك حقير جدا بالنسبة إلى ما يحرمونه من السعادة الحقيقية ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الأليم.

وأجيب عن هذا (١) بان أحوال الناس

في العقبى كأحوالهم في الدنيا وأحوالهم في النشأة الأولى على ثلاثة أقسام.

الأول هم البالغون في الحسن والصحة.

والثاني المتوسطون فيهما وهم الأكثر على تفاوتهم في درجات التوسط.

والقسم الثالث البالغون في النقصان الممعنون بالقبح والسقم والعاهات

وهؤلاء أقل من المتوسطين وإذا نسبتهم إلى مجموع القسمين الأولين كانوا في غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة إليهم فكذلك أحوال النفوس في الآخرة على ثلاثة أقسام.

الأول الكاملون في القوتين البالغون في تحصيل الكمالات الحكمية النظرية واقتناء الملكات الكريمة العملية.

الثاني المتوسطون في تحصيل ذلك وهم الأكثر والأغلب على تفاوت مراتبهم في ذلك من القرب إلى الطرف الأشرف والبعد عنه إلى الأرذل.

والثالث هم البالغون في الجهالات البسيطة والمركبة الممعنون في ردائه اخلاق فهؤلاء أقل عددا من القسم الثاني بكثير وإذا نسبتهم إلى مجموع القسمين الأولين كانوا

---

(١) المجيب هو الشيخ الرئيس في الإشارات وتبعه اللاحقون س قده.

في غاية القلة والحقارة فلأهل الرحمة والسلامة غلبه وافره في كلتا النشأتين.
قال الشيخ الرئيس في الإشارات لا يقعن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة وانما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في أقل اشخاص الناس ولا تضع إلى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفه عن أهل الجهل والخطايا صرفا إلى الأبد واستوسع رحمه الله انتهى كلامه
أقول هذا الكلام والذي قبله وإن كان منافيا لظواهر بعض النصوص والروايات (١) الا ان الامعان في الأصول الايمانية والقواعد العقلية يعطى الجزم بان أكثر الناس في الآخرة وجب ان يكون من أهل السلامة والنجاة ولأهل المعرفة والكشف نمط آخر من التحقيق في هذا المقام سيجئ ذكره من ذي قبل انشاء الله.
على أن البرهان اللمى قائم على أن خلق كل نوع طبيعي من إفاضة الله وترتيبه النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك النوع أو أكثرها إلى كمالها الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم الا على سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم أن الذي كلامنا فيه (٢) هو الكمال الأول والثاني لا الذي بعدهما

---

(١) لم أجد منافاة والروايات معارضه بمثلهما ومثل قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور لا يدل على ما ذكره إذ التقصير في الشكر لا ينافي كون المقصر من أصل النجاة لجواز اراده الشكور في الطرف الأشرف وهو صيغه المبالغة مع أن القلة في الشكر معارضه بالإضافة التشريفية في عبادي س قده
(٢) اي الكمال الذي قلنا إن الشر عدم كمال الذات هو الكمال بحسب قوه النوع أو بحسب استعداد الشخص لان كل شئ انما المطلوب منه كمال مخصوص كالصولة من الأسد والعدو من الغزال والمراد بما بعدهما من الكمالات ما ليس كذلك كما مثل بالحكمة بالنسبة إلى أكثر الناس فهي غير مأخوذة في الطبيعة الانسانية المطلقة ولا يستعد لها مواد أكثر الناس فعدمها ليس شرا لهم فالتقويم من الألف مطلوب والتعويج من الدال مرغوب والمراد بقوله الذي كلامنا فيه ان الكمال الذي قلنا إن افراد كل نوع لا بد ان تصل إلى كمالها هو الكمال الأول والثاني لا ما بعدهما وهذا انسب بما قبله والأول انسب بما بعده أعني قول الشيخ وهو الذي استثنيناه س قده.

من الكمالات وان يعلم أن افراد الانسان بما هم إناث ليس مقتضى كما لهم الأول ولا الثاني ان يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته وآياته واليوم الآخر فان هذا ليس في جبله أكثر الناس بل في طباع طائفه مخصوصة هم في الحقيقة نوع آخر من الناس مخالف
لما سواهم فان الانسان قد أشرنا إلى أنه من حيث النشأة الأولى نوع واحد ومن حيث نشأة
الفطرة الثانية من طينه سره وباطنه أنواع كثيره ولكل نوع منهم كمال يخصه وسعادة لأجله وشقاوة تقابلها كما سيجئ وشرحه في بحث المعاد.
قال الشيخ في الشفا اعلم أن الشر الذي هو بمعنى العدم اما أنه يكون شرا بحسب امر واجب أو نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا
بحسب الامر الذي هو ممكن في الأول ولو وجد لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات
التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن فيه وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه هذه وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على
واجب النوع كالجهل بالفلسفة أو بالهندسة أو غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال لا صلاح في أن يعم وستعرف انه انما يكون شرا إذا
اقتضاه شخص انسان أو شخص نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لأنه انسان أو نفس بل لأنه
قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق اليه واستعد لذلك الاستعدادات واما قبل ذلك فليس مما
ينبعث اليه الشئ في بقاء طبيعة النوع انبعاثه إلى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الأول فإذا لم يكن كان عدما في امر ما مقتضى له كان في الطباع انتهى عبارته.
ومنها انه إذا كان ما يستر عن الانسان من المعاصي أو يتصف به من الرذائل واقعا بقضاء الله داخلا في قدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصي والآثام منه بالضرورة
شاع الانسان أو أبى وإذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جل الذي هو منبع الجود والاحسان عن أن يعاقب بذلك أهل العصيان ويعذب الانسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار فان ذلك ينسب إلى خلاف

مقتضى العدل والاحسان بل إلى الجور والعدوان وذلك محال على الواجب تعالى كيف وان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي.

والجواب على مقتضى قواعد الحكماء (١) ان الله غنى عن العالمين وبرئ عن طاعة المحسنين ومعصية المسيئين وانما الوارد على النفس بعد مفارقه الدنيا انما هو على تقصيرها وتلطيخ جوهرها بالكدورات المؤلمة والظلمات المؤذية الموحشة لا ان عقابها لمنتقم خارجي يعاقبها ويؤذبها وينتقم منها في افعالها كما يتوهم النفوس العامة مما يرون من العقاب الحاصل في هذا العالم بالأسباب الخارجية وليست الأمور الأخروية

كذلك فان العقوبات هنالك من لوازم اعمال (٢) وافعال قبيحة ونتائج هيئات رديه وملكات سيئه فهي حمالة لحطب نيرانها ومعها وقود جحيمها فإذا فارقت النفس

---

(١) ارجاع لمسلك المجازاة بالثواب والعقاب إلى مسلك نتائج الاعمال وهناك جواب آخر وهو ان الفرق بين الأفعال الاختيارية والجبرية أو الاضطرارية مع قطع النظر عن تعلق القضاء بها ضروري لا ينكره الا مكابر ثم إن تعلق القضاء بالفعل الاختياري بحده لو استوجب كونه اضطراريا لزم من ذلك الخلف بل تعلق القضاء به يؤكد اختياريا والا تخلف المقضى عن القضاء وهو في قضائه تعالى محال والظاهر أن هذا خلط كونه منهم بين التسخير والجبر فالفعل الاختياري بحده المتعلق تسخيري بمعنى ان الفعل الاختياري مراد له تعالى واقع لا محاله لا ان المراد حاق الفعل مع سقوط قيد الاختيار ط مد

(٢) وهذا معنى تجسم الاعمال الوارد في الشرع المقدس اي تكرر الاعمال تصير منشا لحصول الملكات والملكات لها الخلاقية باذن القدير الخلاق جل شانه وينور ذلك اتحاد مادة الملكة والملك وفيض ماء الوجود في الأودية بقدرها والنور ينصبغ في القوابل الزجاجية بصبغها وبالجملة تكون للملكات اظلال تناسبها وصور تشابهها كصور النمل لملكه الحرص وصور الحيات والعقارب لملكه الأذية وقس عليهما غيرهما ونعم ما قيل

گر ز خارى خسته اي خود كشته اي * ور حرير قزدرى خود رشته اي س قده.

البدنة متلطخة بالملكات المذمومة والهيئات المرذولة وزال الحجاب البدني وفيها مادة الشعلات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنية والنيرانات الكامنة اليوم فشاهدتها بعين اليقين وقد أحاطت بها سرادقها وأحدقت بقلبها عقاربها وحياتها وعاينت مرارة شهوات الدنيا وتأذت بمؤذيات أخلاقها وعاداتها وردت إليها مساوئ افعالها ونتائج اعمالها كما

قال الصادق ع انما هي اعمالكم ترد إليكم وقال رب شهوة ساعة أورث حزنا طويلا ويكون حال الانسان المتألم بهذا العقاب بسبب الهيئات الردية كحال الانسان المنهوم المقصر في الحمية إذا ردت اليه شده نهمته وقوه شهوته وضعف معدته أوجاعا وأمراضا مؤلمة فيكون هذا التألم من لوازم ما ساق القدر اليه من الشهوة المؤدية إلى هذا

التألم لا لان الطبيب الذي امره بالاحتماء ينتقم منه.

ومنها وهو من ركيك الاعتراضات (١) على الحكماء انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح (٢) في الافعال كما ذهب اليه المعتزلة ونفوا في افعال الواجب تعالى الغرض

---

(١) المعترض هو الإمام الرازي ط مد ظله

(٢) اي العقليين أقول إن هذا الا افك افتروه عليهم حاشا هم عن ذلك وكيف يقول الذين هم أبناء العقل واسلاءه بنفي التحسين والتقبيح العقليين نعم لما كان الحسن والقبح عندهم بمعنى موافقه الغرض والمصلحة وخلافها والحكماء باعتقاد هؤلاء نافون للفرض نسبوه إليهم فكأنهم يقولون ينبغي للحكيم ان لا يقول به.

ولما كان هذه المسالة من معارك الآراء لا باس بذكر طرف من الكلام فيه فنقول اختلف في حسن الأشياء وقبحها بل هما عقليان أو شرعيان فذهب الحكماء والإمامية والمعتزلة الأول والأشاعرة إلى الثاني ثم إن المعتزلة اختلفوا فذهب الأقدمون منهم إلى أن حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيهما وذهب بعض من قدمائهم إلى اثبات صفه حقيقية توجب ذلك مطلقا في الحسن والقبح جميعا وذهب أبو الحسين إلى هذا في القبح دون الحسن فقال لا حاجه فيه إلى صفه محسنه بل يكفي انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي إلى أن ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفاف إضافية ويختلفان بحسب الاعتبارات في لطمه اليتيم تأديبا وظلما.

والمراد من كون الحسن والقبح عقليين ان العقل يمكنه ان يفهم ان العقل الفلاني ممدوح في نفس الامر والاخر مذموم وان لم يرد به الشرع الأنور أو يمكنه فهم الجهة التي بها حسن الفعل فامر به الشارع أو قبح فنهى عنه إن كان بعد ورود الشرع وعدم فهمه جهات الحسن والقبح في بعض الأفعال لا يقدح في عقليتها لأنه يعلم اجمالا انه لو كان خاليا عن المصلحة أو المفسدة يقبح عن الحكيم طلب فعله أو تركه والمراد من كونهما شرعيين انه لا يمكن للعقل ادراك الحسن والقبح وان فاعل هذا يستحق المدح وفاعل ذاك يستحق الذم ولا ادراك جهات الحسن والقبح في فعل من الافعال لا قبل ورود الشرع ولا بعده وقد يقال المراد بالعقلية اشتمال الفعل على الجهة المحسنة أو المقبحة سواء أدرك العقل تلك الجهة أم لا وبالشرعية خلاف ذلك فعلى العقلية الشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له في نفس الامر ولا يجوز في الفعل الذي امر به ان ينهى عنه في ذلك الوقت بعينه ولا فيما نهى عنه ان

يأمر به كذلك نعم يجوز إذا اختلف الوقت كما في صوره نسخ الاحكام وعلى الشرعية الشرع هو المثبت له لا الكاشف وليس الحسن أو القبح عائد إلى امر حقيقي في الفعل قبل ورود الشرع ويجوز التعاكس المذكور ولا علاقة لزومية بين فعل الصلاة مثلا ودخول الجنة ولا بين اكل أموال اليتامى ظلما واكل النار في الباطن ولذا لو ادخل الله العبد المؤمن العابد الزاهد النار والكافر المشرك الجنة لجاز عند أصحاب هذا المذهب بخلافه على مذهب التحقيق فان العلاقة اللزومية ثابته عقلا بين الأفعال الحسنة والصور الملذة وبين الافعال القبيحة والصور المؤلمة كما في الكتاب المجيد جزاء بما كنتم تعملون وجزاء بما كنتم تكسبون وقوله ص انما هي اعمالكم ترد إليكم وقولهم بنفي السببية والمسببية وجرى عاده الله تعالى باطل.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الحق هو عقلية الحسن والقبح للعلم الضروري باستحقاق المدح على العدل والاحسان والذم على الظلم والعدوان وهذا العلم حاصل لكل عاقل وان لم يتدين بدين ولهذا يحكم به منكر الشرائع أيضا كالبراهمة وأيضا الحكم بحسن ما حسنه الشارع أو قبح ما قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهى عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول واما بالشرع فيدور س قده.

بل قالوا بالايجاب فاذن خوضهم في هذه المسألة من قبيل الفضول فان السؤال بلم غير وارد مع القول بالايجاب في الافعال أو مع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها والجواب اما أولا فإنهم ما نفوا الغاية والغرض عن شئ من افعاله مطلقا
بل انما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الأول غرضا زائدا على ذاته تعالى واما ثواني الافعال
والافعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا الكل منها غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة

بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الأمزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الأدوية وغيرها.
واما ثانيا فلما علمت غير مره ان فعله تعالى بعين الإرادة والرضا (١) المنبعثين عن ذاته بذاته والايجاب الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في المبادئ الطبيعية العديمة الشعور والمبادئ التسخيرية.
واما ثالثا فهب ان الامر كما زعمه فللحكيم ان يبحث عن كيفية ترتب الافعال من مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافاة وان يبحث عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبه على أن الصادر منه أولا وبالذات هو الخير وان الشر غير
صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكلية أدى إلى شرور جزئيه قليله العدد بالإضافة إلى تلك الخيرات العظيمة فلم يكن الصادر منه تعالى شرا أصلا كيف وبما ذكروه يدفع شبهه عظيمه من المجوس القائلين بشرك عظيم من اثبات اثنينية القديم سموهما يزدان فاعل الخير واهرمن فاعل الشر وكفى شرفا وفضلا لهم في بحث يدفع به ما هي بذر الشبهات كشبهة إبليس اللعين حين اعترض على الملائكة الذين هم من أفاضل عالم السماوات كما أن الحكماء من أفاضل طبقات الجنات بان الله لم خلقني وقد علم
انى أضل عباده عن الطريق وأغويهم عن الصراط المستقيم فأجيب بالجواب القاطع لسئواله على وجه الالزام (٢) للمجادل الذي لا يستعد لادراك النهج البرهاني وقيل

---

(١) وإذ كان فعله عن علم سابق ورضا بالفعل وليس فوقه من يحمله على ما فعل ولا في عرضه من يعارضه فيزاحمه فهو مختار في فعله واما كون الفعل ضروريا كما يقتضيه قولهم الشئ ما لم يجب لم يوجد فإنما هي ضرورة منتزعه من الوجود المفاض من عنده على معلولاته الممكنة ومن المحال ان تنقلب فتجعل الفعل واجبا عليه تعالى فيصير هو تعالى به موجبا بالفتح وهو موجب بالكسر ط مد
(٢) ظاهره انه جواب الزامي اسكاتي والظاهر أنه حجه برهانية ويمكن تقريبه بوجهين أحدهما سؤال الفاعل عن فعله إذا ترتب عليه شئ من جهات الشر انما يكون عن مصلحة ملزمه يتدارك بها ما يترتب على الفعل من الشر فيندفع به الاعتراض والمصالح التي نطبق عليها أفعالنا قواعد عقلية وضوابطه كليه منتزعه من الوجود الخارجي مأخوذة من نظام الكون فسؤال الفاعل عن فعله سؤال عن المصلحة التي يتبعها فعله والفحص عن المصلحة طلب للحصول عن النظام الأتم الجاري في الكون فالفعل تابع للمصلحة محكوم لها والمصلحة تابعه للوجود الخارجي والنظام الجاري هذا في افعالنا واما هو تعالى ففعله نفس الوجود الخارجي والنظام الأتم الجاري المنتزعة عنه المصلحة التابعة له الحكمة تبعية اللازم لملزومه فلا معنى لسؤاله تعالى عن تطبيق فعله على المصلحة وفعله ملاك كل مصلحة ومنشأ انتزاعها وليس وراء ه تعالى شئ يحكم عليه في نفسه وفعله.
وثانيهما ان مؤاخذة الفاعل على فعله انما يكون فيما إذا اقترن ما لا يملكه من الفعل وكذا سؤاله عن فعله انما يكون فيما إذا كان هناك ما لا يملكه من الافعال وتردد فعله بين ما يملكه

وما لا يملكه والله سبحانه هو المالك على الاطلاق يملك كل شئ من كل وجه فلا معنى لسؤاله عن شئ من افعاله ولا يستلزم ذلك بطلان الحسن والقبح وارتفاع تأثير المصلحة و تجويز الإرادة الجزافية لان ملاك الحسن على هذا الوجه هو ملك الفاعل للفعل ولا يملكه الا بموافقة الفعل للمصلحة وجهه الخير المرجحة فإذا كان الفعل ذا مصلحة بالذات كالوجود الذي هو فعله تعالى كان مملوكا لفاعله بالذات فكان حسنا بالذات وإرادة ما هو حسن ذو مصلحة ليست بإرادة جزافية وهو ظاهر نعم يجوز السؤال عن الحكمة ووجه المصلحة في فعله تعالى بمعنى طلب العلم التفصيلي بها بعد العلم اجمالا بكونه لا يخلو عن المصلحة واما السؤال عن أصل المصلحة فلا كما عرفت ط مد

لا يسئل عما يفعل وهو أحد الطرق الثلاثة المذكورة في كتاب الله أحدها الحكمة البرهانية للكاملين المقربين.
والثاني الموعظة الخطابية لأهل السلامة وأصحاب اليمين والثالث المجادلة لدفع شبهه الضالين من أصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين.
ومنها انه إذا جاز عند الفلاسفة (١) ان يصدر عن الواجب تعالى جوهر شريف

---

(١) وهذا كما يقال على أصحاب القول بالمثل انه يلزم عليهم انها أوجدت لأجل ما تحتها من أصنامها اي لان تكون دستورات لصنع هذه الأصنام وهذا وذلك كلاهما نشا من سوء الفهم لكلامهم س قده.

لأجل امر خسيس حيث فعل عالم العقل أولا ثم فعل بتوسطه عالم النفس وخلق من النفس
الطبيعة الجسمية وهكذا إلى أن انتهى فعله في الغاية إلى الهيولى التي هي أخس الأشياء حسب ما هو مذهبهم في الترتيب فليجز عندهم ان يصدر عن الخير ما هو شر بالذات والجواب ان هذا غلط نشا اما من الاشتباه بين الغاية الحقيقية والامر الضروري
واما من توهم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية
متأخر بالذات عن الشئ ذي الغاية ان يكون كل متأخر بالذات عن الشئ غاية له حتى يلزم ان يكون الهيولى المشتركة اشرف من السماويات والسماويات اشرف من العقول الفعالة والغاية بمعنى الذي لأجله الفعل ليست الغاية التي هي نهاية الفعل فإنه
يصح ان يقال انتهت سلسله الأمور الدائمة إلى الهيولى المشتركة أو نحوها ويصح ان يقال للأفعال انتهاء ولا يصح بوجه آخر فان الجود الإلهي لا غاية له ومتى قال الحكماء انه تعالى أبدع الأشياء على الترتيب من العقل منتهية إلى الهيولى شبه ما وقع في الكلام الإلهي يدبر الامر من السماء إلى الأرض فليس المراد ان الهيولى وما يجرى مجريها غاية الفيض والجود ولو كان الامر كما توهموه لم يرجع الوجود منعطفا من هذا المنزل
الأدنى والأرض السفلى إلى غاية الشرف الأقصى على عكس الترتيب الأول كما قال تعالى ثم اليه يرجعون وقوله كما بدء نا أول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين.
وأكثر من يطول حديث الخير والشر ويستشكل الامر من يظن أن الأمور العظيمة الإلهية من الأفلاك وما فيها انما خلقت لأجل الانسان وان الافعال الإلهية منشاها اراده قصدت بها أشياء وأغراض على نحو إرادتنا وأغراضنا في الافعال الصادرة عنا بالاختيار ولو تأمل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين أدنى تأمل لدرى ان الامر لو كان كما توهمه ولم يكن هناك احكام مضبوطة وعلوم حقه الإلهية وضوابط ضرورية أزلا وابدا ما كان أحوال أولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديدة وتسلط الأعادي والظلمة وأهل الجور عليهم وما كان أحوال أعداء الله من الفراعنة والدجاجلة على ما وقع من تمكين أديانهم الفاسدة ومعتقداتهم الباطلة وآرائهم الخبيثة وسبيهم و

نهبهم وطغيانهم وعداوتهم لان الإرادة إذا كانت متجددة جزافية فما المانع من وقوع الامر على نحو ما يلائم شهوة كل أحد فان كل ما يجعلونه مانعا عن وقوع الفعل على ما
يوافق مطلوبهم ومآربهم سيما إذا أعدوا نفسهم من احياء الله والصالحين من عباده فيقال لم ما جمع من له هذه الإرادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولم لم يجمع بين السلامة عن الآفة وحصول المثوبة بل يقال لم لم يرفع الكفر والجور من العالم
حتى يملأ الأرض أزلا وابدا قسطا وعدلا بل يجعل الأرض غير الأرض كما في الآخرة ونقية فورانية صافيه من أدناس الكفر والفجور فان قالوا التقدير الأزلي منعه عن ذلك فيقال كون التقدير الأزلي عنه واجب أو ممكن فإن كان ممكن الطرفين واختار أحدهما
فلا بد من مرجح زائد كما هو رأيكم وترجيح الخير العام كان أولى إذ لا مصلحة للكافر في
كفره وللشقي في شقائه وإن كان ذلك التقدير واجبا بحيث ما كان يصح الوجود الا كما
هو عليه فيثبت اللزوم فان قالوا إنه فعل ما شاء ولا يسئل عن لم فيقال عدم السؤال بالمعنى الذي تصورتموه لأنه يحرق اللسان أو لان النظر هيهنا حرام أو لان الحجة لا تنتهى اليه والاقسام كلها باطله وإن كان الامر كما زعمتم بأنه لا يسئل في المعقولات النظرية
فكل ما يراد الحجة عليه حتى كون العالم مفتقرا في تخصيص جهاته إلى المرجح وفي صفات الباري نفيا واثباتا وغيرها فللخصم ان يقول لا يسئل عن لم (١).
ومن الاشكالات القوية في هذا المقام ان الله تعالى لما ثبت انه خير محض
جواد كريم غنى عن طاعة المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في تعذيب الكفار يوم الآخرة في النار أبد الآبدين كما قال تعالى أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وغير ذلك من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب وقد أشرنا إلى أن البرهان ناهض في أن
مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن افراده على الدوام وان كل واحده من طبائع الأشياء
ما دام كونها على تلك الطبيعة يجب أن تكون غير معوقة عن كمالها الخاص الثانوي دائما

---

(١) فليس عدم السؤال لكون فعله صادرا عن اراده جزافية والا بطل الاستلزام العقلي والارتباط المطلق بين الأشياء وأول ما يبطل بذلك نفس هذه الدعوى وهي استلزام كون الإرادة

جزافية لسقوط السؤال عنه بلم ط مد.

ولا ممنوعة عن وصولها إلى ما خلق لأجله منعا مستمرا بل لا بد وان تعود اليه عند زوال القاسر كما قال اشرف الخلق ع والكل ميسر لما خلق له
إذ القسر كما علمت لا يكون دائميا ولا أكثريا فكل طبيعة لا تتعطل عن كمالها ابدا فنقول لا يخلو الكفر أو ما يجرى مجراه اما ان يخرج الانسان عن الفطرة الأولى ويدخله في فطره أخرى من نوع آخر أو لا وعلى اي التقديرين يلزم ان لا يكون العذاب أبديا.
اما على تقدير الخروج فظاهر لأنه صار نوعا آخر بسبب تكرر أفاعيله الشهوية أو الغضبية فصارت الملكة النفسانية صوره ذاته وجوهر طبعه فيكون تلك الأفعال عند ذلك من كمالات ذاته كالبهيمة كمالها في قضاء الشهوة والسبع كماله في الغلبة والتهجم فلم يكن الشئ معذبا بما يلايم نفسه وطبعه بل مبتهجا به كما نرى من أحوال أكثر الخلق.
واما على تقدير البقاء على الفطرة التي كانوا عليها فإنه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمه ولا دائمة فعند زوال العوارض يقع الرجوع إلى الفطرة الأصلية فينالهم الرحمة الواسعة والجود الأعم من غير دافع ولا حجاب فاذن لا وجه للخلود في العذاب (١).

---

(١) وللقائلين بالخلود ان يجيبوا عنه باختيار كل من الشقين اما على الشق الأول وهو الخروج عن الفطرة بحصول نوعيه جديده فلان هذه الصورة الجديدة كيفما كانت هي صوره بعض الملكات الخبيثة التي حقيقتها نوع من التعلق بالمادة والنفرة عن عالم القدس والطهارة فإذا تصور بها الانسان واخذت آثارها في الظهور ثم فارقت النفس البدن وظهرت لها حقيقة الامر كان ما يصدر عنها من الآثار مؤلما لها وهي لا محيص لها عن اصدارها لمكان الملكة التي صارت صوره لها فهذه الآثار آثار كمالية لها ملائمة من حيث إنها مؤلمة منافرة لانكشاف حقيقتها للانسان في النشأة الآخرة وهذا نظير من اعتاد بشئ من العادات المضرة الهادمة لبنيان الحياة ثم انكشف له مضرتها بعد استقرار العادة فإنه عند الفعل يتألم بعين ما يلتذ به.
واما على الشق الثاني وهو البقاء على الفطرة الانسانية فان تلك العوارض المؤلمة المعذبة وان كانت قسرية الا ان شيئا منها ليس بدائم ولا أكثري بل متواردة متبدلة والنفس في طريق الاستكمال في شقاوتها يعرضها عارض من العذاب بعد عارض بتفاعل هيئات الشقاوة بعضها مع بعض إلى غير النهاية كما يلوح اليه قوله تعالى كلما خبت زدناهم سعيرا
وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وبالجملة
العذاب من قبيل القسر لكن الدائم هو نوع العذاب دون شخصه وهم لا يمنعون دوام القسر النوعي وأكثريته كما صرح به المصنف وبذلك وجه قسر الأرض دائما على الشكل المضرس مع كون شكله الطبيعي هو الكره ط مد

والجواب عنه ما سينكشف (١) لك في موعده إن شاء الله تعالى عند شرح أحوال النفوس بحسب اقسامها في الآخرة وسنذكر في بعض الفصول الآتية كلاما من ذلك النمط

يستشعر منه عموم فضله تعالى وشمول رحمته لكافة خلقه في الآخرة والأولى

---

(١) والجواب الذي يجرى على لسان القلم الان انا نختار انه باق على الفطرة الأصلية قول المستشكل انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمه قلنا بل وقع الاحتجاب بملكات لازمه دائمة وصور جوهرية لازمه فلا يزول فصار مثل مركب القوى كاللبن والخل ونحوهما وكان كبهيمة مربوطة مع ملك بمربط واحد ثم إن المقام من الاسرار التي لا يفهمها أكثر العقول ويضرها ويهلكها وقد روى أن رسول الله ص كان يجتاز في بعض سكك المدينة ومعه أصحابه فأقسمت عليهم امرأة ان يدخلوا بيتها فدخلوا فرأوا نارا مضطرمة وأولاد المرأة يلعبون حولها فقالت يا نبي الله الله ارحم بعباده أم انا بأولادي فقال ص بل الله فإنه ارحم الراحمين فقالت ا تراني يا رسول الله أحب ان القى ولدى في النار فكيف يلقى الله عبيده فيها وهو ارحم بهم قال الراوي فبكى رسول الله ص وقال هكذا أوحى الله تعالى إلى س قده.

الفصل
في أن وقوع ما يعده الجمهور شرورا في هذا العالم قد تعلقت به
الإرادة الأزلية صلاحا لحال الكائنات
إذ لا شبهه لاحد من أهل التحقيق حسبما يجئ شرحه في أن نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظامات الممكنة وأكملها وأفضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام آخر وهذا ثابت محقق عند الكل والحكيم والمتكلم متفقان فيه سواء في ذلك القائل بالقضاء
الأزلي أو القائل بالاختيار التجددي والقصد الزائد فان لمن يقول بالاختيار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم أحسن مما هو عليه لأنه لو أمكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار انه يمكن ايجاد ما هو أحسن منه فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل (١) لجميع الموجودات.
وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محى الدين العربي في الفتوحات المكية واستحسنه وهو كلام برهاني فان الباري جل شانه غير متناهي القوة تام الجود والفيض فكل ما لا يكون له مادة ولا يحتاج إلى استعداد خاص ولا أيضا له مضاد ممانع فهو بمجرد امكانه الذاتي فائض منه تعالى على وجه الابداع ومجموع النظام (٢) له مهية واحده كليه وصوره نوعيه وحدانية بلا مادة (٣) وكل ما لا مادة له نوعه منحصر في شخصه فلا محاله ليس ذاته مرهونة باستعداد محدود أو زمان موقوت فلا محاله مبدع فلم يمكن أفضل من هذا النظام نوعا ولا شخصا.

---

(١) وفيه ترجيح المرجوح أيضا س قده
(٢) في محل المنع نعم له نوع من الوحدة وما كل واحد ذا ماهية نوعيه واحده ط مد
(٣) إذ لا مادة لمجموع المادة والمادي وكذا لامكان ولا زمان لمجموع العالم من الأمكنة والمكانيات والأزمنة والزمانيات س قده.

فإذا كان الامر على هذا السبيل فأصول الممكنات في هذا النظام أفلاك دائره وكواكب سائره لأشواق عاليه وعناصر مرتبه على الترتيب وهي متأتية لان يخلق منها ضروب أخرى من المخلوقات وهذا لا يمكن الا بالاستحالات والانقلابات المنبعثة في مواد الكائنات من الحركات الوضعية للسماويات ولا يمكن ان يكون الكائن موقوفا مبنيا على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى الأخرى فإذا كان مقتضى الأولى موافقا لطبعه كان مقتضى
الثانية مخالفا له
وأيضا لا يمكن ان يكون مقتضى حركة الواحدة إذا كان موافقا لطبيعة واحده موافقا لطبائع سائر الأشياء نعم يجب ان يراعي حال الأفضل فالأفضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة اضائه الشمس على موضع من الأرض لتحيلها بالتلطيف والتسخير إلى طبيعة أخرى يتكون منها نوع اشرف من الأرض ليس موافقا لطبيعة الأرض بما هي ارض لكن الرحمة الإلهية مقتضيه له على أن الأرض لو كانت ذات شعور لعلم ان خروجها عن هذا الكون وإن كان مكروها لها بحسب ما هي عليه الان لكن تحت هذا الكره والقسر لطف عظيم حيث ينقلب من هذه الصور إلى صوره اشرف وأقرب إلى
قبول الحياة والرحمة الإلهية.
وقد أشير إلى هذا المعنى في الكلام الإلهي ائتيا طوعا أو كرها قالتا اتينا طائعين فالاتيان اليه سبحانه كما في الموت ونحوه وإن كان مكروها أولا لتعلق الشئ بنشأته الجزئية لكنه إذا انقلب عنها إلى نشأة أخرى يصير المهروب عنه مطلوبا والمكروه مرغوبا فيه فاذن الموت والفساد ونحوهما من الأمور الضرورية اللازمة للنظام ولهذا وجب ان يكون مثل هذه الأمور المنسوبة إلى الشر موجوده في هذا النظام وما كان يليق في الحكمة ان لا يخلق هذا الخلق الذي يلزمه شر.
على أن التعمق في اسرار الكائنات يعطى الحكم بان كله خير ونظام وهذا الموت الذي يتوحش منه الناس إذا حقق امره يعلم أنه ليس معناه وغايته الا تحويل النفس من نشأة سافله إلى نشأة عاليه وهو يرجع إلى أحد الاستكمالات الطبيعية

وكما أن كل استكمال يقع في الطبيعة يلزمه حصول امر وزوال امر دونه كما أن استكمال النطفة
بالصورة الحيوانية يلزمه بطلان الصورة النطفية فكذلك استكمال الصور الحيوانية الحسية
بصوره أخروية مثالية أو عقلية يلزمه انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي
والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك من ملائكة الله النازعة
للأرواح الناقلة إياها من نشأة إلى نشأة ليست شانها بالذات نفس الإذابة والتحليل وافناء الرطوبات إلى أن يقع الموت والا لم يكن أفاضها سبحانه ولم يسلطها على البدن ولا يرضى
سبحانه بموت أحد سيما الانسان الا لأجل حيوه أخرى مستأنفه في عالم المعاد وستعلم
ان نفوس الحيوان بل النبات أيضا منتقله إلى ذلك العالم بل فعل تلك الحرارة (١) بالذات
تعديل المزاج وتحويل البدن وتحريك مواده بالتسخين إلى مزاج حار يناسب الخفة واللطافة لان يبدل مركب النفس ويسوى له مركبا ذلولا برزخيا مطيعا للراكب غير جموح لعدم تركبه من الأضداد فيميل تارة إلى جانب وأخرى إلى جانب آخر فهذا التبديل في المراكب يهئ النفس للخروج والهجرة إلى الله من هذه الدار فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قالته الأطباء وغيرهم من الطبيعيين ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة كما مر ذكره.
فاذن جميع اقسام الموت والفساد وانفساخ الصور ونحو ذلك مما يقع بالطبع
لا بالقسر أو الاتفاق سببه ما ذكرناه فاذن لا شر ولا ضير في أن يصير صوره أدون فداء للصورة
الأشرف ولا ان يكون نوع انزل وانقص غذاء للنوع الأكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع أغذية للانسان وبذلك يتم له الشرف و
الفضل وله الاستعداد والتهيوء للركوب والسفر إلى المحل الأنور ولنرجع إلى نمط آخر من الكلام في شرح أنواع من الخيرات والشرور النسبية المؤدية إلى الخير الأعظم على محاذاة ما في بعض كتب السابقين

---

(١) لا يخفى انه وجه شعري غير برهاني ط مد.

الفصل
في بيان كميه أنواع الخيرات والشرور الإضافية
اعلم أن الخير والشر يقالان على أربعة أوجه فمنها ما ينسب إلى السماويات من سعود الكواكب ونحوسها (١).
ومنها ما ينسب إلى الأمور الطبيعية من الكون والفساد وما يلحق الأمزجة الحيوانية من الآلام والأوجاع ومنها ما ينسب إلى ما في طباع الاحياء العنصرية من التالف
والتنافر والتودد والتباغض والمحبة والخصومة على ما في جبلتها من التنازع والتغالب
ومنها ما ينسب إلى النفوس التي تحت الأوامر والنواهي في احكام الناموس الإلهي و ما يلحقها من السعادة والشقاوة الاجلتين والعاجلتين جميعا.
فنقول الخيرات التي تنسب إلى سعود الفلك فهي بعناية من الحق الأول وإرادة منه بلا شك واما الشرور التي تنسب إلى نحس الفلك فهي عارضه لا بالقصد الأول
مثال
ذلك اشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع تارة وتسخينها لها مده وتغيبها عنها تارة
أخرى كيما يبرد تلك البقاع مده ما لنشو الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الأول وواجب حكمته لما فيه من الصلاح الكلى والنفع العام كما ذكره الله تعالى قل ا رأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا (٢) الآية.

---

(١) اي نحوس آثارها التي في عالم العناصر بالنسبة إلى اشخاصها لان السماويات زحلها كمشتريها في السعادة إذ لا تضاد فيها ولا تنازع فلا شرية فيها أصلا س قده
(٢) النهار في التأويل نور الحق وهو وجود السماوات والأرض فلو كان بدون ليل الماهيات لأحرقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره ولبهر شعاع نوره ابصار الناظرين وبصائرهم بل لم يكن ناظر كما لو جعل ليالي الماهيات سرمدا بلا نوره الوجودي أو ليالي المواد الجسمانية بلا أنواره الاسفهبديه الفلكية والأرضية الانسية بل الحيوانية اللواتي بها حياه تلك المواد لبقيت الكل في الليل المدلهم من العدم والليل البهيم من غسق الموت والظلم وركبت الظلمة على الظلمة والبهمة على البهمة وأمعنت الوحشة في الوحشة والدهشة في الدهشة فيولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ويجعلنا في كنف رحمته ويحيينا بأمره ويؤنسنا بنوره فروح منه عارية لدينا ونوره وديعة عندنا ولا بد يوما ان يرد الودائع وإذا رأيت عموم الفقر والفاقة في مجموع اجزاء الانسان الكبير من الصدر إلى الساقة لدريت وقوع الطامة الكبرى وان الحياة كلا والنور طرا بل الوجود بشراشره عائده إلى صقع الله راجعه اليه لمن الملك اليوم لله الواحد القهار س قده.

واما الذي يعرض لبعض الحيوانات أو لبعض النبات من الحر المفرط أو البرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الأوقات على سبيل الندرة والشذوذ فليس
ذلك بالقصد الأول.
واما الخيرات التي تنسب إلى الأمور الطبيعية من تكون الحيوان والنبات والمعادن والأسباب المعينة لها على النشؤ المبلغ لها إلى أتم حالاتها وأكمل غاياتها فهي كلها
برضاء الله وإرادة من الباري القيوم وعناية منه واما الشرور التي هي الفساد والبلاء التي يلحقها بعد الكون فهي عارضه لا بالقصد الأول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية وذلك لان الكائنات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها في الهيولى دائما في هذا العالم تلطفت الحكمة الإلهية والعناية الربانية إلى بقائها بصورها ومبدء نوعيتها ورب طلسمها الحافظ لديمومة طبيعتها بتعاقب الافراد وتوارد الأمثال على الاتصال وان كانت الاشخاص
في الذوبان والسيلان دائما وانما كان ذلك بواجب في الحكمة والعناية لان في القوة والغيب فضائل جمه وخيرات كثيره بلا نهاية.
ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء إلى الفعل والظهور دفعه واحده في وقت واحد لان الهيولى الجسمية لا تتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الأنواع الطبيعية المندمجة في عقله المدبر له وملكوته الفياض على عينه الثابتة وافراده الا شيئا بعد شئ على سبيل التدريج وممر الأوقات والدهور دائما فكيف فضائل جميع الأنوار الطبيعية وحالاتها وكيفياتها ولوازمها وآثارها المفصلة المتفننة مثلا لو خلق الله تعالى بني آدم كلهم من مضى منهم ومن هو موجود الان ويجئ من بعد إلى يوم القيمة في وقت واحد لم تكن تسعهم الأرض برحبها فكيف حيوانهم ونبات غذائهم وأمتعتهم

وما يحتاجون اليه في أيام حياتهم فمن اجل هذا خلقهم الله قرنا بعد قرن وأمه بعد أمه لان الأرض لا تسعهم والهيولي لا تحملهم دفعه واحده
فقد تبين بما ذكرنا ان النقص من جهة الهيولي وقابليتها لا من الصانع فان القصور في الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته أو لقلة معرفته فقد يكون أيضا من عدم الأدوات
وفتور الآلات التي لا بد وجودها للصانع في احكام صنعه واتقان فعله أو من عدم المكان
أو الزمان والحركات وما شاكلهما وقد يكون من قبل الهيولى مثل عسر قبول الحديد للفتل وتصييره حبلا طويلا كما يفعل الحبال من القنب والصوف وغيرهما فليس العجز من الحداد بل لقصور الحديد وعسر قبوله الفتل ومثل الهواء لا يقبل كتابه الكاتب فيه لسيلان عنصره ومثل النجار لا يمكن ان يعمل سلما يبلغ السماء لعدم الخشب لا لعجز فيه ومثل الرجل الحكيم لا يمكن ان يعلم الطفل لعجز في الطفل لا في الحكيم
وكذا عدم اهتداء بعض أشقياء الأمم بدعوة نبيهم إياهم وانذاره لهم كما في قوله تعالى انك لا تهدى من أحببت ليس لقصور الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ولا لعجزهم عن
الهداية والانذار بل لعسر قبول الأنفس الخبيثة ما يقربها إلى الله وملكوته الاعلى
فعلى هذا يؤخذ القياس في العجز من الهيولى وعسر قبولها للصور لا لعجز في الصانع الحكيم
والمدبر العليم.
والسبب الاخر في ذلك ان هذا الكائنات لما كانت يبتدى كونها من انقص الوجود واضعف القوة مترقيا شيئا فشيئا إلى أتم الحالات وأكمل الغايات بأسباب معينه لها على النشو والنمو ومبلغه بها إلى أكمل غاياتها بعناية من الباري جل شانه سميت تلك الأسباب خيرات وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمى شرا وهي عارضه لا بالقصد الأول فإنه وإن كان بالقياس إلى هذا الشئ الذي عاقه عن الوصول إلى كماله وغايته شرا لكنه بالقياس إلى شئ آخر يكون من الأسباب المعينة له على البلوغ إلى كماله وتمامه خيرا ولاجل هذا خلق الأول وبالذات لا لأجل ذاك فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض.

ولما تحققت ما ذكرناه من أن عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى أو عدم المكان أو الزمان أو الحركات أو ما شاكلها علمت فساد ظن كثير من العوام وأهل الكلام الذين
لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى ولا يتصورونه فينسبون العجز كله إلى الفاعل الحكيم القادر
العليم وذلك لأنهم ربما يتوهمون ذلك على الله تعالى فيقولون انه لا يقدر على كثير من الأشياء ويعجز عنها مثل قولهم انه لا يقدر ان يخرج إبليس عن مملكته ولا يتفطنون مع قطع النظر عن المصالح التي روعيت في خلقه ان العجز في عدم الاخراج انما هو من
عدم المملكة التي غير مملكة الله تعالى حتى يتصور اخراجه إليها وليس من عدم القدرة من الخالق ويقولون انه لا يقدر ان يدخل السماوات في جوف ابره ولا يدرون ان العجز من الإبرة (١) وخرمها ويقولون ان الله لا يقدر ان يجمع بين النقيضين ولا يدرون
ان العجز منهما فإذا سئلوا عن معنى قوله تعالى والله على كل شئ قدير قالوا هذه الآية مخصصه خلاف ما قال الله تعالى لأنه ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل ولم
يعلموا ان هذه الممتنعات التي يتصورونها ليست بأشياء خارجه عن أوهامهم وتصوراتهم
بل الذهن يتصور بعض المفهومات ويجعله عنوانا للمستحيلات ويحكم عليها باحكام غير بتية بل على سبيل الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية غير البينة على ما هو مفصل
في بعض مواضع هذا الكتاب.
واما الخيرات التي توجد في أنفس الحيوانات العنصرية من المحبة واللذة والألفة والأكل والشرب والوقاع فلا شك انها مستودعه في جبلتها مغروسة في فطرتها بعناية الله
تعالى ورضاه بالذات وبالقصد الأول واما ما يلحقها من التنافر والوحشة والمبغضة والجوع والألم والعطش والجرح والأمراض والأوجاع (٢) والموت وأشباهها فهي وارده عليها
على سبيل الضرورة والانجرار والتبعية واقعه بقدر الله تعالى بالعرض وبالقصد الثاني

---

(١) هذا موافق للحديث حيث ورد عن المعصوم ع ان هذا لا يكون ولكن الله تعالى لا يوصف بالعجز س قده
(٢) وهذه الأوجاع نوع علم احساسي لمسي لو لم يجبل الحيوان عليه لكان نقصا عظيما

بل لم يكن قوه لامسه ولا مزاج حيواني س قده.

فإنه لما جعل الباري بمقتضى مصلحته وحكمته في جبله الحيوانات للجوع والعطش واللذة من الملايم والأذى من المنافر صارت هي أسبابا لانتهائها ودواعي عطب أبدانها وهلاك هياكلها وشقاوة نفوسها على الضرورة والاستتباع.

اما قصد الباري الحكيم في ايجاده وصنعه ذلك فهو لأجل بقائها وصلاحها

فإنه تعالى جعل لها الجوع والعطش لكيما يدعوها إلى الأكل والشرب ليخلف على أبدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة إذا كانت أجسامها دائما في الذوبان والسيلان واما الشهوات فلكيما يدعو بها إلى المأكولات المختلفة الموافقة لأمزجة أبدانها وما يحتاج اليه طباعها واما اللذة فكيما تأكل بقدر الحاجة ولا يزيد ولا ينقص واما الآلام والأوجاع عند الآفات العارضة لأجسادها لكيما تحرس نفوسها على

حفظ أجسادها من الآفات لها إلى اجل معلوم واما كون بعض الحيوانات آكله لجيف بعض فلئلا يضيع شئ مما خلق بغير نفع.

واعلم يا حبيبي انه قد تحيرت العقول في كون بعض الحيوانات آكله لبعض

وفيما جعل الله تعالى ذلك في طباعها وهيا لها الآلات والأدوات التي يتمكن بها على ذلك كالأنياب والمخاليب والأظافير الحداد التي بها يقدر على القبض والضبط و الخرق والنهش والاكل والشهوة واللذة والجوع وما شاكل ذلك مع ما يلحق المأكولات منها

من الآلام والأوجاع والفزع عند الذبح والقتل فلما تفكروا في ذلك ولم تسنح لهم العلة ولا الغاية والحكمة فاختلف عند ذلك بهم الآراء وتفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم ان تسلط

الحيوانات بعضها على بعض واكل بعضها لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعبيد فلهذا قالوا إن للعالم فاعلين خيرا وشريرا.

ومنهم من نسب ذلك إلى النجوم ومنهم من قال إن هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب والمعاصي في الادوار السابقة وهؤلاء هم التناسخية ومنهم من قال بالعرض ومنهم من قال إن هذا أصلح ومنهم من أقر على نفسه بالعجز قال لا ادرى ما العلة في اكل الحيوانات بعضها بعضا غير أنه قال إن الباري تعالى لا يفعل الا الحكمة وكل هذه الأقاويل قالوها في طلبهم العلة ووجه الحكمة.

وانما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان جزئيا وبحثهم عن علل الأشياء مخصوصا ويمتنع ان يعلم أسباب الأشياء الكلية بالأنظار الجزئية لان افعال الباري تعالى انما الغرض منها هو النفع الكلى والصلاح على العموم وإن كان يعرض من ذلك ضرر جزئي ومكاره مخصوصة أحيانا والمثال احكامه في الشريعة الحقه وحدوده فيها وذلك أنه حكم بالقصاص في القتل وقال ولكم في القصاص حيوه يا أولى الألباب وإن كان موتا وألما لمن يقتص منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومي وصلاح كلى وإن كان ألما
للسارق وضررا له.
وهكذا خلق الله الشمس والقمر والأمطار لأجل النفع والمصلحة العامة وإن كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان والنبات من ذلك ضرر وكذلك أيضا قد ينال لاتباع الأنبياء والأئمة ع شدائد وآلام في اظهار الدين واقامه سنن الشريعة في أوائل الامر لكن لما كان حكمه الباري وغرضه في اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للذين يجيئون من بعدهم إلى يوم القيامة ولا يحصى عددهم
وعدد ما يلحق بهم من السعادات والخيرات سهل في جنب ذلك ما نال النبي وأئمته وأولاده
المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين من أذية المشركين وجهاد الأعداء المخالفين وما لاقوا من الحروب والعداوات وتعب الاسفار ثم ما نال المؤمن من قيام الليل وصيام النهار وأداء الفرائض وما فيها من الجهد على النفوس والتعب على الأبدان نزر قليل في جنب ما أعد الله لهم من نعيم الجنان والحور العين ورضوان الله الأكبر ولما كان الامر يؤول
إلى الصلاح الكلى كانت تلك الشدائد من جهته صغيرا جزئيا.
فعلى هذا المثال نقول في وجه الحكمة في اكل بعض الحيوانات بعضا ان قصد الباري جل ثناؤه وغرضه في ألم الحيوانات وما جبل عليه طباعها من الأوجاع والآلام التي يلحق نفوسها عند الآفات العارضة ليس عقوبة لها وعذابا كما ظن أهل التناسخ بل حثا لنفوسها (١) على حفظ أجسادها وصيانه لهياكلها من الآفات العارضة

---

(١) واما عدم تحقق هذا الحث وعدم ثمرته في الجزئي الذي يفسد جسده بعد هذه الأوجاع مع عدم بلوغه النشؤ والكمال فلا يعبأ به العناية لان الفرض النفع الكلى كما علمت س قده.

لها إذ كانت الأجساد لا تقدر على جر منفعه ودفع مضرة فلو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالأجساد وخذلتها وأسلمتها إلى المهالك قبل فناء أعمارها وتقارب آجالها ولهلكت كلها دفعه واحده في اسرع مده فلهذه العلة جعلت الآلام والأوجاع للحيوان دون النبات وجعل فيها جبله الدفع اما بالحرب والقتال واما بالهرب والفرار والتحرز لحفظ أنفسها من الآلام العارضة إلى وقت معلوم فإذا جاء اجلها فلا ينفعها الهرب والقتال

ولا التحرز بل لا بد من التسليم والانقياد وإن كان ينالها بعض الآلام والأوجاع

وإذ قد ذكرنا هذه المقدمة فنقول الان ان الباري تعالى لما خلق أجناسا

من الحيوانات الأرضية وعلم بأنه لا يدوم بقاء ها ابدا الآبدين جعل لكل منها عمرا طبيعيا

أكثر ما يمكن ثم يجيئه الموت الطبيعي ان شاؤوا وأبى وقد علم الله تعالى بأنه يموت كل

يوم منها في البر والبحر والسهل والجبل عدد لا يحصيه الا هو سبحانه فجعل بواجب حكمته (١)

جثث جيف موتاها غذاء لاحيائها ومادة لبقائها لئلا يضيع شئ مما خلق بلا نفع وفائدة وكان هذا منفعه للاحياء ولم يكن فيه ضرر على الموتى.

---

(١) ان قلت لم يعلم من هذه الحكمة ولا مما يأتي وجه اكل جثث احيائها قلت بل علم بانضمام ما ذكر أولا ان النظر في طلب العلة لا بد ان يكون كليا وان الغرض النفع الكلى والصلاح العام فلا مبالاة بالحث بالعرض على اكل جثث الاحياء المتشابهة بالموتى في جنب الحث على حفظ الأجساد وكلائتها والحث على اكل الجيف المقصودين في العناية بالذات مع أنها أعطتها الحزم والفراسة وآلات الحرب والهرب كما قيل

بشير شرزه كردى حمله تعليم * باهوى ختن دادى دويدن

فانظروا يا أولى الابصار ان ما فعله الصانع الحكيم تعالى شانه في هذا العالم موطن الديدان ودار التغالب والتنازع والحدثان بحيث وجه كلا شطر مقصوده ووفى حقه وغرضه الحقيقي في طريق الوصول إلى فناء معبوده هو التام الكامل والجيد الفاضل حقا يبهر العقول حسن صنعه ويدهش الألباب جوده تنظيمه س قده.

حكمه أخرى
لو لم يكن الاحياء تأكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث واجتمع منها على ممر الأيام والدهور حتى كان يمتلئ بها وجه الأرض وقعر البحار ويفسد الهواء من ريحها فيصير تلك سببا للوباء وهلاكا للاحياء فأي حكمه أكثر من هذه إذ جعل الباري سبحانه في اكل الحيوانات بعضها بعضا جر منفعه الاحياء ودفع المضرة عنها كلها وإن كان ينال بعضها الآلام والأوجاع عند الذبح والقتل والقبض وليس قصد القاتل
والقابض ادخال الألم والوجع عليها بل جلب المنفعة منها أو دفع المضرة بها
واعلم أن الباري الحكيم جل ثنائه لما ابدع الموجودات ورتب المخلوقات قسمها قسمين أحدهما ابداعي والاخر خلقي ورتب الجميع ونظمها كان بترتيبه للكليات الابداعية بان جعل الأشرف عله لوجود الأدون وسببا لبقائه ومتمما له ومبلغا إلى أقصى غاياته وأكمل نهاياته وجعل حكم الجزئيات الخلقية بالعكس منها (١) وذلك أنه رتبها في الوجود من أدون حالاته إلى أشرفها وأكملها وجعل الناقص منها عله للتمام وسببا لبقاء الكامل والأدون خادما للاشراف ومعينا له ومسخرا له.
وبيان ذلك ان النبات الجزئي لما كان أدون رتبه من الحيوان الجزئي وأخس حاله منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية في ذلك خادمه (٢) للنفس الحيوانية ومسخرة لها وهكذا أيضا لما كانت رتبه نفوس

---

(١) العكسية في مطلقه العلية لأنها في عالم الامر فاعليه وفي عالم الخلق قابلية وأيضا قواميه س قده
(٢) فان النفس النباتية لا تزال بقواها تنمى مادة نفسها وتغذيها وتسمنها وتصلح مزاجها وكيفياتها من طعمها ورائحتها وغير ذلك لتغذيها لمادة النفس الحيوانية وكذا النفس الحيوانية بالنسبة إلى النفس الانسانية فان الحيوانية لا تزال بقواها تصلح مادة نفسها بل بقواها الحساسة والمحركة تتفقد وتتجسس الملائمات وتتحرز عن المنافرات ليتقى مادتها كيما تدخل عتبه بابك وحريم جنابك والى هذا أشار العطار
طاعت روحانيان از بهر تست * خلد ودوزخ عكس لطف وقهر تست س قده.

الحيوانات انقص وأدون من رتبه النفس الانسانية جعلت خادمه ومسخرة للناطقة وعلى هذا الحكم والقياس لما كان في بعض الحيوانات ما هو أتم خلقه وأكمل صوره جعلت النفوس الناقصة منها خادمه ومسخرة للتامة الكاملة منها وجعلت أجسادها مادة وغذاء الأجساد التامة منها وسببا لبقائها لتبلغ إلى أتم غاياتها وأكمل نهاياتها إذ كان هيولي الاشخاص دائما في السيلان والذوبان.

فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة في اكل الحيوانات بعضها بعضا واما الحكمة الغائبة فيه فهي ان الباري الحكيم جل ثناؤه لما خلق الأشياء الكونية اما لجر منفعه أو لدفع مضرة عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع ولا فائدة فلو لم يجعل جثث الحيوانات

غذاء لهذه الأجساد لكانت تلك الجيف باطله بلا فائدة ولا عائده وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلى كما ذكر قبل ذلك واما الآلام والأوجاع التي تعرض عند الذبح والقتل

والقبض فقد مر ان الحكيم عز شانه لم يجعل ذلك تعذيبا وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كما ظنه التناسخية بل حثا لنفوسها على حفظ أجسادها من الآفات وعدم تهاونها

بالأجساد وتسليمها إلى المهالك إلى اجل معلوم.

فان قلت ما العلة في محبه الحيوانات الحياة وكراهيتها للممات.

قلنا لعلل شتى أحديها ان الحياة تشبه البقاء والممات الفناء والبقاء محبوب والفناء مكروه في طباع الموجودات إذ كان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم والوجود والعدم متقابلان والباري عز شانه لما كان عله الموجودات وهو باق ابدا صارت الموجودات كلها تحب البقاء وتشتاق اليه لأنه صفه لعلتها والمعلول يحب علته وصفاتها ويشتاق إليها ويتشبه بها فمن اجل هذا قال الحكماء بان الواجب بالذات هو المعشوق الأول (١) المشتاق اليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيانه إن شاء الله.

---

(١) اي في الواقع واما في نظر المشتاق وبحسب استشعاره ومنه المزية والكمال أو الدناءة والوبال فإن لم يستشعر بان المطلوب ما هو ونعت من هو ولا أقل مظهر اي ظاهر هو كان له الخسران حيث حصر النور المطلق والبهاء المحض واضافه إلى القابل وهو غافل عن المعنى مشغول بالصورة غير متدلية بحقيقة المعنى وهذا النظر مثار الكثرة وعند ظهور الحقيقة واضمحلال المجازات كما قال تعالى وقل جاء الحق وزهق الباطل وقال إذا جائه لم يجده شيئا ووجد الله عنده وقال وعنت الوجوه للحي القيوم يبقى صفر الكف ويقول يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله س قده

وثانيتها ما يلحقها من الآلام والأوجاع والفزع والجزع عند مفارقه نفوسها الأبدان
وثالثتها ان نفوسها لا تدرى بان لها وجودا خلوا من الأجسام ولك ان تقول
لم لا تلهم نفوسها بان لها وجودا خلوا من الأجساد فنقول في الجواب لأن هذه
المعاني
لا تصح لها معرفتها لأنها لو علمت بها لفارقت أجسادها قبل ان تتم وتكمل فإذا
فارقت
أجسادها قبل التمام والكمال بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ولا معطل في
الوجود إذ كل وجود له اثر خاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلا تدبير إذ
كان
مبدء الجميع لم يخل لحظه من تدبير العالم وحفظ الأشياء بل كل يوم هو في شان ولو
امسك طرفه عين عن تدبير العالم وابقائه وحفظه لتهافت السماوات وتساقطت
الكواكب
وانطمست الأكوان وانعدمت النفوس والأبدان.
واعلم أن النفوس التامة الكاملة إذا فارقت الأجساد (١) اما أن تكون
مستغرقة في شهود جمال الأزل مستضيئة بأضواء كبرياء الأول منخرطة في سلك
ملائكة
الله المهيمين متحيرة في عظمه جلال أول الأولين واما أن تكون مشغولة بتأييد النفوس
الناقصة المتجسدة ليتخلص تلك من حال النقص وتبلغ إلى حال الكمال ويرتقى
هذه المؤيدة أيضا إلى حاله هي أكمل وأشرف حتى تصل إلى الطائفة الأولى السابقين

---

(١) اي بالموت الاختياري لا الطبيعي ولو أبقى الكلام على اطلاقه يشمل المفارقة الطبيعية أيضا وكان المراد من قوله ويرتقى هذه المؤيدة مثل التصفية للحبوب عن القشور في الصبرة وعن الطحن والعجن بالمنخل ونحوه فان هذه تكون ممكنه لأجل حده البصر و البصيرة وأحديتهما عند كشف الغطاء تقليل التوجه إلى القفا واما الترقي الذي يكون مثل الزراعة فلا فان الدنيا هي المزرعة لا غير فان زرع البر لا يحصد الا البر وان زرع الشعير لا يحصد الا الشعير س قده.

المقربين وان إلى ربك المنتهى والمثال لذلك في هذه الدنيا الأب الشفيق والأستاذ الرفيق في تعليم التلامذة والأولاد واخراجهم إياهم من ظلمات الجهالات إلى فسحه العلوم والمعارف ليتمرن التلامذة والأولاد ويكمل الاباء والاستاذون باخراج ما في قوه نفوسهم من العلوم والمعارف والصنايع والحكم إلى الفعل والظهور اقتداء بالباري جلت
عظمته وكبرياء ه وتشبها به في حكمته إذ هو العلة والسبب في اخراج الموجودات من القوة إلى الفعل ومن الخفاء إلى الظهور فكل نفس علومها أكثر وصنائها احكم وأعمالها أجود وإفاضتها على غيرها أكثر فنسبتها إلى الله أقرب وتشبهها به أشد وهذه هي
رتبه الملائكة الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فيبتغون
إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ولهذا المعنى قال الحكماء في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية ومفاده ان من يكون علومه حقيقية وصنائعه محكمه واعماله صالحه واخلاقه جميله وآراؤه صحيحه وفيضه على غيره متصلا يكون قربه إلى الله وتشبهه
به أكثر لان الله سبحانه كذلك
واما الخيرات والشرور المنسوبة إلى النفوس الانسانية من جهة دخولها تحت الأوامر والنواهي الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها سواء عد من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكاة والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وصله الرحم
وعيادة المريض وتشييع الجنازات وزيارة القبور لأولياء الله وغير ذلك من الطاعات أو عد من الشرور والمعاصي كالزنا والسرقة والنميمة والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور
والطغيان وأشباهها من المعاصي أمور وجوديه (١) والوجود لا ينفك عن خيرية ما فكل

---

(١) فيه تأمل بل حيثية المعصية في الافعال جهات عدمية والدليل على ذلك ان كل معصية من المعاصي يماثلها من نوع فعلها طاعة لا يفرق بينهما الا ما في أحدهما من موافقه الامر الشرعي أو العقلي وفي الاخر من مخالفته وتركه كالزنا والنكاح واكل مال الغير ظلما أو برضى منه والقتل ظلما أو قصاصا فعنوان المخالفة والترك هو جهة المعصية في الفعل وهو معنى عدمي غير موجود ولذلك وقعت في الكلام الإلهي نسبه عامه الأشياء إلى الخلق والحسن ونسبه المعصية إلى السوء وتسميتها سيئه قال تعالى الله خالق كل شئ وقال الذي أحسن كل.
وقال بئس الاسم الفسوق ولعل المصنف أراد بكونها موجوده موجودية
الافعال المعنونة بعناوين المعاصي ويشهد به ما في ذيل كلامه من ارجاعه الذم والقبح في الغيبة والزنا إلى مخالفه الامر وترك الطاعة ط مد.

منها كمال وخير للانسان لا بما هو انسان اي باعتبار الجزء النطقي له بل باعتبار القوى
المتعلقة بحيوانيته المطلقة وان الذم العقلي أو الشرعي لا يترتب عليها الا باعتبار تعينها ونسبتها إلى الجوهر النطقي الذي يكون كمالها في كسر قوتها الشهوية والغضبية واكتسابها هيئه استعلائية عليها ويكون نقصها في انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى
الجرمانية فان انفعال النفس عن الادانى والأسافل من شقاوتها وبعدها عن رحمه الله وعدم مناسبتها إلى ملكوته الاعلى فلو قطع النظر عما يؤدى اليه هذه الأفاعيل المذمومة بحسب العقل والشرع بالقياس إلى الجزء الأشرف من الانسان لانقلب الذم مدحا والتقبيح حمدا بحسب الحقيقة وبحسب نسب آخر أكثر من تلك النسبة مثلا الشهوة مذمومه والزاني والزنا مذمومان عقلا وشرعا ولا شك ان حقيقة الشهوة وماهيتها هي قوه جبلية سارية في وجود النفس ولا شك انها ظل صفه شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيمين كما أن الغضب في الانسان ظل لقاهرية القواهر العلوية فيكون لا محاله محمود في ذاته ا لا ترى ان العنه كيف ذمت في نفسها وكذا الزاني باعتبار انه انسان
والزنا باعتبار انه وقاع فعل كمالى لو لم يقدر الانسان عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التي هي الحب وباعتبار تعينها في الصورة الذكورية والأنوثية وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل وموجبه للذة كمال محمود بذاته وكذا الزنا باعتبار ان قطع النظر عن العارض المذكور كان محمودا حسنا في نفسه وباعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمدا في الجميع ولم يبق توجه الذم والتقبيح الا إلى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونها مذمومه انما هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع حتى
أدى فعلها إلى انقطاع النسب والإرث والتربية للأولاد واختلال النظام لأجل التنازع ووقوع الهرج والمرج والفتنة وكلها أمور عدمية راجعه إلى اعتبار التعين الخلقي والنقائص الامكانية وأوصاف الممكنات باعتبار امكانها وعدميتها وقصورها في الموجودية
والا فالوجود والوجوب واحكامهما من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة والعشق واللذة شئ خلقه

كلها خير ومحمود ومؤثر فالامر حمد كله وليس في الوجود ما هو مذموم حقيقة بل اعتبارا
فقط ولنأخذ في توضيح هذا المقام بالبرهان الأتم والبحث الأقوم
الفصل
في أن العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق
على أجود ما يتصور في حقه وأبلغ ما يمكن على وجه الاجمال
فنقول قد تحقق واتضح ان واجب الوجود اله العالم جل ذكره برئ من انحاء النقص ووجوده الذي هو ذاته وحقيقته أفضل انحاء الوجود وأتمها بل هو حقيقة الوجود وماهيته وما سواه لمعه ورشح أو ظل له ولذلك قلنا إنه واجب الوجود
من كل جهة وانه كل الوجود إذ كله الوجود ولاجل ذلك لا سبب له ولا اقدم من وجوده وجود فلا فاعل له ولا مادة ولا صوره ولا موضوع ولا غاية بل هو غاية الغايات
ومبدء المبادئ وصوره الصور وحقيقة الحقائق ومذموت الذوات ومجوهر الجواهر ومشئ
الأشياء وكل ما هو كذلك فما يصدر عنه ويفعله فإنما يصدر عن حاق ذاته وينشأ عن صميم هويته من غير داع زائد يدعوه أو غرض يحمله على الفعل ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا لم يكن أو كرامة أو بهجة ولذة أو نفعا أو طلبا لمحمده أو تخلصا من مذمة أو غير ذلك من المنافع والخيرات الظنية أو الحقيقية لأنه
برئ من كل نقيصه غنى عن العالمين فلذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته
هو بعينه وجوده الذي به فاعليته فالذات هناك في كونه ذاتا وفي كونه مبدء شئ واحد حقيقة واعتبارا لا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم بشيئين بأحدهما يتجوهر بالاخر يفعل كالكاتب منا يتجوهر بأنه ناطق ويكتب بأنه ذو ملكه كتابه وكالشمس في كونها مضيئه للأرض والنار في كونها محرقة لحطب فاعليتهما بغير ما يتحقق به ماهيتهما فتفتقران إلى صفه زائده بل إلى قابل يقبل تأثيرهما لا كالباري جل اسمه يبدع الأشياء من نفسه لا من قابل لأنه الذي يخلق القابل والمقبول والمادة والصورة جميعا وإذا كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من أصل حقيقته
يجب ان يكون اشرف الممكنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة بحيث لا أفضل

منه الا الجاعل القيوم له.
وإذ قد علمت أنه ذاته تعالى علم بما سواه على أحسن الوجوه لكون الصورة العلمية للأشياء هي عين ذاته تعالى فللأشياء قبل وجودها الكوني صور علمية إلهية لها وجود إلهي قدوسي وكل وجود إلهي بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء فإذا تحقق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب ان يكون أبهى وأشرف ما يمكن في عالم
الكون وإذا رتبت الأشياء كان ترتيبها أجود الترتيب وأشرف النظام فيبتدي من أشرفها وجودا كالعقول الفعالة ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها
المنطبعة وهكذا متدرجا إلى أن ينتهى إلى انقص الموجودات وأدونها فيقطع سلسله الابداع في النزول عنده ولا يتخطى إلى ما دونه لعدم امكان ذلك فهو نهاية تدبير الامر المشار إليها بقوله تعالى يدبر الامر من السماء إلى الأرض ثم تفيض عنه بالامتزاج بين المواد الحسية ووقوع الحركات والاستحالات الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات واعداد الحركات فلا يزال يترقى الوجود في الصعود إلى قرب المعبود من الارذل إلى الأفضل حتى ينتهى الأفضل الذي لا أفضل منه في هذه السلسلة الصعودية كما قال سبحانه اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه فعنده يقف ترتيب الخير والجود وبه يتصل دائره الوجود فهذا أحسن وجوه الصنع والايجاد حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ إلى غاية ما أراد به الصانع من الخير المترتب عليه ولا خير في صنعه صانع أفضل من أن يكون الغاية المؤدية إليها ذلك الصنع هي ذات الباري جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد أوله الحق وآخره الحق وصورته صوره الحق بل تمامه الحق كدائرة واحده أولها النقطة وآخرها النقطة بل كلها النقطة (١) السيالة من ذاتها في ذاتها إلى ذاتها فسبحان

---

(١) والى هذا أشار من قال النقطة تحركت طولا فصارت خطا والخط تحرك عرضا فصار سطحا والسطح تحرك عمقا فصار جسما فهذا تمثيل لما ذكر فالنقطة السيالة راسمة للكل كما أن الان السيال راسم للزمان وحركة التوسطية راسمة للقطعية فكل من الثلاثة بمنزله الروح لمرسوماتها وهذه من باب انها آيات الحقيقة كما قيل
وفي كل شئ له آية * تدل على أنه واحد
ولما أوهم التشبيه اردف الكلام بالتنزيه بقوله فسبحان ذاته تأسيا في ذلك الجمع بقوله سبحانه ليس كمثله شئ وهو السميع البصير س قده

ذاته الأعظم مما يضرب له الأمثال ولا يبلغ إلى وصفه المقال

الفصل

في بيان ان كل مرتبه من مراتب مجعولاته أفضل ما يمكن وأشرف ما يتصور على الوجه التفصيلي

وفيه منهجان لمى وانى اما المنهج اللمي ففيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول في بيان ان كل ما وقع في مراتب البدء على أفضل انحاء الوجود وذلك أن كلما وقع في مرتبه من هذه السلسلة لا يتصور ما هو اشرف من شخصه ولا من

نوعه من الجهة التي بها يصدر من فاعله.

اما الأول فلوجوب انحصار نوع كل منها في شخصه لان تكثر الاشخاص (١) لنوع واحد فيما هو قبل الحركات والاتفاقات التي يقع بها تحصل المميزات المكثرة من العوارض غير اللازمة للنوع فان اختصاص بعض الافراد بعارض للماهية مشخص له مميز عن غيره إن كان لأجل وقوعه تحت تلك المهية أو لازم من لوازمها فالجميع متساوي الاستحقاق له فوقوع اختصاصه بالبعض دون آخر ترجيح من غير مرجح وإن كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلا بد من مادة قابله للتأثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعالاتها وذلك لم يتصور في عالم الابداع فحق كل نوع ان ينحصر في شخصه.

---

(١) هذا هو البرهان المعروف الذي أقاموه على أن المجرد نوعه منحصر في فرده و انما يفيد في العقول المجردة من جمله ما وقع في مراتب البدء واما الباقي كالنفوس الفلكية والكوكبية وأجرامهما فلا لمكان تعلقها بالمادة ط مد.

واما الثاني فلما دلت عليه قاعده امكان الأشرف (١) التي مر ذكر البرهان عليها من أن الفياض المطلق والجواد الحق لا يقتضى الأخس حيثما يمكن الأشرف بل يلزم من فيض وجوده ومقتضى جوده الأشرف فالأشرف فلا جرم ابدع جل شانه أولا العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهيمة والأنوار القاهرة إذ هي اشرف ما في الامكان
في الواقع وبحسب طبقتهم وأفضل تلك الذوات المقدسة وأنورها وأضوئها هو اقدمها وأقربها من نور الأنوار جلت آلاؤه ثم سائرها وما سواه على الترتيب إلى أواخر تلك الطبقة وهي أرباب الأصنام ومثل الأنواع الطبيعية التي أثبتها أفلاطون والأفلاطونيون

---

(١) قدمنا في بحث المثل الإفلاطونية من السفر الأول ما في المثل وما في هذه القاعدة من الكلام والذي ذكره في ترتيب الخلقة من نفوس فلكية وكوكبية وأجرامهما وما فيها من وجوه الخير والكمال مبنى على ما يعطيه آراء القدماء من أهل الهيئة والعلوم الطبيعية وما يتفرع عليهما ولا تصدقه الأبحاث الحديثة لكنك تعلم أن هذه المسائل على ما بها من الجزئية مما لا تناله البراهين الكلية الفلسفية وانما اخذتها الفلسفة من العلوم المربوطة بها أصولا موضوعه وإذ تبينت اليوم بطلانها أو فتورها فالوجه اخذ الانظار الأخيرة الحديثة أصولا موضوعه في الفلسفة وبناء البحث عليها وانما بيانها على عهده العلوم الباحثة عنها واما أصل المدعى وهو اشتمال نظام البدء على اتقن الصنع وأشرف الترتيب فمما لا غبار عليه كيف وعالم التجرد يحكى بنظامه النظام الربوبي الذي هو أفضل نظام واشرفه وهو فوق ما دونه كمالا وعالم المثال يحكى بنظامه العالم العقلي فيه أكمل الوجود الامكاني وأشرف الأنظمة وهو فوق عالم المادة الذي بعده كمالا وما في عالم المادة بمجراتها وشموسها وكواكبها وأقمارها وبما لها من الحركات وأنظمة الكون والفساد والفعل والانفعال.
ثم بما فيها من العناصر وتركيباتها ثم الذرات ثم ما في بطونها من شموس ثابته وكواكب سياره والأنظمة الجزئية والنظام الكلى الجاري في الكل عن قواعد كليه لا تتخلف وموازين ثابته لا تزيغ وعنايات هاديه لا تبيد كل ذلك مما يدهش العقول بجماله ويملا البصائر بصفائه وبهائه وما ناله عقول البشر من عجائب الصنع ولطائف التدبير ووجوه الخير منها وفيها كقطرة من بحر زاخر ط مد.

ونحن قد أحيينا رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب وتقويمه وذببنا عنه بقمع الشبه ورفع الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق وآخر هذه العقول الزواهر هو رب طلسم الأرض وبه يقع كدبانوئيه الأرض على مصطلح حكماء الفرس في كل ما وردت في هذا العالم من صور الأنواع المركبة وعند انتهاء سلسله العقول في النزول يبتدى سلسله النفوس من نفس أقصى الأفلاك وهو الفلك المحيط بعالم السماوات ثم نفس
اشرف الكواكب وبعدها نفس كل كوكب كوكب وفلك فلك إلى نفس أدون الأفلاك و
هو السماء الدنيا وبعد طبقتها طبقه الصور الفلكية والنجومية على أفضل ما يمكن في وجود كل منها وأفضل ترتيب يقع بينها لان ترتيبها ظل ترتيب العقول كما أن صوره كل منها مثال العقل الذي بحذائها على وجه لا يعتريها فتور ولا قصور ولا اعياء ولا لغوب واجرامها أفضل الاجرام واشكالها أفضل الاشكال وحركاتها أفضل الحركات.
اما الأولى فلبساطتها وبساطه كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فان فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه الطف وأصفى وألذ ففي تلك الكيفية الواحدة جميع الطعوم اللذيذة والروائح الطيبة والألوان الحسنة والنغمات المبهجة.
واما الثانية فلأنها كريه الاشكال وقد بين في موضعه أفضلية الشكل الكرى على سائر الاشكال.
واما الثالثة فلان حركاتها عشقية شوقية ومحركاتها عشاق إلهية وملائكة عقلية وأخرى نفسية فتحريك الأولين تحريك غائي وهو تحريك محرك غير متحرك كتحريك المعشوق للعاشق وتحريك المعلم بل ماهية العلم للمتعلم وتحريك الثواني تحريك فاعلي من فاعل مباشر للفعل بأشواق متجددة كتحريك الشوق للمشتاق وتحريك
الفكر للمتفكر وتحريك العلم الحادث للمتعلم وكل من هذه التحريكات تحريك محرك متحرك.
وبالجملة حركاتها أفضل الحركات لان حركاتها عباده إلهية ونسك عقلية يزعجهم الشوق إلى الله والوجد والكل من هذه الاشخاص معشوق عقلي يخصه ومحرك خاص

يحرك على سبيل الشوق والتوجه إلى ذلك الامام والايتمام به على أن الكل مشتاقون إلى جمال رب العالمين رقاصون لأجل ما ينالون من روح وصال أول الأولين ففي كل لحظه
يتجدد لهم بالحركة شوق وطرب آخر يرد على ذواتهم وبسبب ذلك الوارد القدسي يقع لهم حركة أخرى يؤدى بهم تلك حركة إلى نيل شوق آخر ولذة أخرى وهكذا إلى ما شاء الله ويترشح منهم من الفضائل والخيرات التي لهم ما يليق بهذا العالم من الأشعة
والأضواء المستقيمة (١) والمنعكسة والمنعطفة مما يستعد به الهيولى للصور والكمالات
التي تفاض عليها من المبدء الفعال في كل وقت وهكذا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.
المبحث الثاني في بيان ان الموجودات العائدة والكائنات الواقعة في مراتب الصعود التي في عالم التركيب في غاية الجودة وأفضل النظام فنقول ان الأمور الواقعة في هذا
العالم لما كان نظامها متعلقا بحركات الأفلاك وأوضاعها ونظام الأفلاك ظل لنظام عالم القضاء الإلهي الذي قد علمت أنه في غاية التمام والكمال ولما تبين وتحقق مرارا ان هذه الموجودات غير صادره على سبيل البخت والاتفاق كما نسب إلى ذيمقراطيس ولا على طريقه الإرادة الجزافية كما توهمه الأشاعرة ولا عن اراده ناقصه وقصد زائد كإرادتنا المحوجة إلى دواع خارجه عن ذاتنا ولا بحسب طبيعة لا شعور لها بذاتها فضلا
عن شعور بما يصدر عنها كما ذهبت اليه أوساخ الدهرية والطباعية بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غاية ما يمكن من الخير والفضيلة فعلى هذا يلزم ان لا يكون في هذا العالم بالنظر إلى الأسباب والعلل امر جزافي أو اتفاقي بل كله ضروري فطري بالقياس إلى طباع الكل سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر إلى أسفل أو قسريا كحركته إلى فوق أو إراديا كحركة الحيوان

---

(١) النازلة من النير على الأرض المنعكسة الراجعة
على خط ومحور نزلت والمنعطفة على خط آخر بحيث حصل بينهما زاوية ومنها الواقعة على المياه التي حول الأرض منعطفه
على الأرض فالشمس إذا كانت في المشرق مثلا ينفذ بعض خطوطها الشعاعية مستقيمة في الأرض وبعضها منعطفه إليها وذلك لان ربع الأرض الفوقاني الشمالي مكشوف من الماء وربعها التحتاني الشمالي وربعها الفوقاني الجنوبي والتحتاني الجنوبي مغمورة في الماء س قده.

على وجه الأرض إذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب إذ الشئ ما لم يجب
لم يوجد ويرتقي سلسله الأسباب إلى مبدء واحد يتسبب عنه الأشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته فليس في الوجود شئ مناف لطبيعة علله وأسبابه المرتقية إلى الواحد الحق إذا المعلول يناسب علته بل فيض منها فالحركات المتنافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس إلى جمله النظام ووجود الإصبع الزائد على جبله هذا الانسان طبيعي في جبله العالم وكذا كل عمر فهو عمر طبيعي (١) بالقياس إلى الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شئ بأسبابه وعلله بان تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا إلى الله وملكوته وتشاهد عالم الأفلاك وعجائب الترتيب فيها ثم تعرج إلى الملكوت الاعلى لترى عجائب القدرة فيه وتعرف المبدء الأول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق إلى الخلق فتعرف

---

(١) اي كل متحرك وان قطع طريقه عن الوصول إلى الغاية الأخرى بالنظر الاخر فهو واصل إلى الغاية بهذا النظر أعني النظر إلى الجهات الفاعلية والقابلية المؤدية إليها فهي المطلوبة من هذا المحرك لا غيرها فكل يتوجه إلى اسم من أسماء الحق تعالى ويعبده ولا يعبد الاسم الأعظم الا باب الأبواب والصراط الأقوم والانسان الكامل فهو عبد الله فقطع الطريق وعدم الوصول ونحوهما بالإضافة إلى الغاية المتوجه هو إليها ولكن يترقبها ويطمعها العقول الجزئية الوهمية من غيره وهو ترقب وهمي وطمع فج نعم يتيسر الوصول إلى تلك الغاية العظمى بالوفود على فناء هذا الباب الأعظم والتخطي إلى جنابه الأكرم ان هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم فاتوا البيوت من أبوابها وادخلوا المحافل عن قبابها ثم ما يقال من أن العمر الطبيعي للانسان ماه وعشرون من باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما والا فمعلوم ان الافراد التي ليس لها امتزاج مستحكم ومزاج قوى كان عمرها الطبيعي بحسب موادها وأحوال موادها وإذ قيل إنها لم تبلغ إلى اعمارها الطبيعية قيس إلى المترقب من النوع في ضمن ذلك الفرد المعمر طويلا ولكن بملاحظة موادها المخصوصة التي لذواتها فهو ترتب وهمي وقس عليه الحركات إلى الغايات فان ترقب الغاية العظمى من كل متحرك انما هو باعتبار شأنية نوعه أو صنفه واما باعتبار شخصه فهو وهمي كما مر فتبصر س قده.

بنوره (١) نور ما يتلوه من الملائكة العلامة ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة بإذن الله ثم ما يباشر تحريكها وتدويرها بالتسخير وما بيدها امرها بالتدبير مع لوازم حركاتها وأشواقها وهيئات عباداتها وأنوار طاعاتها وقرباتها من انفعال العنصريات و تركيب ممتزجاتها وما يترتب عليها من صور الكائنات ونفوس أبدانها المستحيلات لرأيت جميع الأشياء حسنا شريفا عندك موافقا لرضاك ولكنت عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان كما عرفت الان بالبرهان ومثلك يكون بالحقيقة من أهل الرضوان الفائز بروح الجنان

المبحث الثالث في أن مجموع العالم من حيث المجموع على أفضل نظام و أكمل تمام نوعا وشخصا ماهية وحقيقة فنقول أولا ان مجموع العالم من حيث هو مجموع شخص واحد له وحده طبيعية وليست وحدته كوحدة أشياء متغايرة اتفق ان صار بالاجتماع والانضمام كشئ واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات أو اجتماع العسكر

من الافراد وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لأنها حاصله على الترتيب العلى و المعلولي وهي مترتبة بالأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس ومن الأعلى فالأعلى إلى الأدنى فالأدنى فكل جميعه تقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحده ذاتية وذلك لما علمت أن العلة تمام المعلول والأشرف تمام الذي دونه في الشرف والشئ ان يكون مع تمامه هو أولى به ان يكون مع نفسه فيكون واحدا بوحدته.

وبالجملة كون العالم شخصا واحدا برهاني عندنا وقد صرح الحكيم أرسطاطاليس بان العالم حيوان واحد مطلب ما هو ولم هو فيه واحد فمن علم أنه ما هو علم أنه لم هو فإذا كان كذلك ولا شبهه ان العلة الغائية لجمله العالم المسمى عند العرفاء

---

(١) كما في الحديث اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله سيما المؤمن المسافر بالحق من الحق إلى الخلق

برگشا از نور پاك شه نظر * تا نه پندارى تو چون كوته نظر

والمراد بالملائكة العلامة العقول الكلية وبالعمالة النفوس الكلية وبمباشر التحريك النفوس المنطبعة والقوى والطبائع الفلكية س قده.

بالانسان الكبير هو الحق الأول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو
لهذا الانسان الكبير وإذا اتحد مطلبا لم هو أو ما هو فيه فيكون الحق تعالى مقوما لماهيته ومقررا لذاته وحقيقته فاذن لا يمكن ان يتصور حقيقة من الحقائق الامكانية فوق
ما يكون الحق الأول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت وتحقق ان العالم بكليته أفضل ما يمكن وأشرف ما يتصور ولنفصل في بيان هذا فنقول إذا كان العالم بتمامه
شخصا واحدا فلا يجوز ان يتصور نظام آخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة أو مثله وذلك
لان ذلك النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون مخالفا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت مهية نوعيه أو غير مخالف له وكل من الاحتمالين باطل فتصور نظام آخر مطلقا باطل.
اما الأول فلما تبين ان جواهر مخالفه لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراضا مخالفه لاعراضه ممتنع الوجود اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الأفلاك والكواكب وهيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفا لها في نوعها فذلك واضح لان كلا منها صدر عن فاعله بجهة واحده من الجهات الفاعلة اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركه من امر آخر كمادة أو غيرها واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما
الأنواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصور نوعيه تصدر من المبادئ العقلية بجهاتها اللازمة اما مطلقا واما بإعانة من الصور السابقة (١) بلا مدخليه الأمور العارضة لأنها قبل

---

(١) لو أريد السبق الزماني فهو ينافي ابداعية الصور النوعية للبسائط ولا يكون بلا مدخليه الأمور العارضة وقد صرح بأنها قبل الحركات فيكون قبل الأزمنة فالمراد اما اعانه الصور الجسمية السابقة بالطبع اعانه القابل اي المادة المصورة المجسمة في تحقق المقبول اي الصور النوعية واما اعانه الصور النوعية السابقة دهرا على الصور النوعية الزمانيي ويكون المراد بالجهات مثل الهيئات النورية التي في أرباب أنواعها واما اعانه الصور الفلكية السابقة على العناصر سبقا بالذات كما قال بعضهم ان العقل الفعال باعتبار اربع جمل من الأفلاك عله للعناصر الأربعة وهذا الشق الأخير هو الأنسب إلى طريقه المشائين س قده.

الحركات والاستعدادات واما اعراض تلك البسائط فلأنها تابعه للجواهر متقومه بها فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هذا في البسائط فقس عليه المركبات وصورها النوعية لأنها تابعه للمواد وانحاء التركيبات والاستعدادات التي منشاها تلك الجواهر واعراضها اللازمة كحركات الأفلاك وأوضاعها فإذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد
وجدت فلو فرض عالم آخر يكون لا محاله موافقا لهذا العالم في الماهية غير مخالف له
في امر مقوم ذاتي.
واما بطلان الشق الثاني فلوجوه منها ان كل ما لا مادة له ولا حركة قبل وجوده فوجوده
على سبيل الابداع وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص
فحق نوعه ان يكون في شخص لان الذي به يقع التميز ذاته أو لازم ذاته فلا يتعدد.
ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة أخرى ووحده العلة
توجب وحده المعلول ومنها ان تشخصه بذات الباري (١) جل ذكره المتشخص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل معلول بنفس علته الموجدة القريبة فلا يمكن تعدده ومنها ان علمه
تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن غيره ومنها ما وقعت
الإشارة اليه من أن العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدء الاعلى وعلة بدئه هي بعينها عله تمامه وكل ما غايته اجل الأشياء فهو اجل الممكنات (٢).

---

(١) التغاير بينه وبين سابقه كتغاير الوحدة والتشخص بحسب المفهوم والعموم و الخصوص فان الوحدة أعم س قده
(٢) هذا الوجه خاص بنفي فرد آخر اجل ولو عمم بالتشبث بوحده العلة وتشخصها و علمها رجع إلى الوجوه السابقة وتوجيهه ان قوله قده من أن العلة الغائية إلى قوله فهو اجل الممكنات بيان لما وقعت الإشارة واعاده لما سبق وبيان الدليل لم يذكره احاله على تفطن المتعلم فبيانه انا بصدد توحيد الفعل وفرغنا عن توحيد الفاعل والغاية فالعالم الاخر المفروض لما كان معللا بهذه العلة الواحدة الوجوبية فإذا نظرت كان هو العالم سيما وقد مر ان ما هو لم هو س قده.

بحث وتحصيل ولعلك تقول إذا كان العالم بكله أعني الانسان الكبير شخصا واحدا اشرف الممكنات لأجل ان عله بدئه وعلة تمامه شئ واحد هو الحق تعالى فنقول هذا الحكم جار في المعلول الأول فيكون مثله في الحقيقة فيلزم ان يصدر من الواحد الحق أمران في أول الابداع وهو محال وأيضا يلزم وجود اثنين من نوع واحد (١) فيما فوق الكون

وهذا أيضا يخالف أصول الحكمة فدفعه بأنه ليس يلزم هناك في الحقيقة تعدد لما حققنا سابقا ان تمام حقيقة الشئ انما هو بما يكون بمنزله فصله الأخير وهي صورته التي بها تقوم سائر معانيه (٢).

وقد علمت أن الشئ بصورته هو ذلك الشئ لا بمادته فالصادر من الحق تعالى شئ واحد هو الانسان الكبير بشخصه لكن له اعتباران اعتبار اجمال واعتبار تفصيل وقد مر ان لا تفاوه بين الاجمال والتفصيل الا بنحوي الادراك لا بتفاوت في المدرك فإذا

---

(١) ان قلت كيف يكونان من نوع واحد والعقل الأول جوهر مفارق في ذاته وفي فعله عن المادة والانسان الكبير جامع المقامات من جسم الكل ونفس الكل وعقل الكل.
قلت أشار السائل بتفريع قوله فيكون مثله في الحقيقة على ما تقدم إلى بيان المثلية بناء على قاعدتكم من أن ما هو لم هو فيقول ان لم هو فاعلا وغاية للانسان الكبير هو الحق تعالى وهو ما هو له ولم هو للعقل الأول أيضا هو الحق تعالى وهو ما هو له فإذا كان لم هو فيهما واحدا كان ما هو فيهما واحدا فكانا مثلين س قده

(٢) لان كل تام جامع لجميع كمالات ما دونه فالعقل الأول صوره العالم وجهه وحدته وما به فعليته وهو بسيط الحقيقة بعد واجب الوجود جلت عظمته فيجب ان يكون جامعا لكل الوجودات العالمية التي دونه بنحو الكثرة في الوحدة والعالم مقام وحدته في الكثرة وقد مر في الأمور العامة ان شيئية النوع انما هي بالفصل الأخير وباقي المقومات من الأجناس والفصول معدات له وما كانت شروطا أولا صارت شروطا أخيرا وشيئية الشئ بالصورة فالعقل الأول فصل للانسان الكبير وصوره اي ما به الشئ بالفعل وأيضا شيئية الشئ بتمامه والناقص مختف تحت التام كما أن العقل مختف تحت سطوح نور الأنوار بهر برهانه س قده.

نظرت إلى مجموع العالم بما هو حقيقة واحده حكمت بأنه صدر عن الواحد الحق صدورا
واحدا وجعلا بسيطا وإذا نظرت إلى معانيه المفصلة واحدا واحدا تحكم بان الصادر منه أولا هو اشرف اجزائه وأتم مقوماته وهو العقل الأول إذا العقل هو كل أشياء كما مر
ذكره ثم باقي الاجزاء واحدا فواحدا على ترتيب الأشرف فالأشرف والأتم فالأتم وهكذا
إلى أدون الوجود وأضعفه فاذن تبين وتحقق ان الانسان الكبير والمجعول الأول شئ واحد بالذات والحقيقة فإذا قلت العقل الأول فكأنك قلت مجموع العالم وإذا قلت مجموع العالم فكأنك قلت العقل الأول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليليه الا مجرد الاجمال والتفصيل
فان قلت كيف ابدع الباري جل ذكره مجموع العالم بكليته مره واحده مع أن بعض اجزائه تدريجية الوجود كالأزمنة والحركات وبعضها دفعية الوجود (١) وبعضها خارج عن
القسمين قلنا وحده العالم وحده أخرى جامعه للوحدات محيطه بالكل وهذه الحركات والتجددات والأجسام والجسمانيات كلها منطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون
في العلم والله أعلم واما المنهج الاني فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض وانتفاع بعضها عن بعض وتوجه كل ناقص إلى كماله وطلب كل سافل للاتصال إلى العالي
توجها غريزيا وطلبا جبليا بحسب ما أودع الله في ذاته ونرى عطوفه كل عال لما تحته وعناية
كل قوى لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره احكم تدبير وأشد تصوير
وأحسن تقويم والطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ إلى غاية كماله وتمامه الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف بكل كيفية يناسبها ويفيدها

---

(١) كالانيات مثل الوصولات والمماسات ونحوها مما يحصل في طرف الزمان و بعضها خارج عن القسمين كالمجردات أو الأول كالعقول بان يكون المراد الدفعة الدهرية والثاني كالنفوس فإنها عند القوم دفعية الذات تدريجية الفعل أو الأول كالنفوس والثاني كالعقول الواقعة في صقع الربوبية فهي لكونها باقيه ببقاء الله تعالى لا بالابقاء لا تدريجي ولا دفعي دهري بل من صقع السرمدي والأول أظهر س قده.

التسكين في حيز يخصها إذا كانت فيها والتحريك على أسهل الوجوه واقصر الطرق اليه ان كانت خارجه عنه والنفس تكمل طبيعة البدن بإفاضة القوى والآلات عليها وإفادة الاشكال والأعضاء لها على حسب حاجتها إلى كل واحده منها وتبقية شخصها أقصى ما يمكن وتبليغها إلى غاية نشوها بالتغذية والتنمية وتبقية نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه يترتب عليها هذه الأفاعيل بحرارة غريزية
شانها النضج للمادة والطبخ والهضم ودفع الفضول الردية وامساك الأخلاط الدموية المحمودة التي يقع بها الاغتذاء والاخلاط التي بها صلاح البدن من البلغم والصفراء و السوداء وغير ذلك من صور الأعضاء واشكالها واقدارها ومواضعها اللائقة وترتيبها على أحسن الترتيب وغير ذلك مما يطول شرحه ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك بإذن الله وإلهامه إياها كما قال ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقويها وكذلك العقل يكمل النفس ويقومها ويهذبها ويطهرها عن الأدناس المادية والأرجاس البدنية بإفادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها من القوة إلى الفعل ومن الظلمات إلى النور وتجريدها من الأغشية البدنية وبعثها من القبور الداثرة والمضاجع البالية المندرسة إلى عالم القيامة والمثول بين يدي الله وشأن الحق الأول مع العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء في التقويم والايجاد والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله ولنأخذ في شرح هذا المطلب على وجه ابسط

الفصل

في نبذ من آثار حكمته تعالى وعنايته في خلق السماوات والأرض

واعلم أن أفاضل البشر قاصرون عن ادراك حقائق الأمور السماوية والأرضية على وجهها وعن الإحاطة بدقائق الصنعة وعجائب الفطرة (١) وآثار العناية والحكمة التي

---

(١) ان سئلت عن الحق فكل صنائعه دقيقه وكل فطره عجيبة الا انه لما كان ادراكنا إياها بالتدريج لا نقضي منها العجب وأيضا إذا جاوز الشئ حده انعكس ضده فلما جاوزت الآيات والبينات والأعاجيب عن الحد والعد لم يتفطنوا فكل موجود بحسب خاصيته وجوده يقدر على شئ أو أشياء يعجز غيره عنه وعنها الا الانسان الكامل الذي هو أعجب الأعاجيب وقد ورد عن بعض ساداتنا وروح القدس في جنان الصاقوره ذاق من حدائقنا الباكورة الحديث
وإذا كان حال روح القدس هكذا فما ظنك بحال غيره يظهر لك صدق ما قلنا من سريان الآيات العجيبة ان ترجع كلا من هذه الكائنات إلى حالته الأولية وكينونة مادة شوهاء أو عناصر عطلاء عريه برية من كل حليه وحلل وتأخذها بشرط لا وتزن حال ذلك الفاقد المعدوم الأول مع ما هو بالكمالات الأولى والثواني تزين واستكمل حتى تشاهد انه أين صدر المحفل من القباب وأين التراب ورب الأرباب وعند ذلك حركة دود الخراطين الذي هو أحقر الحيوانات أعجوبة ودركه أعجب وطيران الذباب الذي يستكره على الهواء غريب

وحزمه اغرب حيث يمس بأيديه وأرجله رأسه وأجنحته.
وينظفهما بهما كيلا يتلطخ ويتلوث بشئ ولا يثقل فيمنع عن الطيران وإذا كان هذان
هكذا فما ظنك بالموجودات الشريفة الاخر فضلا عن اشرف الموجودات حيث إنه اتى عليه
حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا بل كان نطفة قذره ودم طمث قذر ثم تطور بالأطوار حتى
صار جنينا واستكمل حتى خرج من بطن أمه وإن كان بعد اعجز خليقه حتى بلغ أشده وميز عن
غيه رشده ثم إن نالته العناية صار عارفا ربانيا أو ملكا مقتدرا أو كان ذا الرياستين مظهر
العلم والقدرة أو كان وليا أو نبيا خليفة الله تعالى يقبض الوجودات ويرثها ويطويها في
وجوده في النهايات كما أن العقل الأول خليفة الله يفيض الوجودات ويعطيها المستحقين
وينشرها في الماهيات في البدايات فان تعجب ففيه كل العجب وان طربت ففيه كل الطرب
فقم وزمزم بما غرد حمامه حرم كعبه الوداد وعندليب رياض المعرفة والرشاد أعني لسان الغيب
ساقى بنور باده برافروز جام ما * مطرب بگو كه كار جهان شد بكام ما
ما در پياله عكس رخ يار ديده أيم * اي بيخبر ز لذت شرب مدام ما
مستى بچشم شاهد دلبند ما خوش است * ز آنرو سپرده اند بمستى زمام ما
فهذا الظاهر والمظهر قصه الانسان العجيبة قد أشير إليها في هذا البيت س قده

فيها بل الأكثرون عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التي هي ذات الشخص وتفاصيل أحوالها وسريان قوتها في آلات البدن وحواسه وأعضائه وكيفية ترتيب الأعضاء واشكالها
وأوضاعها واجزائها ومنافع كل واحد واحد منها وأحوالها وأفعالها وغاية كل فعل فان الذي تفطن به المشرحون ولاح لهم بقوة الفكر شئ قليل لا نسبه له إلى ما ذهلوا عنها من الدقائق والعجائب والحكم في صنع الباري فيها فإذا كانت إحاطة الانسان بنفسه وبدنه على ما ينبغي متعذرة فكيف يكون الإحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني ممكنه وأكثره لا يمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن ادراك حقائق جميع الموجودات الا انا مع هذا العجز الموجود في الطبع ونحن في عالم الغربة لا بد ان نتأمل
ونتفكر في عجائب الخلقة وبدائع الفطرة امتثالا لقوله تعالى ا ولم يتفكروا في أنفسهم

وقوله ا ولم ينظروا (١) في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شئ وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون وقوله ان في خلق السماوات والأرض لايات للمؤمنين وقوله ا فلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصره وذكرى لكل عبد منيب ولما وقع منه تعالى من مدح المتفكرين فيها فقال الذين يتفكرون في خلق السماوات والأرض الآية وذم المعرضين عن النظر والتأمل كما قال تعالى وكأين من آية في السماوات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقال ويل لكل أفاك أثيم يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فبشره بعذاب اليم فلا بد من ذكر أنموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني وتناسب أوضاعه وحسن انتظامه ليستدل بها على عظمه المبدع وسعه رحمته وفخامة جوده ولطف عناية.

---

(١) ففي هذه الآية حث أكيد على وجوب اكتساب المعارف ودلالة على أن فعليه النفس و حياته الحقيقية بها بان الأنفاس بيد الله فلو لم يتفكروا انهم إذا قبضوا قبل ان يحصلوا المعارف الحقيقية ويخرجوا عن القوة إلى الفعل بها فبأي حديث وعقد قلبي ايماني يصدقون ويستكملون بعد ان خرجوا عن دار حركة والاستكمال وفيها دلاله على أن الترقي لا يمكن في الآخرة وان الآخرة يوم الحصاد والدنيا مزرعة الآخرة س قده.

فنقول انظر أيها الذكي الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر في آيات كتابه ان مبدع الأشياء لما كان غير متناهي القوة والقدرة على افاده الخير والرحمة فلم يجز وقوف رحمته
وفضله عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعد ذلك الامكان غير المتناهي من غير أن يخرج من القوة
إلى الفعل ومن مكمن الخفاء إلى مجلى الظهور وذلك ممتنع جدا ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الأكوان مجتمعا لا متفرقا ودفعيا لا متدرجا لنهوض البراهين عليه فبالضرورة لا يمكن ذلك الا على سبيل التعاقب والافتراق فلا جرم وجب ان يكون
من صنع الله وجود جوهر بواسطته يستصح (١) صدور المحدثات والمتجددات عنه تعالى
لتقدسه عن التغير ولا بد ان يكون ذلك الجوهر ذا قوه غير متناهية في الانفعال على وجه الامداد من الغير كان الواجب جل ذكره ذو قوه غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال
ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد الاستعدادات متوقفا على امر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصير تجدده وحدوثه الذاتيين منشأين لحدوث الحادثات وتغير المتغيرات
وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الأزمنة والحركات فأفاد بفضل جوده
أجراما (٢) كريمه نورية متجددة الطبائع دائمة الحركات النفسانية والطبيعية والوضعية لأغراض علوية نفسانية وغايات حكمية عقلية هي العلة لإفاضات أنوار حسية وأضواء

---

(١) أراد قده ان في الجواهر ليس أضعف من جوهر الهيولى وفي الاعراض ليس أضعف من حركة والهيولي قابل الكائنات وحركة الوضعية الفلكية ما به يرتبط هذه الحوادث إلى القديم وإذا كان في هذين الأضعفين من الحكم والمنافع ما لا يحصى فما ظنك بأقوياء الوجود من الجواهر والاعراض س قده
(٢) من الواجب ان نضع طبيعة الكل السيالة بجوهرها المنقسمة إلى الطبائع النوعية الجسمانية البسيطة والمركبة التي هي قطعات حركتها المركبة مكان الاجرام الفلكية التي ذكرها ره والزمان العام الذي هو مقدار حركة هذه الطبيعة السيالة مكان ما فرض مقدار حركة الفلك الأقصى ثم نتمم البيان قريبا مما ذكره رحمه الله وذلك لما تقدم من الإشارة إلى ضعف فرضيه الأفلاك وفتورها ط مد.

صورية بها يقع استعدادات مادية غير متناهية تلحق من فاعل غير متناهي التأثير إلى قابل غير متناهي القبول ليوجب ذلك إفاضة الخيرات وفتح أبواب البركات على الدوام من غير
انقطاع كما في قوله تعالى وان تعدوا نعمه الله لا تحصوها وإذا لم يكن الفاعل القيوم على
الغيب بضنين فيحصل الفيض منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده حتى أن النمل الصغار
والضب والسوسمار مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقه وجب ان يفاض عليها.
وقد علمت أن اشرف ما يتعلق بالهيولى والأجسام انما هي النفوس الناطقة التي
لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوة إلى الفعل دفعه واحده لا مع الأبدان لاستلزامه لا تناهى الابعاد والاجرام ولا بدونها لكونها متعلقه الذوات بها حدوثا فبحسب
استعداد الهيولى استعدادات غير متناهية في الادوار والأكوار يقبل فيض النفوس من العقل
المفارق إلى غير النهاية ثم يرجع منها ما كملت إلى العالم العقلي والوطن الأصلي
وما لم تكمل تلبث في بعض طبقات البرازخ والمقابر المثالية أزمانا طويله أو قصيره وأحقابا كثيره أو قليله بحسب كثافة الحجاب ورقته وبحسب كثره الجرائم وقلتها.
ثم انظر أيها المتأمل الطالب لمعرفة الله وملكوته من ملاحظه أحوال
العلويات وأوضاعها لانتفاع السفليات من أنها لو كانت كلها نيرات لأفسدت باحراق أضوائها مواد الكائنات كلها ولو كانت عريه عن النور بالكلية لبقي ما دون الفلك في ظلمه
شديده وليل مظلم طويل لا أوحش منه وكذا لو ثبت أنوارها أو لازمت دائره واحده لاثرت بافراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك ولو لم يكن لها حركة سريعه لفعلت ما
يفعله السكون واللزوم ولو لم يجعل الأنوار الكوكبية ذوات حركة سريعه مشتركه وأخرى
بطيئه مختصه ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن مدار حركة السريعة لما مالت إلى النواحي شمالا وجنوبا فلم تنتشر منافعها على بقاع الأرض ولولا أن حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت حركة السريعة لما حصلت
الفصول الأربعة التي بها يقع الكون والفساد ويصلح أمزجة البقاع والبلاد والى هذا المعنى أشار الكتاب الإلهي (١) قل ا رأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم

---

(١) بتأويل معنى الليل والنهار إلى ما هو أعم من معناهما المتعارف حتى يشمل انطباق مدار حركة الكواكب على مدار حركة السريعة أو ان الآية تمثيل للسابق وتنظير للاحق س قده.

القيامة من اله غير الله يأتيكم بضياء الآية ثم قال قل ا رأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا
إلى يوم القيامة من اله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه ا فلا تبصرون.
ولما كان القمر نائبا للشمس خليفة لها في النضج والتحليل إذا كان قوى النور جعل مجراه يخالف مجراها في الصيف والشتاء شمالا وجنوبا فالشمس تكون في الشتاء جنوبية
والقمر شماليا لئلا ينعدم السبان وفي الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان
ولما كانت الشمس شماليه حركة صيفا جنوبيتها شتاء جعل أوجها أعني ابعد ابعادها عن
الأرض في الشمال وحضيضها وهو أقرب ابعادها في الجنوب ليخبر قرب الميل ببعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتنوير وينكسر بعد الميل بقربها لئلا يضعف القوة المسخنة
عن التأثير فانظر كيف جعل الكواكب مع حركة الكل السريعة حركات أخرى بطيئه تميل بها إلى شمال وجنوب على مدارات متفاوتة في العظم والصغر والسرعة والبطؤ والقرب والبعد من الأرض بحسب اوجائها وحضيضاتها ولاجل اختلاف أحوالها المنفعة
الكائنات وغرض النظام قال الله تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره اي بما يقتضى حركاتها طالعة وغاربة وشمالية تارة وجنوبية أخرى وكذلك اوجيه مره وحضيضيه أخرى وغير ذلك من أحوال الكواكب كالرجوع والإقامة والاستقامة وكونها
في بيوتها التي لها ووبالها وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وقعت فيه من الثابتة و
المنقلبة وذوات الجسدين وأمثال ذلك مما هو مذكور في كتب الاحكاميين على الاجمال
ولا يحيط بتفاصيله الا الباري جل ذكره وملائكته المقربين الذي هم الأنوار العقلية والأشعة الإلهية.
ثم ا ما تأملت أيها الناظر البصير في ملكوت السماوات وما فيها من خلق أرواح الأفلاك ونفوس الكواكب وقوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للباري ودؤوبها في الحركات على الدوام عشقا وشوقا إلى بارئها ومبدعها.
ثم من عجائب الحكمة وغرائب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل
الأرض في وسط الكل لمناسبه الكثافة والظلمة للبعد عن أفق النور ولأنها لو كانت مجاوره
للأجرام العلوية لاحترقت بشدة تسخين حركة الدائمة ولأنها على تقدير بقائها هناك

ما كان يمكن ان يتكون عليها حيوان ولا ينبت منها نبات وجعل النار مجاوره

للفلك لمناسبه اللطافة والنورية ولو جاوره غيرها من العناصر تسخن بدوام حركته فصار نارا وانضم إليها تسخين النار فاحترقت باقي العناصر وصار الكل نارا فانفسد الجميع
ولما كانت العناية الأزلية اقتضت وجود نفوس ناطقه وغير ناطقه احتاجت إلى أبدان حيوانية ونباتيه يغلب على أكثرها العنصر اليابس الذي بيبسه تتحفظ الصور والاشكال وجب ان يكون الأرض باردة يابسه متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان والنبات الغالب عليهما عنصرها ويجب أيضا لما ذكرنا من الحكمة ان لا يكون الماء محيطا بالأرض إحاطة تامه لاحتياج أكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه ثم جعل الهواء مجاورا للنار لمناسبتها في الحر والميعان وجعل الماء متوسطا بين الهواء والأرض
لمناسبه الهواء في الميعان ومناسبة الأرض في البرد لئلا يبطل العدل.
ثم انظر لو لم يكن طبقات الاجرام التي فوق الأرض من العناصر والأفلاك شفافه بل ملونة لوقفت أضواء الكواكب على سطوحها أو انعكست إلى ما فوقها وما وصلت إلى عالم
الكون والفساد فبقي أهل هاوية الهيولى في ظلمه لا أوحش منها فجعلت الكواكب مضيئه
والأفلاك وباقي العناصر شفافه ولو كانت العناصر كلها قابله للنور اشتد الحر فيها وقوى إلى حد
يؤدى إلى احراق ما في هذا العالم كله
الفصل
في ذكر أنموذج من آثار عنايته في خلق المركبات
ا لم تر يا عارف إلى ربك كيف خلق للعنصريات حراره هي محلله ملطفة محركة وبرودة مسكنه غاقدة ورطوبة قابله للتشكل والتقسيم ويبوسة حافظه لما أفيد من التصوير
والتقويم وكيف ركب المواليد من امتزاج كيفيات العناصر واعد لكل كمال مزاجا خاصا وأفاض على كل مستعد ما يستحقه من الكمال ولم يقتصر له على هذا بل زاده من
الافضال ما يهتدى به إلى الثواني من الكمالات والغايات وبذلك يقع الارتفاع في القوس
الصعودي إلى الدرجات ولذلك قال ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فانظر لما كانت
أجساد النبات والحيوان لم يحصل الا ويلزمها قبول التحليل كيف رتب لها قوه غاذية

متصرفة للغذاء بالهضم والإحاطة إلى شبيه جوهر المغتذى ولما لم يمكن حصول الحيوانات
والنباتات على كمالها المقداري أول مره كيف أودع فيها قوه نامية موجبه لزيادة أقطار المغتذى في الجوانب على نسبه مضبوطة تليق بها.
ثم ابتهج يا عارف واذكر رحمه ربك وتزمزم في عشق جماله بالتسبيح والتهليل
بان القسمة (١) لما أوجبت باقيات بالشخص وباقيات لا بالشخص كيف تمم جود الواهب الحق نقصان الديمومة العددية باعطاء الديمومة النوعية فأوفى لكل
منهما قسطه من الوجود ونصيبه من الدوام فصار العالم الطبيعي منتظما بصنفي الثبات والبقاء
فانظر في أحوال ما لا يحصل غالبا من النبات والحيوان الا بالتوالد كيف استبقى نوع ما وجب
فساد شخصه بقوة مولده مودعه في أعضاء التوليد قاطعه لفضله من مادة هي مبدء الشخص الاخر.
ثم انظر كيف خلق لمن كانت افعاله بالاختيار لا بالطبيعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع كالأجير الذي لا يفعل فعله الا بالأجرة فهذه الشهوة التي تكون لقوى
نفس الحيوان لصدور هذه الأفاعيل التي يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع من هذه الأبدان
بمنزله الأجرة للأجير والجعالة والرشوة للخدم والأعوان كيلا يقع الذهول والاعراض عن ايقاع هذه الاغراض.
ثم انظر كيف رتب للغاذية خوادم من قوى اربع جاذبه تاتيها بما يتصرف فيه
وهاضمة محلله للغذاء معده إياها لتصرف الغاذية وماسكة لحفظها مده لتصرف المتصرف فيها
بالإحالة والطبخ ودافعه لما لا يقبل المشابهة.
ثم انظر كيف رتب للحيوان لكونه اشرف من النبات قوى أخرى من مدركه
ومحركة لان نفسه دراكه مختاره في حركاتها البدنية والنفسانية وزاد البدن الانساني لكون
مزاجه اشرف كلمه روحانية إذا أطاعت امر ربها وكلمت بالعلم والعمل صعدت إلى عالم
الملكوت وقربت من مبدأها بقطع علائق الناسوت وشابهت الملاء الاعلى وأهل عالم الجبروت

---

(١) اي العقل حاكم بالمنفصلة الحقيقية وان الطبيعة الكلية في عالم الطبيعة اما باقيه بالشخص كالفلك والفلكي لان التعدد الافرادي يتأتى في الجسم النوعي بالقطع والفك وهذا

لا يجوز على الفلك والفلكي فلا يكون هناك نوع منتشر الافراد واما باقيه بالنوع بانحفاظ النوع بتعاقب الافراد كالعنصر والعنصري لقبولهما القطع والفك س قده.

ولو تدبرت تدبرا شافيا في كيفية تدبير النفس للبدن وحصول الألفة والعلاقة وشوق التصرف والتحريك وعشق المقارنة والم المفارقة بينهما مع أن البدن كالثقل الكثيف والنفس كالنور اللطيف لقضيت العجب (١) وقلت كيف يتصور الازدواج بين النور والظلمة والايتلاف بين المجرد والمادي وبين العلوي الذي قال تعالى تعظيما لشانه ورفعناه مكانا عليا وقال إن كتاب الأبرار لفي عليين والسفلى المشار اليه بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين إذ بينهما من المخالفة والمنافرة في المهية ما لا يخفى على
صاحب الرويه وجل الخلق بل كلهم الا النادر منهم غافلون بل منكرون لهذه الارتباط والاتحاد بينهما حتى انكر أكثر المنتسبين إلى العلم تجرد النفس وظن جمهور القائلين تجردها
ان انسانية الانسان بصوره أخرى نوعيه منطبعة في البدن يتحصل منهما حقيقة الانسان واما
المشار اليه بانا فهو المسمى بالنفس الناطقة ولها اضافه عارضه شوقية بالقياس إلى البدن لأنه
موضوع أفاعيلها الجسمانية وهؤلاء بمعزل عندنا عن معرفه النفس ومقاماتها في الهبوط والصعود
حسبما قررنا سابقا من أنها هي الجوهر المغتذى النامي المتحرك الساكن الاكل الشارب
اللامس الشام الذائق فانظر في حكمه الصانع كيف كثف اللطيف (٢) لا بل لطف الكثيف بحسن تدبير فخلق من زبده العناصر البدن الكثيف المخلوق من مادة النطفة

---

(١) ولهذا وأمثاله حين سئل بعض العرفاء السياحين هل رأيت شيئا عجبا في هذه الاسفار المتطاولة والأزمنة المتمادية التي تضرب في الأرض قال لم أر أعجب من نفسي س قده
(٢) اي صور المعنى فتمثل الروح الامري صوره مثالية أولا ثم صوره طبيعية مختلطة بالمادة ثانيا كهواء صرف يضربه الصر فيغيم غيما رقيقا لم يكن مادته الا الهواء الصرف ثم يغيم غيما غليظا بمداخله البخار في مادته وهذه الفقرة باعتبار الكينونة السابقة للروح حيث كان عقلا كليا بل كان في العلم الربوبي وباعتبار ان النفس متقدمه على البدن دهرا وذاتا وشرفا والفقرة الثانية اي تلطيف الكثيف بناء على ما هو التحقيق عنده من أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء س قده.

ومن لطافته وزبدته خلق القلب الصنوبري ومن لطافه الدم الخالص (١) ومن صفوه الروح البخاري النابع في العضو الرئيس الذي هو في النقاء والصفاء (٢) كالفلك البعيد عن التضاد ولاعتداله وتوسطه بين الأضداد مع جامعية لكيفيات الأطراف يشبه السبع الشداد ولنوره وضيائه كالكواكب اللامعة على الابصار ولاجل صفائه وصقاله صار مرآة تتلألأ فيها الصور العينية ويتجلى فيها المثل المحسوسة التي هي واسطه بين العالمين فهو
كأنه موضع للنفس متحد بها عندما خرج جوهره من قوته النفسية إلى العقل كما أن النفس
مادة للعقل ومتحده به عندما خرج جوهر ذاتها من القوة العلية إلى الفعل فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس والنفس مرآة يتجلى فيها العقل والانسان قد تطور في ذاته بهذه الأطوار
وتبدلت عليه هذه النشئات من حد النطفة إلى حد العقل شيئا فشيئا على التدريج ففيه الملك
والملكوت وهو جامع الكونين ففيه شئ كالفلك وهو مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة وشيئا كالملك وهو مرآة يدرك بها الحقائق الكلية الثابتة فانظر إلى القدرة والحكمة ثم إلى اللطف والرحمة تبهرك عجائب الحضرة الربوبية وان أردت زيادة شرح وايضاح فاستمع

الفصل

في آيات حكمته وعنايته في خلق الانسان

الانسان مخلوق أول خلقه من اخس الأشياء وانقص المواد واضعف الأجساد لأنه مكون من القوة الهيولانية وهي كالشئ ثم من التراب المظلم والطين اللازب ثم

---

(١) لما كان الدم النقي الفاضل في كل قابل اكتسب خاصية ذلك القابل صار في القلب كأنه لطيف القلب والا فمعلوم ان جمهور الدم يجرى في الأوردة وقسط محمود منه يرسله الطبيعة إلى القلب وكثير منه في التجويف الأيمن من القلب وقليل في التجويف الأيسر منه ويصير روحا بخاريا س قده

(٢) اي الروح الذي الخ وكما أن هذا البخار فلك الانسان الصغير كذلك الفلك بمنزله الروح البخاري للانسان الكبير ولذا عبر الحق تعالى منه في كتابه المجيد بالدخان س قده.

من النطفة وأشير في الكتاب الإلهي إلى المرتبة الأولى للانسان بقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه وبقوله هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة وبعد هذا المنازل والمراتب يتكون له القوى النباتية والأعضاء الإلهية لها ثم يدخلها في باب الحيوانية لقوله فجعلناه سميعا بصيرا ثم يتدرج له الكون إلى أن يحدث له الأكوان الحيوانية كلها التي أولها قوه المس وآخرها قوه الوهم ثم ينشأ فيه خلق آخر كما قال تعالى ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين.

فانظر أيها الناظر في علوم آفاق والأنفس إلى النطفة وهي مائية قذره لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف أخرجها رب الأرباب من بين الصلب والترائب وحفظها عن التلاشي و

الافتراق ثم جعلها في قرار مكين ثم جعلها وهي بيضاء علقه حمراء ثم جعلها مضغه ثم انظر كيف

قسم اجزاء النطفة وهي متشابهه إلى العظام والأعصاب والعروق والأوتار واللحوم وغيرها

من الأعضاء البسيطة ثم كيف ركب من هذه الأعضاء البسيطة الأعضاء المركبة من الرأس واليد والرجل وغيرها وشكلها باشكال مختلفه مناسبه لأفاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح وغيره

ثم خلق هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلث (١) ولو كشف الغطاء عنك وامتد البصر منك إليها لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئا فشيئا ولا ترى آلته فسبحان من مصور (٢) فاعل للنقوش والتصاوير لا يرى في تصويره آله ولا إصبع ثم إذا بلغ في تدرجه في الاستكمال إلى جذب الغذاء وفعل النماء أفاض عليها صوره

---

(١) اي ظلمه المشيمة وظلمه الرحم وظلمه البطن أو ظلمه البطن وظلمه عالم الأجسام وظلمه الهيولى كما أن الروح له ظلمات ثلاث من الصورة الطبيعية والصورة البرزخية والصورة الأخروية ولا بد ان يخرج من جميعها إن كان من طارحي الكونين وخالعي النعلين

وان كانت الصورة كالظل غير الملتفت اليه س قده

(٢) چه نقاشى است أين كز حسن سرشار * بدامش نقش ميگردد گرفتار.

نباتية لها خوادم من قوى كثيره توكل عليها ملائكة (١) يتمشى بهم ما يرجع إلى الغذاء
والنماء فانظر كيف وكل الله الملائكة بك في انتظام أمورك حتى في امر غذائك فان أهل المكاشفة قد رأوا ببصائر قلوبهم ان كل جزء من أعضاء بدنك لا يغتذى الا بان يوكل
الله به سبعه من الملائكة هذا هو الأقل إلى عشره إلى ماه إلى الف أو يزيدون (٢) وذلك
لان معنى التغذى ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف وذلك بعد ان يتغير تغيرات يصير دما في آخر الامر ثم لحما وعظما.
ثم إن الغذاء جسم لا يتحرك بطبعه ولا يتغير بنفسه في أطوار الخلقة كما أن البر لا يصير طحينا ثم منخولا ثم عجينا ثم خبزا مستديرا مطبوخا الا بصناعة صناع والصناع
في الباطن إذا كانت للصنع غاية حكمية هم الملائكة كما أن الصناع في الظاهر هم أهل
المدينة وقد أسبغ الله عليكم نعمه ظاهره وباطنه والناس غافلون عن نعمه الباطنة والعارف
يعلم أنه لا بد من ملائكة سبعه أحدهم جاذب للغذاء إلى الأعضاء والاخر ممسك له في
جوار العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة فيخلع صوره الدم والرابع يكسوه صوره اللحم والعظم وغيرهما والخامس يدفع الفضل الزائد والسادس يلصق ما اكتسى كسوه اللحم باللحم وما اكتسى كسوه العظم بالعظم حتى لا يكون منفصلا والسابع يرعى المقادير
والنسب (٣) في الالصاق.

---

(١) عطف بيان لقوى وفاعل توكل ضمير قوى مستتر فيه أو ملائكة فاعل توكل وحينئذ توجيهه ان القوى باعتبار وجهها إلى الله واضافتها اليه تعالى من الملائكة و باعتبار جهتها الظلمانية وتعلقها بالمواد قوى وطبائع ووجه الله قاهر على وجه النفس موكل عليه والاعراب الأول بناء على اتحاد الوجهين بوجه س قده
(٢) كلمه أو للاضراب فلا يحصى عددهم إذ المراد بها طبائع السفليات والعلويات وروحانياتها الا انه ذكر من كل من الآحاد والعشرات والمات والألوف شيئا تنبيها على ما ذكرنا ونظير هذا ما يقال في عدد الأنبياء انهم ماه وأربعة وعشرون ألفا وذلك لان كلمات الله لا تنفذ ولا تبيد ونعمه الله لا تحصى س قده
(٣) لعلك تقول ليس لنا قوه راعيه فما هذا قلت لعل مراده ره به الغاذية فكان مراده بقوله والرابع يكسوه صوره اللحم والعظم وغيرهما المغبرة الثانية وبالثالث

الهاضمة س قده.

فان قلت فهلا فوضت هذه الأفعال إلى ملك واحد ولم احتيجت إلى سبعه املاك والحنطة أيضا يحتاج إلى طاحن ونخال ثانيا وصاب للماء اليه ثالثا وعاجن له رابعا والى قاطع له كرات مدورة خامسا والى مرقق له رغفانا عريضه سادسا والى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة باطنا كافعال الانس ظاهرا.

قلنا يجب عليك ان تعلم أن خلقه الملائكة تخالف خلقه الانس لان وجودهم وجود صوري بسيط من غير اختلاط تركيبي ولا تزاحم بين افعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم وذواتهم ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد واليه الإشارة بقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم فلذلك ليس بينهم تناقش وتقاتل ولا تزاحم ولا تضاد في فعل أو صفه بل مثالهم في تعيين مرتبه كل منهم وفعله مثال الحواس منا فان البصر لا يزاحم السمع في فعله وهو

ادراك الأصوات ولا الشم يزاحمها في ادراك الروائح ولا هما يزاحمان الشم ولا الذوق ولا

غير ذلك يزاحم بعضها بعضا وليست هي كالأعضاء مثل اليد والرجل فان أصابع الرجل قد تبطش بطشا ضعيفا ورأينا انسانا يكتب بأصابع رجله وآخر يمشى بيديه

وقد تضرب غيرك برأسك فيزاحم به اليد التي هي آله الضرب ولا كالانسان الواحد الذي

يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن العدل سببه اختلاف صفات الانسان واختلاف دواعيه فلم يكن وحداني الفعل ولذلك يرى الانسان يعصى الله مره ويطيعه أخرى وذلك غير ممكن في طباع الملائكة لأنهم مجبولون على

الطاعة لا مجال للمعصية في حقهم فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ويسبحون الليل والنهار لا يفترون والراكع منهم راكع ابدا والساجد منهم ساجد ابدا والقائم منهم قائم ابدا.

وهيهنا دقيقه يجب التنبيه عليها

وهي ان لاحد ان يقول إذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا على فعل واحد

لا يمكنه التعدي منه إلى غيره فيكون ناقص الجبلة لقصوره عن فعل الخيرات الكثيرة والجواب ان ذات كل ملك متصل (١) بذات ما هو اشرف منه على وجه يقوم به ويحيى
بروحه لكن لا على وجه التركيب والتمزيج الذين في الأجسام وكل منهم وحداني الذات وحداني الفعل وان صدر عنه أنواع كثيره من الافعال لان كثرتها على الترتيب الصدوري على وجه يكون بعضها تحت بعض على نسق ونظام لا يتغير أصلا وقد علمت أن
الترتيب يجعل الكثير واحدا فيرتقى الافعال منهم إلى فعل واحد يتشعب منه الأثر وكذا الذوات ترجع كثرتها إلى ذات واحده تتحد بها الذوات وكل ملك من الملائكة حي عليم بحياة الملك الذي هو دونه وتحت امره وتسخيره وعلمه لا كأعضائنا التي لا شعور لها بذاتها ولا بما يصدر عنها وانما نسبه الملائكة إلى من هي تحت امره وطاعته
كنسبه قوانا الادراكية إلى الروح العقلي منا حسبما بيناه من أن كلا من الحواس وصورها
الحاضرة عند النفس حيه بحياة النفس ومع ذلك لكل حس منها شان غير شان الحس الآخرة ولا اختلاط بينها ولا تشويش لأنها من الجنبة العالية والجهات الفاعلية لا القابلية كالأعضاء وما في حكمها.

---

(١) إذ قد عرفت ان المبادئ الفاعلية والقوى الفعلية ملائكة من حيث اضافتها إلى ما فوقها واتصالها به ومن حيث إن كل واحد مما فوقه كجسد من روح فكل واحد شريف بشرافه ما فوقه بل مجيد بمجد الله الحميد المجيد لان كلها كأعينه الناظرة وأيديه العمالة بل درجات قدرته الفعلية فلما أنتج كلام القائل الخسة أثبت أولا الشرافه وتصدى ثانيا لاثبات الشرافه من وجه أوهمه كلام القائل بأنها إن كان مناطها كثره الافعال فهي حاصله أيضا الا انها بالترتيب الصدوري فالعقول الكلية والنفوس الكلية الذين هم الملائكة المقربون من الصافات صفا والمدبرات امرا لها كثره الافعال بهذا المنوال وكذا المبادئ الفاعلية التي في عالم المثال واما القوى والطبائع العمالة في الباطن فكثره الافعال فيها هي الكثرة التي فيما فوقها لان شيئية الشئ بصورته ولا خفاء في أن كلام القائل في الملائكة بأجمعهم س قده.

ولنرجع إلى ما كنا بصدده فنقول
قد امتاز الانسان بهذه الصورة النباتية والأعوان الذين خلقهم الله لافاده التغذية والتوليد من الأجساد المعدنية فصار أكمل وجودا من الحجر والبلور والحديد والنحاس والذهب والفضة وغيرها الا ان صوره النبات مع هذا الكمال ناقص فإنه ربما لم يصل اليه غذاء ينساق اليه ويماس أصله فجف ويبس إذ لم يمكنه طلب الغذاء
والمشي اليه من الموضع الذي فيه إلى موضع آخر فان الطلب انما يكون بشيئين معرفه وقدره وهما مفقودتان عنه فلو وقف وجود الانسان في هذه الدرجة لكان ناقصا عاجزا في خلقته وفعله فانظر كيف رفعه الله عن هذا المنزل بصوره أخرى امتاز بها عن النباتات
وارتفع وجوده عن وجود الهاويات الساكنات وقرب بخطوه أخرى إلى رب الأرباب ومعدن الأنوار عن قعر عالم الظلمات بان خلق له آله الاحساس وآله حركة الاختيارية في طلب الغذاء وهما المشار اليهما في الكتاب فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا.
ثم انظر إلى ترتيب حكمه الله في خلق الحواس الخمس فأولها اللمس وهذا انقص درجات
الحس فإنه الشعور بما يلامس الحيوان ويلاصقه لا بما يبعد منه فان الشعور بما يبعد منه
يحتاج إلى حاسه أقوى وأتم وهذا يعم الحيوانات كلها ولدناءة بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات كالدود التي في الطين يقتصر على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق
فيك الا هذا الحس لكنت ناقصا كالدود فافتقرت إلى حس آخر لادراك البعيد فخلق لك الشم
الا انك لا تدرى به ان الرائحة من اي ناحية جاءت لتطلب بها ذي الرائحة فتطوف كثيرا حتى
تظفر به فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن لا تدرك بها ما يحتجب بجدار أو حائل آخر وأيضا لا
تدرك بها الا ما هو الموجود الحاضر واما الغائب فلا يمكنك معرفته الا بكلام واعلام يدرك بحس
السمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف أنعم عليك وميزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان وكل
ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق إذ يصل إليك الغذاء فلا تدرك انه موافق أو مخالف فتأكله

فتهلك كالشجرة ربما يصب في أصلها ما هو سبب جفافها ولا ذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع
ذلك لا يكفي في الاستكمال ولا يتم به الحياة الانسانية لو لم يكن لك ادراك باطني يتأدى

اليه صور المحسوسات الخمس للتحفظ والتذكر والا لطال عليك الامر في معرفه الأشياء
المحسوسة لو لم يكن صورتها محفوظه عندك فانعم الله عليك بمشاعر أخرى باطنه لتحفظ
بها صوره ما تحسه وتذكرها متى شئت وتتصرف فيها وهذا كله يشاركك فيه الحيوانات
ولو لم يكن لك الا هذا لكنت ناقصا لعدم ادراك عواقب الأمور وغاياتها العقلية فميزك الله وفضلك على كثير من خلقه تفضيلا وشرفك تشريفا بقوة أخرى هي قوه العقل تدرك
مضره الضار ومنفعه النافع في المال وتدرك الخيرات الحقيقية والشرور الآجلة فهذا أنموذج
في بيان ما أنعم الله عليك في باب الادراك
واما بيان ما أنعمه عليك من القوى المحركة التي هي طائفه أخرى من جنود الله وكيفية نظمها وترتيبها فيك فهو انه لو خلق المشاعر والمدارك حتى تدرك بها الأمور التي لها مدخل في استكمالك وحفظ بقاءك ما دمت في الدنيا من أسباب التغذية وغيرها
حتى تدركها من بعد أو قرب ولم يخلق لك ميل في الطبع وشهوة له وشوق اليه يستحثك
على حركة ثم قدره في آلات البدن يتحرك اليه لكان الادراك معطلا فاضطررت إلى أن يكون لك ميل إلى ما يوافقك يسمى شهوة ونفره عما يخالفك يسمى كراهة فخلق فيك شهوة الغذاء لبقاء شخصك وشهوة النكاح لبقاء نوعك ووكلها بك كالمتقاضي يلجئك
إلى تناول الغذاء وغيره.
ثم هذه الشهوة لو لم تسكن إذا حصل مقدار الحاجة من المشتهى والمرغوب فيه لاسرفت وأهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة عند الشبع ونحوه لتترك الفعل كالأكل ونحوه
لا كالزرع فإنه لا يزال تجتذب الماء إذا انصب في أسافله حتى يفسد فيحتاج إلى آدمي يقدر غذاء ه بقدر الحاجة.
ثم انك قد علمت أن لك قوه طبيعية بها تشارك النبات وهي منبثة في جميع البدن منبعها
الكبد وقوه أخرى تشارك بها الحيوان منبثة في الأعضاء (١) تشارك بها الحيوان كله

---

(١) وهي القوة الحيوانية باصطلاح الأطباء وهي قوه تستعد بها الأعضاء لقبول الحس وحركة وان شئت قلت قوه بها القبض والبسط للقلب والشرائين ترويحا للروح وبالجملة بها اصلاح الروح البخاري قد يطلق القوة الحيوانية على القوى الدماغية الآتية فيما يلي هذا وليست مقصوده هنا س قده.

ومنبعها القلب وقوه أخرى نفسانية أخص منها تشارك بها بعض الحيوان منبعها الدماغ وأخرى اشرف مما سبق كله لا تشارك بها الحيوان بل الملائكة فقط فأعطاك الله بحسب
كل منها اخذا وتركا للمنافع والمضار فاللذان بحسب القوة الأولى يسميان بالجذب والدفع واللذان بحسب القوة الثانية يسميان بالميل والنفرة واللذان بحسب القوة الثالثة يسميان بالشهوة والغضب واللذان بحسب القوة الرابعة يسميان بالإرادة و الكراهة (١) فخلقهما الله فيك مسخرتين تحت إشارة العقل المعرف للعواقب كما خلق
الشهوة والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس فتم بهما انتفاعك بالعقل إذ مجرد المعرفة
بان هذا يضرك وهذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز عنه أو في طلبه ما لم يكن لك اراده بموجب
المعرفة أو كراهة وبهذه الإرادة افردك الله عن البهائم اكراما وتعظيما لبنى آدم كما افردك عنها بمعرفة العواقب

الفصل

في عنايته تعالى في خلق الأرض وما عليها لينتفع بها الانسان قال
سبحانه خلق لكم ما في الأرض جميعا
فإذا عرفت العناية الإلهية في نفسك وبدنك فانظر إلى آثار رحمته عليك بما هو خارج عنك وأقرب الخارجيات إليك ما تستقر عليه فانظر إلى صوره الأرض التي هي مقر
جسدك وأم بدنك الذي كان في بطنها أولا ثم تولد منها ثم يعود إلى بطنها تارة أخرى كما قال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى
ثم انظر إلى منافعها.
منها كونها فراشا ومهادا لتسكن إليها وتنام عليها وبساطا لتسلك فيها كما قال تعالى جعل الأرض فراشا وقال والله جعل لكم الأرض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا وليس من

---

(١) وبهذا الاصطلاح ينبغي ان يقال الحيوان متحرك بالشهوة لا بالإرادة لكن في الإرادة اصطلاحان خاص وعام وبالمعنى الخاص يطلق على المجردات وجاعلها وهو الميل العقلي ونحوه وبالمعنى العام يطلق على الحيوان وهو الميل الحسي والشهوي س قده.

ضروريات الافتراش ان يكون سطحا مستويا بل يسهل الافتراش على سطح الكره إذا عظم جرمها وتباعدت أطرافها ولكن لا يتم الافتراش ولا المشي عليها ما لم تكن ساكنه
في حيزها الطبيعي وهو وسط الأفلاك واليه الإشارة بقوله تعالى الله الذي جعل لكم الأرض قرارا لان الثقال بالطبع تميل إلى تحت كما أن الخفاف تميل بالطبع إلى فوق والفوق من جميع الجوانب ما يلي السماء والتحت ما يلي المركز.
ومنها ما به من الله علينا وهو ان لم يجعلها في غاية الصلابة كالحديد والحجر لكي تنفصل
عنها مادة الأغذية ويتأتى حفر الابار واجراء الأنهار ولا في غاية اللين والانغمار كالماء ليسهل
النوم والمشي عليها وأمكنت الزراعة واتخاذ الأبنية منها.
ومنها ان لم تخلق في نهاية اللطافة والشفيف ليستقر عليها الأنوار ويتسخن منها فيمكن جوازها.
ومنها ان جعلها بارزه بعضها من الماء مع أن طبعها الغوص فيه لتصلح التعيشنا وتعيش ما يحتاج اليه من الحيوانات البرية عليها وسبب انكشاف ما يبرز منها وهو قريب من الرابع (١) ان جعلها الله بواسطة هبوب الرياح وجرى الأنهار وتموج البحار غير صحيحه الاستدارة بل جعلها والماء الذي يجاورها بحيث إذا انجذب الماء بطبعه إلى المواضع الغائرة والمنخفضة منها بقي شئ منها مكشوفا وصار مجموع الماء و الأرض بمنزله كره واحده يدل على ذلك فيما بين الخافقتين تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين على طلوعها وغروبها للمغربيين وفيما بين الشمال والجنوب از دياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين في الشمال وبالعكس (٢) للواغلين في الجنوب

---

(١) قد قسمت الأرض أولا بالدائرة التي هي خط الاستواء نصفين نصف جنوبي ونصف شمالي ثم أرباعا بالدائرة المارة على نقاطها الأربع الجنوبية والشمالية والشرقية والغربية فثلاثة أرباع منها تقريبا في الماء أعني الفوقاني والتحتاني الجنوبيين والتحتاني الشمالي والبارز هو الربع الفوقاني الشمالي تقريبا س قده
(٢) تصحيح العكسية باعتبار الجزء المطوى من الكلام اي ازدياد ارتفاع القطب الظاهر وازدياد انخفاظ القطب الباطن وهو القطب السهيلي للواغلين في الشمال وفي العكس للواغلين في الجنوب والا فالمناسب ان يقال وبخلاف ذلك للواغلين في الجنوب بدل العكس س قده

وتركب الاختلافين للسائرين على سموت تكون بين السمتين إلى غير ذلك من الاعراض
المختصة بالاستدارة كأحوال الخسوفات والكسوفات واختلاف آنات ابتداء ها وانتهاؤها
في الاخذ والانجلاء بالقياس إلى أهل البقاع فابتداء خسوف معين بالقياس إلى موضع أول الليل وبالقياس إلى آخر بعده بساعة وبالقياس إلى آخر بساعتين وبالقياس إلى آخر ربع الليل أو ثلثه أو نصفه أو غير ذلك على نسبه مضبوطة بحسب تباعد المواضع بعضها
عن بعض طولا وعرضا ويستوى في ذلك راكب البر وراكب البحر.
ومنها الأشياء المتولدة منها كالمعادن والنبات والحيوان.
ومنها جذبها للماء من السماء لقوله وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكناه في الأرض.
ومنها العيون والأنهار العظام التي فيها لقوله تعالى والأرض مددناها.
ومنها انصداعها بالنبات وغيره والأرض ذات الصدع.
ومنها حيوتها وموتها ليستدل بها الانسان على موته ونشره تارة أخرى لقوله
وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وقوله فأحييناها به الأرض بعد موتها كذلك النشور
وقوله فانظر إلى آثار رحمه الله كيف يحيى الأرض بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى
وهو على كل شئ قدير وقوله ومن آياته انك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا
عليها الماء اهتزت وربت ان الذي أحياها لمحي الموتى انه على كل شئ قدير.
ومنها تولد الحيوانات المختلفة وبث فيها من كل دابه بعضها للاكل والانعام
خلقها لكم فيها دف ء ومنافع ومنها تأكلون وبعضها للركوب والزينة والخيل والبغال
لتركبوها وزينه وبعضها للحمل وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق
الأنفس ان ربكم لرؤف رحيم وبعضها للتجمل والراحة ولكم فيها جمال حين تريحون
وحين تسرحون وبعضها للنكاح (١) والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وبعضها
للملابس

---

(١) في ادراجها في سلك الحيوانات ايماء لطيف إلى أن النساء لضعف عقولهن وجمودهن على ادراك الجزئيات ورغبتهن إلى زخارف الدنيا كدن ان يلتحقن بالحيوانات الصامتة حقا وصدقا أغلبهن سيرتهن الدواب ولكن كساهن صوره الانسان لئلا يشمئز عن صحبتهن ويرغب في نكاحهن ومن هنا غلب في شرعنا المطهر جانب الرجال وسلطهم عليهن في كثير من الاحكام كالطلاق والنشوز وادخال الضرر على الضرر وغير ذلك خلافا لبعض الأديان في بعض الأحكام فأين السها من البيضاء س قده.

والبيت والأثاث وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن أصوافها وأوبارها واشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين.
ومنها نشؤ النباتات المتنوعة وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف ألوانها آية ورحمه واختلاف روائحها هدايه ولطف فمنها قوت البشر ومنها قوت البهايم كلوا وارعوا أنعامكم متاعا لكم ولأنعامكم.
ومنها الطعام والادوام ومنها الدواء ومنها الفواكه ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ومنها الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والإبريسم والجلود
ومنها الأحجار المختلفة لونا وصفاء ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود فبعضها للزينة وبعضها للأبنية فانظر إلى الحجر الذي يستخرج منه النار مع كثرته وانظر إلى الياقوت الأحمر مع عزته ثم انظر إلى كثره النفع بذلك الحقير وقلة النفع بذلك الخطير.
ومنها ما أودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تأمل ان البشر استنبطوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من أوج
الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم فائدتهما يرجع إلى الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة والندرة والقدرة على اتخاذهما تبطل الحكمة
فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا ولهذا اشتهر في الألسنة ان من طلب المال بالكيميا أفلس.
ومنها ان لها طبع الكرم والسماحة تأخذ حبه واحده وترد سبعمأة كما ذكر في القرآن.
واختلفوا من طريق النقل في أن السماء أفضل من الأرض أم الأرض من السماء

فقال بعضهم السماء أفضل لأنها معبد الملائكة وما فيها بقعه عصى الله فيها لان أهلها معصومون عن الخطاء والعصيان ولما اتى أبونا آدم بتلك المعصية اهبط من الجنة وقال تعالى لا يسكن في جواري من عصاني وقال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون وقال تبارك الذي جعل في السماء بروج وغير ذلك من الآيات الدالة على تعظيمها وتعظيم ما فيها وقال آخرون الأرض أفضل لأنه تعالى وصف بقاعا بالبركة قال تعالى ان أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وقال سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله وقال مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها والمراد بها الشام ووصف جمله الأرض بالبركة

وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فان قيل واي بركه في المفاوز المهلكة قلنا إنها مساكن خلق لا يعلمهم الا الله فلهذه البركات قال وفي الأرض آيات للموقنين.

والتحقيق ان زينه السماء بالكواكب وزينه الكواكب بالملائكة الروحانيين

وزينه الأرض بالصور والنفوس الحيوانية وزينتها بالأرواح الانسية (١) المستخدمة إياها وزينتهم بالمعارف الإلهية التي شاركوا بها الملائكة المقربين وظاهر السماء اشرف

من ظاهر الأرض وباطنهما بالعكس لان الغاية اشرف العلل كما مر ومن منافع الأرض انها

---

(١) المراد بالنفوس الحيوانية ما هي في صراط الانسان لان زينه الشئ مما يتصل به و كذا الحيوانية للنباتية التي تتصل بها في هذا الصراط وكذا فيما فوق النفس النطقية القدسية كالكلية الإلهية نعم زينه المنفصلات أيضا بها من جهة ان الانسان الكامل كعاكس في منصة الظهور فالطبائع كعكوس لمقام طبعه والنباتات لنباتيته والحيوانات لحيوانيته والأجنة والشياطين لمكره والملائكة العمالة لعقله العملي وعصمته وطهارته والملائكة العلامة لعقله النظري ولحكمته ومعرفته والفلك المعبر عنه في الكتاب الإلهي بالدخان لروحه البخاري وصورته وزينته وبالجملة تراكمت فيه القوى والطبائع التي في العوالم بنحو التشتت بنحو الجميع ونعم ما قيل

چو آدم را فرستاديم بيرون * جمال خويش بر صحرا نهاديم

أيها المستام بشرى ارتخص – س قده.

كالصدقة والدرة المودعة فيها آدم وأولاده ثم علم الله أصناف حاجاتهم فقال يا آدم لا أحوجك إلى شئ غير هذه الأرض التي هي لك كالأم قال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا الآية وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم
يا عبدي ان أعز الأشياء عندك الذهب والفضة ولو انى خلقت الأرض منهما هل كان يحصل
منها هذه المنافع ثم انى جعلت هذه الأشياء لأجلك في الدنيا مع أنها سجن لك فكيف الحال في الجنة

الفصل

في بدائع صنع الله في الاجرام الفلكية والأنوار الكوكبية

فإذا علمت أنموذجا من منافع الأرض فارفع الان رأسك إلى السماء وانظر وتفكر في كيفية خلق السماوات وفي كواكبها وفي دورانها على نسق وانتظام وفي طلوعها وغروبها
واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤوب شمسها وقمرها ومشتريها وزحلها في حركة على الدوام وسعيها في عشق الله وطلب لقائه من غير فتور ولا تقصير ولا تغيير في المسير بل
يجرى جميعها في منازل مقدره بحساب مضبوط وكتاب مرقوم واجل (١) معلوم كما قال والقمر قدرناه منازل لا يزيد على ذلك ولا ينقص إلى أن يطويها الله (٢) طي السجل للكتب.
فتدبر أيها العارف عدد كواكبها وكثره دراريها واختلاف ألوانها ثم انظر كيفية اشكالها مع أن ألوانها ليست من جنس هذه الألوان المستحيلة الفاسدة واشكالها ارفع نمطا

---

(١) لان كل شئ يدخل في الوجود بسبعة بعلم ومشيه وقضاء وقدر وكتاب واذن واجل كما في الحديث والمراد بالكتاب صورته المثالية القدرية س قده

(٢) هذا في السلسلة الطولية بحسب توجه الأشياء إلى الباطن وليس في وقت مونوت زماني إذ الزمان أيضا مطوى فالمتحركات غير المتناهية تصل في أوقات غير متناهية إلى غايات غير متناهية ويطوى الكل في غاية الغايات س قده.

من هذه الاشكال وكذا طعومها وروائحها وأصواتها (١) على وجه أعلى وأشرف مما يلينا من هذه المحسوسات لكونها نازله إلى الأرض منها فهي هناك الطف وأصفى وابسط وما من صوره على وجه الأرض الا ولها المثل الاعلى في السماوات وما من كوكب
الا ولله حكم كثيره في خلقه وصورته ثم في مقداره وشكله ثم في وضعه ونسبته إلى كوكب آخر وقربه وبعده من وسط السماء وقس تلك الحكم التي فيها على الحكم التي
روعيت في أعضاء بدنك مع حقارته وامر السماء أعظم واجل من الانسان بما لا يحصى
كما قال تعالى أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها.
بل من جمله ما في عالم الأرض وقس التفاوت فيما بينها من عجائب الترتيب وحسن النظام وبديع الفطرة على التفاوت فيما بينهما في المقدار واللطافة.

---

(١) كون الصوت هناك وجهه غير خفى لاصطكاكات ومماسات بين أجسامها في حركاتها واما الطعوم والروائح العطرة فقد أشار إلى وجهها بان معطى الكمال ليس فاقدا له لكن نيلها للغير ليس بان تستذاق أو تستشم على الوجه المعهود هنا وهو أوضح بل بان لو فرض الله أوصل إليها صار فلكا الا باعجاز النبي ص فواجد حينئذ ما وجدت وذلك لان الأفلاك فعاله في العنصريات ووجدت من جهات القهر التي في المبادي فهي أقهر من النار.
وجه آخر يذعنه المشاؤن أيضا لو سمعوا لأصل وجدان الأفلاك تلك الكمالات الجسمانية وان لم يكن بحسب جهاتها القابلية ان يقال إن صورها في حسها أعني نفسها المنطبعة التي هي حسها وخيالها على ما بينا في حواشينا على سفر النفس لكنها فيها بنحو العلم الفعلي لا الانفعالي مثل ان ينشأ النفس الادمية في حسه المشترك صوره وجه جميل بحيث ساقت إلى الانطباع في مادة وان لم يكن البدن الذي تعلقت به تلك النفس ذا وجه جميل فالعالم يحكم بان هذا الشخص واجد للصورة الجميلة بنحو أعلى وأتم من المادة المنطبع فيها أو نسبه الشئ إلى فاعله بالوجوب والى قابله بالامكان والامى الجاهل لا يحكم بان هذا الشخص ذو وجه جميل إذ لم يره في بدنه وقس عليه المذوق والمشموم وغيرهما ومن جهة كون ادراك الأفلاك فعليا قويا تفطنت بكون نفسها المنطبعة التي كخيالنا حسا فلها الخيال والحواس كلها بهذا المعنى والا فالفلك بسيط واجزائه متشابهه لا يمكن فيه اختلاف قوى وطبائع س قده.

ا ما تأملت يا عارف في ملكوت السماوات وملكها وما فيها من الكواكب وقوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للباري في الحركات عشقا وشوقا إلى المبدع ا ما تسمع كلام الله في تعظيمها وتعظيم النجوم في كتابه فكم من سوره ذكر فيها عظم
امر السماء وجلاله قدرها وكم اقسم بها في القرآن كقوله تعالى والشمس وضحيها والقمر إذا تليها وقوله والنجم إذا هوى وقوله فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم ثم اثنى على المتفكرين فيها ويتفكرون في خلق السماوات والأرض وذم المعرضين عن التدبر فيها وهم عن آياتها معرضون وجعلها سقفا
محفوظا ورفع سمكها وحفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكة وموضع القدس والطهارة وأهلها أهل التسبيح والتقديس لا يدخل مسجدهم الحرام (١) أرجاس الكفر وأوساخ الشرك من النفوس الخبثية الشيطانية كما لا يدخل المشركون الأنجاس مساجد الأرض كما قال انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فانظر إلى ملكوت
السماء لترى عجائب العز والجبروت وأطل فكرك في الملك فعسى ان ينفتح لك أبواب السماء فتدخل الجنة وتخرج إلى عالم النور من هذه الهاوية المظلمة فتجول بقلبك في أقطارها إلى أن تقوم بين يدي عرش الرحمن فعند ذلك نرجى لك ان تبلغ رتبه الأقصى
ولا يكون ذلك الا بعد مجاوزتك عن مراتب العالم الأدنى ثم الدلائل الدالة على شرف عالم السماء أكثر من أن تحصى وكذا منافعها بالقياس إلى الانسان.
فمنها ما أشار اليه سبحانه من أن خلقها مشتمل على حكم بليغة وغايات صحيحه بقوله ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا
ومنها ان زينها بالمصابيح لقوله ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح (٢) وبالقمر

---

(١) لا يمكنها الدخول هناك باعتبار اشخاصها واشخاص موادها المتعصية المتباينة عن السماوية وان أمكن لنوع النفوس الانسانية وهكذا في كثير من الاستعدادات فقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام في حقها نهى تسخير س قده
(٢) التأويل ان النفوس القدسية لها السماوية العليا الا انها باعتبار التعلق بعالم الطبيعة سماء الدنيا بخلاف العقول لان لها الترفع التام ذاتا وتوجها فان توجهها إلى فوقها فحسب حسبنا الله ونعم الوكيل وتزيينها بالمصابيح تنورها بنور العلم وصفاته وافعاله ومن افعاله النفوس الكلية الإلهية هي الآيات الكبرى ورجمها للشياطين دفع الشكوك والشبهات بنور البراهين س قده

وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا.
ومنها ان سماها سقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا.
ومنها ان جعلها مصعد الاعمال ومرتقى الكلمات الطيبات وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله مثل كلمه طيبه كشجره طيبه أصلها ثابت (١) وفرعها في السماء وقوله
اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه.
ومنها انها قبله الدعاء ومحل الضياء والسناء ومنها اهبط الله الأنوار والألوان إلى عالم الأرض وجعل ألوانها أحسن الألوان واشكالها أحسن الاشكال وأصواتها أحسن الأصوات ونعماتها ألذ النعمات وجميع كيفياتها أحسن الكيفيات وأمكنتها أعلى الأماكن لارتفاعها عن الأضداد وأمنها من الفساد ومنافع للعباد.
ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر وان قيض للشمس طلوعا فسهل معه التقلب لقضاء الأوطار في الأطراف وغروبا يصلح معه الهدؤ والقرآن في الأكناف
لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء إلى الأعضاء وللهرب عن الأعداء كما قال وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وقال وجعل الليل سكنا و
أيضا لولا طلوع الشمس لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة وأفضت إلى جمود الحرارة الغريزية وانكسارها ولولا الغروب لحميت الأرض حتى يحترق كل من عليها من حيوان فهو بمنزله سراج يوضع لأهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا

---

(١) المراد بثبات الأصل وسماوية الفرع في الكلمة الظاهرة كونها كيفية محسوسه أو نفسانية محدوده واثرها نافذا إلى تخوم القلب المعنوي وصيرورتها عقلا بسيطا محيطا وفي الكلمة الباطنة التكوينية ثبات الأصل وغيره جمود مقامها الطبيعي وبسط مقامها الروحاني أو ثبات أصلها المحفوظ ونشر شؤنها س قده.

ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متظاهرين على ما فيه صلاح قطان الأرض.
قيل وهيهنا نكته كان الله يقول لو وقعت الشمس في جانب من السماء جنوبي أو شمالي فالغنى قد يرفع بناء ه على كوه الفقير فلا يصل النور اليه لكني أدير الفلك وأسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغنى نصيبه واما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله سببا لإقامة الفصول الأربعة كما مر ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الأغذية والثمار وتقوى أبدان الحيوانات بسبب احتقاق الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع يتحرك الطباع ويظهر
المواد المتولدة في الشتاء ويتنور الشجر ويورق ويزهر ويهيج الحيوان للفساد وفي الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار ويتحلل فضول الأبدان ويجف وجه الأرض ويتهيأ للعمارة والزراعة وفي الخريف يظهر البرد واليبس فيدرك الثمار وتستعد الأبدان قليلا قليلا للشتاء واما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلاة (١) والصيام والحج ومنه يحصل النماء والرواء وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية والهلالية مصلحة كثيره لا يعلمها الا هو.
قال الجاحظ إذا تأملت في هذا العالم الذي نحن الان فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعه كالسقف والأرض ممدودة كالبساط والنجوم
منضودة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهياه لمنافعه وصنوف الحيوان منصرفه في منافعه.
وانى أقول إذا تأملت في عالم السماء بعظمها وكثره كواكبها وجدت بيتا معمورا (٢)

---

(١) كصلاة الخسوف والكسوف وصلاه الليل فإذا كان القمر في أول الليل في الأفق كان في منتصف الليل في وسط السماء وقس عليه الليالي الاخر وكذا كثير من الصلوات المسنونة ميقاتها القمر كما لا يخفى على أهلها س قده
(٢) مأخوذ من الأحاديث الشريفة
ان البيت المعمور حقيقة بذكر الله والعلم بالله مقام نفوسها وهي في السماء اي في هيولاها وصورتها س قده

من بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيهما اسمه فيها أصناف العابدين
فمنهم سجود لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون (١) ومسبحون لا يسامون لا يغشاهم نوم
العيون ولا فترة الأبدان ولا غفلة النسيان وليس من شرط الدار ان لا يكون جسمانيا ذات
حيوه قال تعالى وان الدار الآخرة لهى الحيوان وليس من شرط عماره البيت المعمور ان يكون بالطين والحجر والخشب قال تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر
واقام الصلاة بل ولا يشترط ان يكون بيت العبادة جسمانيا فكل ما يقوم فيه العبادة والذكر والتسبيح والتقديس فهو بيت عباده.
فانظر إلى صنع الباري جل ذكره كيف بنا السماء وجعلها معبدا للملائكة المسبحين المهللين الذاكرين الله وامسكها من غير عمد ترونها ومن غير حبل أو علاقة يتدلى بها والعجب ممن لا ينظر ولا يتأمل في صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته وانفرد بعمارته وزينه

---

(١) الطبقة الأولى العقول الكلية التي هي المطلوبة في حركات الأفلاك وهي المشبه بها لها وسجودهم فنائهم بمحوهم وطمسهم ومحقهم في شهود الحق المتعال والطبقة الثانية النفوس الكلية والجزئية المنطبعة الطالبة للعقول الكلية من حيث إنهم مجالي الله سبحانه وأنواره القاهرة وانما كانوا راكعين لعدم اضمحلال وجودهم مثل الطبقة الأولى وذلك لتوجههم إلى الأبدان الفلكية ومن هنا ينبغي للمصلى ان يتفطن بحكم أوضاع الصلاة وإشارات الشارع المقدس
نقش هر پرده كه زد راه بجائى دارد
ففي المقام يدع الاخلاد إلى عالم الطبيعة واتباع الهوى وينهض عن الدنيا ويقوم عند الله ويوحد توحيد الافعال وفي الركوع يطاطا من عنده ويسلم نفسه ويمد عنقه كأنه يريد ان يضرب عنقه ويذبحه وهو ينقاد ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم بان لهم الجنة اي جنه الصفات أو جنه الذات ويوحد الراكع توحيد الصفات وفي السجود يضمحل ويمحق وجوده بالكلية ويوحد توحيد الذات ويفنى فناء ا تاما س قده.

بأصناف الزينة وصوره (١) بأنواع التصاوير ناسيا ذكر ربه بسبب نسيان نفسه وعدم حضور
قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه ليس له هم الا هم شهوته أو حشمته.
والعجب منه انه متى دخل بيت غنى فيراه مروقا بالصبغ مموها بالذهب
فلا ينقطع تعجبه ولا يزال يصف حسنه ويثنى على من صنعه وصوره وتراه غافلا عن بيت الله
العظيم وعن ملائكته الذين هم سكان سماواته فلا يلتفت اليه بقلبه ولا يعرف من السماء الا بقدر ما يعرف البهيمة ان فوقها سطحا أو بقدر ما يعرف النملة من سقف بيته
ولا يعرف من ملائكة السماوات ولا من تصاويرها العجيبة الا بقدر ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت ونقوش تصاويرهم في حيطانه فما هذه الغفلة العريضة (٢)
وما هذا النوم الغالب على أكثر الناس والسكر

---

(١) اي صور جسمه بعلاوة تصوير نفسه المنطبعة بكل الصور الثمانية والأربعين المشهورة وانتقاش جسمه بصور الأشياء كنفسه كما يقول بعض الاشراقيين س قده
(٢) موجبها الاعراض عن الحكمة الإلهية والرياضية سيما اشرف الرياضيات وهو الهيئة فلم يعلموا من السماوات الا لونا ولا من الكواكب الا برقا وشرقا بل لم يعلموا من السماوات شيئا لان ذلك اللون لون كره البخار والدخان واما انها ما هي وهل هي ولم هي وما هيولاها وما صورتها وطبيعتها الخامسة ونفسها المنطبعة والكلية وغير ذلك من احكامها فما شموا منها رائحة وذلك لان همهم بطنهم وفرجهم ومبالاتهم بالرياسة في عالم الطبيعة على أهله ولم يتدبروا في خلق السماوات ولا في خلق أنفسهم وفي عظمتها حتى يستحقروا الدنيا.
ولا في دوامها ودوام ملكوتها حتى يستقصروا الف سنه من العمر عايشين فضلا عن تذكر عظمه مبدعها وسرمدية وجوده ودوام بقاء النفس اما متنعمة ومسرورة بلقاء الله واما متعذبة و محرومة فإذا قايست مده مديده من عيش البدن الطبيعي إلى بقاء النفس المفارقة لم تجد نسبه إذ لا نسبه للمتناهي إلى غير المتناهي وإن كان كالف دوره من فلك الثوابت وكذا إذا عرفت عظمه نفسك القدسية وقايست عظمه الدنيا إليها نعم من لا يرى الجبل يستعظم الجمل واما من يراه بجنبه فيستصغر فاصعد بخيالك النوري إلى الأفلاك وانظر نظر مستحصر متعجب إلى الربع الأرضي المكشوف من الماء والى ديدانه التي تدب عليه فان الخلق بما هم خلق هكذا.
ما شانهم في اخلادهم إلى الأرض وتفاخرهم بمالكيتهم فيها وانه كم قدرها وقدر متصرفها وبخلاف ذلك كم أقدار الأفلاك وكم أقدار كواكبها غير المحصورة فان كثيرا من الكواكب مقدار كل واحد منهما اضعاف تمام الأرض.
وانظر بنظر باطنك مقاديرها العظيمة لا كما تراها بنظرك الظاهر أضواء صغيره ضعيفه
وانظر حركاتها المتفننة بعضها إلى المغرب على خلاف التوالي وبعضها إلى المشرق على التوالي
وانظر اختلاف حركاتها سرعه وبطؤا فبعضها يتم دوره في سنه وبعضها في اثنتي عشره سنه وبعضها في ثلاثين سنه وبعضها ينتهى في البطؤ إلى أن يتم دوره في خمسه وعشرين الف سنه ومأتين في مقابله ما ينتهى في السرعة إلى أن يتم دوره في أربعة وعشرين ساعة وبعضها في غير هذه وانظر ثبات أوضاع الكواكب الثابتة كل مع الاخر دائما وتبدل أوضاع السيارات تبدلا

منسفا وانها مظاهر دوام الله ومجالي قدره الله وتربيته.
بل اصعد بعقلك إلى عالم نفوسها المنطبعة التي هي خيال الانسان الكبير الذي كانت الأفلاك وما فيها بدنه والى نفوسها الكلية التي بها تدرك الكليات والمفارقات ثم أرقا إلى عالم العقول الكلية والأنوار القاهرة من الطبقتين الطولية والعرضية التي هي وجودات بسيطه محيطه أولات وحدات جمعية من رآها فقد رأى الله لأنها من صقع الربوبية غلبت عليها الاخلاق الإلهية واستهلكت فيها احكام السوائية إذ ليس فيها الحالة الانتظارية والامكانات الاستعدادية وحينئذ امتثلت قول القائل

اي بيضه مرغ لا مكانى * اي هم تو سفيده هم تو زرده
بگشا پر وبال وپس برون پر * زين گنبد چرخ سالخورده

وصرت من السابحات سبحا في بحار عظمته والصافات صفا بين يديه بشرط الاستقامة والتمكن في المقام فان مراتب الاستكمال ثلاث التعلق والتخلق والتحقق وان شئت قلت اربع الخطرة والحال والملكة والتمكن فاستقم كما أمرت س قده.

العظيم والجهل المفرط والشقوة المحيطة بهم فهلم أيها العارف نسبح ونقدس لربنا فهلم يا أخا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير ندعو قيم العالم وناظم الملك والملكوت ورابط الناسوت باللاهوت وصاحب الكبرياء والجبروت بقلب كئيب حاضر ولسان ذاكر وصدر منشرح بنور الذكر والمعرفة ودمع ساكب فبادر يا عارف بروح شيقة ونفس زكية عاشقه لربها راجعه اليه حتى تنادى ربنا نداء خفيا ونتضرع اليه في ظلم الليالي وندعوه دعاء المحبين المتاوهين ونداء الخاشعين ونتضرع اليه تضرع المشتاقين

وخضوع المحتاجين المتذللين سبحانك لا إله إلا أنت خلصنا من عذاب نار الفرقة والم القطيعة يا محيي الأموات وباعث الأرواح من القبور الدارسات ومعطى الخيرات ومنزل البركات
أفض على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى أرواحنا سواطع خيراتك يا من إذا تجلى لشئ خضع له يا من رش من نوره (١) على ذوات مظلمة وهياكل غاسقة في ليال مدلهمة فنورها وصورها وشوقها إلى جماله وساقها إلى طلب لقائه يا من قذف بشعلة شوقه على
السماوات فهيجها ورقصها ودورها وكل من فيها بالتعشيق وطوفها أسبوعا في كل سبعه آلاف
سنه (٢) حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور ولا تعذب أرواحنا بعلائق أشباح
عالم الزور ومعدن الغرور وثبت اقدامنا على المنهج الأبلج القويم والصراط الحق المستقيم انك أنت الجواد الكريم والبر الرحيم.
فهذا أنموذج من دقائق عناية الله ولطفه في المخلوقات الظاهرة فإنه لا مطمع لاحد في معرفه دقائق اسرار اللطف والرحمة في عالم غيبه وملكوته الاعلى ولا في استقصاء بدائع الصنع والحكمة في الموجودات التي تلينا في اعمار طويله لان علوم العلماء
نزر حقير بالقياس إلى ما عرفه الأنبياء والأولياء ع وما عرفوه قليل بالإضافة إلى ما عرفه المقربون من الملائكة والعليون من الانس عند قيامهم عند الله ثم جميع علوم الملائكة والجن
والانس إذا أضيف إلى علم الله لم يستحق ان يسمى علما بل هو إلى أن يسمى دهشا وحيره
وعجزا وقصورا أقرب من أن يسمى معرفه وحكمه إذ الحكمة بالحقيقة معرفه الأشياء كما هي
عليه وقد سبق ان العلم بكل شئ بالذات هو نحو وجوده ولا يحيط بالأشياء الا مبدعها وموجدها

---

(١) هو الأنوار الاسفهبديه على ذوات مظلمة هي الأبدان الطبيعية وهذا اقتباس من الحديث الشريف ان الله خلق الخلق في ظلمه ثم رش عليهم من نوره أو نوره الوجودات والذوات المظلمة الماهيات س قده
(٢) إشارة إلى ما ذكره في مفاتيح الغيب وغيره ان العالم الكوني في كل سبعه آلاف في تصرف واحد من السيارات بالاختصاص وبالاشتراك والجميع سبعه أسابيع وبانضمام الف آخر لأجل الكسور والكبائس التي في السنة النجومية يصير خمسين الف سنه وهو يوم من أيام القيامة س قده.

فلا حكيم بالحقيقة الا الله وحده واطلاق الحكمة والمعرفة على غيره بضرب من المجاز
والتشبيه ولهذا خوطب الكل بقوله تعالى وما أوتيتم من العلم الا قليلا

الفصل

في اثبات ان جميع الموجودات عاشقه لله سبحانه مشتاقة إلى لقائه والوصول إلى دار كرامته

اعلم أن الله سبحانه قد قرر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا وركزنا في ذاته عشقا وشوقا إلى ذلك الكمال وحركة إلى تتميمه فالعشق (١)
المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات ولغيرها من أعيان الموجودات التي لا تخلو عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق إرادي بحسبه أو طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منهما ثم حركة تناسب
ذلك الميل اما نفسانية أو جسمانية والجسمانية اما كيفية كما في المركبات الطبيعية أو كميه
كما في الحيوان والنبات خاصه (٢) أو وضعيه كما في الأفلاك أو اينيه كما في العناصر.
والبرهان على ذلك انك قد علمت أن الوجود كله خير (٣) ومؤثر ولذيذ

---

(١) اعلم أنه سيصرح ان العشق أعم مما يصاحب الوجدان كما في عشق الأول تعالى بذاته وعشق العقول بذاتها والشوق يختص بما يصاحب الفقدان فبالعشق المركوز في كل شئ يحفظ الموجود كالكمال الأول وبالشوق المركوز يطلب المفقود كالكمال الثاني وبالحركة يصير الطلب بالفعل وبها ينال المطلوب فالحركة والفعل في الفواعل الامكانية ما به يصل الفاعل إلى الغاية المطلوبة فله كمقدمة الواجب وجوب توصلي ولها وجوب اصالي س قده

(٢) في التخصيص نظر فإنهم جوزوا التخلل وهو من حركة الكلية في غير النبات والحيوان ط مد

(٣) فبهذه المقدمة لكل موجود معشوقية وبالمقدمة الثانية وهي ان الوجود حقيقة واحده معشوقية الكل معشوقية الحق لان الكل وجودها ظهوره وأيضا وجودها سنخه بهذه المقدمة أيضا يتم ان العلة كمال المعلول وكل موجود مشتاق إلى كماله في الحقيقة مشتاق إلى علته ووجه التوقف ان كمال الشئ من سنخه فالبياض الشديد كمال البياض الضعيف لا انه كمال السواد والنور القوى والحرارة القوية كمال الضعيف منهما لا انهما كمال لمقابلهما أو مخالفهما وهكذا وقد ثبت ان الوجود ليس حقائق متبائنة س قده.

ومقابله وهو العدم شر وكريه ومهروب عنه وعلمت ان الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه الا ان له حدودا ودرجات وهي منشا اختلاف ماهيات الممكنات و أجناسها وفصولها فالوجود في نفسه لا يتفاوت الا بالأكمل والأنقص والأشد والأضعف وغاية
كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهي الشدة في الكمال ولكل واحد من الموجودات
المعلولية نصيب من ذلك الكمال فائض منه وله نقص بحسب حده في المعلولية فان حقيقة الوجود بما هي حقيقة لا يقتضى النقص ولا التناهي والتجدد إذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهي القوة والقدرة فقد ثبت ان النقص والتناهي من لوازم
المعلولية إذ المعلول لا يمكن ان يساوى علته في رتبه الوجود والا لم يكن أحدهما بالعلية أولى من الاخر.
فاذن كل ما لم يكن معلولا لشئ كالواجب تعالى فلا نقص فيه أصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير فهو أعظم الأشياء بهجة ومحبة لذاته وما يلزم لذاته من الخيرات من حيث هي خيرات وكل ما كانت المعلولية فيه أكثر والوسائط بينه وبين الحق المحض
أكثر فهو انقص وكل ما هو أقرب منه تعالى فهو أكمل وأتم
فإذا ثبت هذا فلا يخلو شئ من الموجودات عن نصيب من المحبة الإلهية والعشق الإلهي
والعناية الربانية ولو خلا عن ذلك لحظه لانطمس وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب
لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكلما هو مطلوب فإنما يمكن حفظه وإدامته بما هو تمامه وكماله فالمعلول لا يدوم الا بعلته لكونها كماله وتمامه والحرارة لا تنحفظ
ولا تدوم الا بحرارة أقوى منها والنور لا يكمل الا بنور أقوى منه والعلم الناقص الظني

لا يتم حتى يصير يقينا دائما لا يزول الا ببرهان عقلي (١) فكل وجود ناقص لا يصير كاملا الا بما هو أقوى منه وهو علته ومديم ذاته ومحقق هويته فالهيولي لا يتم الا بصورتها
والصورة لا تتم الا بمصورها والحس لا يتم الا بالنفس والنفس لا تتم الا بالعقل والعقل لا يبقى الا بواجب الوجود فاذن كل ناقص يتنفر عن نقصه وينزع منه إلى كماله ويتمسك
به عند نيله فيكون كل شئ لا محاله عاشقا لكماله مشتاقا اليه عند فقده فالعشق حاصل للشئ دائما سواء في حال وجود كماله أو في حال فقد ذلك الكمال.
واما الاشتياق والميل فإنما يحصلان للشئ حال فقدان الكمال ولذلك
كان العشق ساريا في جميع الموجودات والشوق غير سار في الجميع بل يختص بما يتصور
في حقه الفقد ونحن قد بينا مرارا ان الحياة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لأنا بينا ان الوجود حقيقة واحده هي عين العلم والقدرة والحياة وكما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا لا يتصور موجود لا يكون له علم وفعل وكل ما يعلم ويفعل بأي وجه كانا فله حيوه فالكل اذن حي عند العرفا الا ان الجمهور إذا اطلق الحيوان فهموا منه ما له حس ظاهره وحركة إرادية من مكان إلى مكان.
فإذا ثبت ان كل موجود سواء كان بسيطا أو مركبا فله حيوه وشعور فلا محاله له عشق وشوق فإذا نظرت في الموجودات ودرجاتها في الوجود وتأملتها وجدتها اما كامله من كل وجه في نفس الامر أو ناقصه بوجه من الوجوه والكامل من كل وجه اما ان يكون كماله بنفسه مع قطع النظر عما هو ورائه حتى يكون نفسه وكماله شيئا واحدا من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار أو يكون كماله بما ورائه.
فالأول هو الواجب الوجود والثاني هو الذوات العقلية فهذا النمط من الموجود الكامل بقسميه غير منفك عن العشق والعشق عين ذاته اما الواجب فهو عاشق لذاته فحسب

---

(١) لعله من سهو القلم فان اليقين هو العلم المركب من العلم بضرورة الجانب الموافق وامتناع الجانب المخالف علما كليا دائميا وما كان كذلك فإنه لا يزول بمزيل نعم ربما يزول ما له صوره اليقين ببرهان يبطله فيكشف ذلك عن كونه جهلا شبيها باليقين ط مد.

معشوق لذاته ولما سوى ذاته واما الذوات العقلية فعاشقة له لا لذواتهم الا من حيث كونها آثارا له
تعالى فعشق ذواتهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للأول كما أن نور وجودهم مضمحل
مستهلك تحت نور الأحدية فبالحقيقة هناك عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض والله من ورائهم محيط.
واما القسم الثاني فهو اما مكتف بذاته وبعلة ذاته في خروجه من حد نقصه إلى كماله أوليس كذلك.
والأول هو النفوس الفلكية فهي واجده للكمال من وجه فاقده له من وجه فلها العشق والشوق على الاتصال فلها لذه المواصلة والم المفارقة ولما لم يكن لذتها يختص بوقت وألمها بوقت آخر بل لها ألم ممزوج بلذة ولأنه منبعث عن وجد العشق فيكون ألما لذيذا ولذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس في أشواقها إلى كمالاتها العقلية ومعاشيقها الروحانية تشبيها بعيدا (١) بحال من به حكه ودغدغه.
والثاني اما ان يكون ناقصا من كل جهة أو من جهة دون أخرى والثاني من
الثاني اما ان يكون كماله في أصل الطبيعة النوعية للجسم من غير فضيلة زائده عليها فهو اخس الأنواع الجسمانية كالعناصر الأربعة المتضادة لنقص جوهرها أو يكون كماله بأمر زائد على مجرد الطبيعة الجسمية فالقسم الأول لنقص جوهره يتأتى منها التركيب أو عند التركيب يزول تضادها ويقبل ضربا آخر من الحياة يصدر بسببها حفظ البنية عن استيلاء أحد الأضداد عليها مده يعتد بها فان وقع لصورتها الحافظة عن افساد الأضداد
الاقتصار على هذه الكمال فهو الجماد وإن كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصي في النشؤ والدوام النوعي في التوليد فهو النبات ان اقتصرت على هذا وان زاد عليه باحضار صوره غير مادية في ذاتها وادخالها منتزعه عن المواد في آلاتها ومشاعرها فهو الحيوان فان الحيوان يتقوى بالاحساس والتخيل كما يتقوى النبات بالتغذي والنشؤ.

---

(١) وبوجه أقرب بالإضافة يشبه بحال معشوقه تمكن العاشق من التعانق مشوبا بالعض والسب تغنجا وتدللا س قده.

وظاهر ان كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبه للكمال الذي يتم به وجوده فالصورة الحافظة للتركيب كمالها في أن تصير ذات قوه تزيد بها في مقدار شخصه بان يجذب الغذاء ويحيله إلى جوهره المغتذى ويلصقه باجزائه على نسبه لائقة ويزيد بها في اعداد نوعه بالتوليد وإذا حصل هذا الكمال وبحسبه درجه من القرب إلى المبدء المتعال الذي هو الغاية في الفضيلة من كل وجه حاول كمالا أتم من ذلك وأقرب إلى الكمال الحقيقي من جميع الوجوه وهو كونه ذا صوره حساسة ثم متخيله ثم ذاكره ثم عاقله للأشياء بالملكة بادراك الأوليات ثم عاقله لها بالفعل بادراك الثواني النظريات ثم صائرة عقلا بسيطا فعالا للمعقولات ثم راجعه إلى الله تعالى راضية مرضيه كل ذلك بأشواق متتالية وأذواق متلاحقة كل عشق سابق عله للوصول إلى معشوق لاحق

يكون غاية لذلك العشق السابق وهكذا إلى أن يصل إلى معشوق المعاشيق وغاية اللذات

والرغبات ومنتهى الحركات.

والأول من الثاني وهو ما يكون ناقصا من كل جهة كالهيولي الجسمانية فإنها في ذاتها قوه كل شئ لا قوام لها الا بما تحلها من الصور فحقيقتها عين الحاجة والافتقار

بل عين التشوق إلى كل صوره كمالية بالفعل والشيخ الرئيس انكر في طبيعيات الشفا كونها مشتاقة إلى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين غاية الانكار ثم إنه قد اعترف بذلك

في رسالته التي صنفها في العشق وكيفية سريانه في جميع الموجودات لكنه اقتصر في بيان كيفية عشقها بعدم عريها عن جميع الصور وبكونها دائمة التلبس بشئ ء من الصور وكذا

اقتصر في كيفية عشق سائر البسائط العنصرية والمركبات المعدنية بميلها الطبيعي إلى احيازها وفي النباتات بما فيها من قوه التغذية وطلب الزيادة في الأقطار وقصد التوليد من غير أن يثبت لها شعورا وحيوه.

وأنت ان اثبات العشق (١) في شئ بدون الحياة والشعور فيه كان مجرد

---

(١) لفظ العشق بحسب العرف العامي انما يستعمل في التعلق الخاص الكائن بين الذكر والأنثى من الحيوان وهو حب الوقاع لكنه في التعارف الخاصي مرادف أو كالمرادف للحب وهو تعلق خاص من ذي الشعور بالجميل من حيث هو جميل بحيث يأبى المحب مفارقه المحبوب إذا وجده ويميل اليه إذا فقده ولما كان كل جمال وحسن وخير وسعادة راجعه إلى الوجود كرجوع مقابلاتها إلى العدم وكان هذا النوع من التعلق موجودا بين كل مرتبه من مراتب الوجود وبين ما فوقها وكذا بينه وبين نفسها وهي متعلقه بما فوقها وكذا بينها وبين كمالاتها الثانية وآثارها المترتبة عليها وجب الحكم يكون الحب ساريا في الموجودات

سواء قلنا بسريان الحياة والشعور فيها أو لم نقل.
ومن هنا يظهر ان العلم والشعور خارج عن مفهوم الحب وان قلنا بتصادقهما كليا فقوله ان اثبات العشق في شئ بدون الحياة والشعور فيه كان مجرد تسميه لا يخلو من نظر ط مد

التسمية ونحن قد بينا في السفر الأول في مباحث العلة والمعلول عشق الهيولى إلى الصورة بوجه قياسي حكمي لا مزيد عليه وقد مر أيضا اثبات الحياة والشعور في جميع الموجودات (١) وهو العمدة في هذا الباب ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه ولا لاحد ممن
تأخر عنه إلى يومنا هذا الا لأهل الكشف من الصوفية فإنه لاح لهم بضرب من الوجدان وتتبع أنوار الكتاب والسنة ان جميع الأشياء حي ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القرآن في قوله وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد ما في السماوات وما في الأرض ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان
والايمان جميعا وهذا امر قد اختص بنا بفضل الله وحسن توفيقه
فان الذي بلغ اليه نظر الشيخ وهو من أعظم الفلاسفة في هذه الدورة الاسلامية

---

(١) الذي برهن عليه في مباحث العاقل والمعقول وغيرها هو ان العلم يساوق الوجود المجرد وان المادة وكذا الماديات من الأجسام والجسمانيات تأبى بذاتها الحضور فليست عالمه ولا معلومه بالذات فكان معنى سراية العلم في جميع الموجودات وكون الأجسام والجسمانيات عالمه ان صورها المثالية والعقلية وهي كمالها الفعلي عالمه بأنفسها وبغيرها ومعنى العلم بها العلوم بصورها المثالية والعقلية وهذا البيان جار بعينه في سراية القدرة في جميع الموجودات فالقدرة الفعلية كما تقدم كون الشئ بحيث يصدر عنه الآثار فيكون معنى القدرة في الماديات هو كون صورها المثالية والعقلية مبدء لصدور آثارها لان القدرة التي تخص الأجسام والجسمانيات انفعالية بمعنى امكان الصدور لا فعليته ثم إذا تم سريان العلم والقدرة في الجميع ثم في الحياة التي هي كون الشئ دراكا فعالا ط مد.

في اثبات العشق في البسائط غير الحية عنده ما ذكره في تلك الرسالة بقوله ان البسائط غير الحية ثلثه أحدها الهيولى الحقيقية والثاني الصورة التي لا يمكن لها القوام بانفراد ذاتها الثالث الاعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقومه للجوهر ولذلك استحفظ الأوائل من الإلهين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزء ا للجواهر القائمة بذاتها ولم يحرموها سمه الجوهرية لأجل امتناع وجودها بمفرد الذات إذ الجوهر الهيولاني هذا حاله ومع هذا لا يستنكر اعتداده من جمله الجواهر لكونه في ذاته جزء ا للجواهر القائمة بذاتها بل ولها أعني الصورة مزية في الجوهرية على الهيولى إذ هذه صوره بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرا ومهما وجد أوجب وجود جوهر بالفعل ولاجل
ذلك قيل إن الصورة جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهي معدودة مما يقبل الجوهرية بل قوه إذ لا يلزم بوجود كل هيولي جوهر ما وجوده بالفعل ولاجل ذلك قيل إنها جوهر بنوع قوه فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة ولا يحمل اطلاق هذه الحقيقة على العرض.
فإذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد من البسائط غير الحية قرين عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة وهو سبب له في وجوده واما الهيولى فلديمومة نزاعها إلى الصورة مفقوده وتنوعها بها موجوده (١) ولذلك تلقاها متى عريت عن صوره بادرت إلى الاستبدال
عنها بصوره اشفاقا عن ملازمه العدم المطلق فالهيولي تنفر للعدم فمهما كانت ذات صوره لم يقم فيها سوى العدم الإضافي ولولاها للابسها العدم المطلق ولا حاجه بنا هيهنا
إلى الخوض في لمية ذلك فالهيولي كالمرأة الدميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما تكشف قناعها غطت دميمتها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا واما الصورة

---

(١) الأظهر ان يقال وعشقها بها موجوده كما لا يخفى ولعل نسخه الأصل كانت كما قلنا وعلى نسخه التنوع فان أريد الصورة الجسمية فهي نوع إضافي وأيضا نوع له وجود مرتبا لا متكافئا والهيولي تتنوع بها كذلك وان أريد الصورة النوعية فهي نوع حقيقي وله وجود متكافي والهيولي تتنوع بها كذلك لان الصور النوعية متكافئة كل منها في عرض الأخرى بخلاف الجسمية مع النوعية لأنهما غير متكافئتين بل مترتبتان س قده.

فالعشق الغريزي فيها ظاهر لوجهين أحدهما بالجد في ملازمتها موضوعها ومنافاتها انسلاخها عنه والثاني بالجد في مواضعه الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية متى بأينتها كصوره الأجسام البسيطة الخمسة (١) والمركبات عن الأربعة ولا صوره ملازمه غير
هذه الستة واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد في ملازمه الموضوع أيضا وذلك عند تلاحقها
لأضدادها (٢) في الاستبدال للموضوع فاذن ليس يعرى شئ من هذه البسائط عن عشق غريزي بطباعه انتهى كلامه.
ولا يخفى على أحد من الأذكياء ان كلامه هذا في غاية الضعف والقصور فان ما ذكره لا يفيد اثبات معنى العشق في هذه البسائط الا على ضرب من التشبيه.
اما ما ذكره في عشق الهيولى فمجرد تشبيه وتخييل بلا تحصيل وتبديل بعض الألفاظ إلى لفظ يناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشفاق والمبادرة على أن ما ذكره من مبادرة الهيولى إلى الاستبدال عن صوره بصوره أخرى غير صحيح أصلا إذ الهيولى جوهر
قابل لا فعل لها أصلا وليس من قبلها اقتضاء وطلب الا القبول والطاعة وقد أشرنا سابقا على المنهج الذي سلكناه في اثبات سريان العشق في جميع الموجودات إلى أن الهيولى في ذاتها عبارة عن نفس قوه الشوق والعشق وقبولهما لا انها مشتاقة أو عاشقه بالفعل إلى
شئ والا لكانت صوره بالفعل لا هيولي.
واما ما ذكره في عشق الصورة من جدها في ملازمه الموضوع وجدها في ملازمه الموضع الطبيعي متى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى باينته فليس في ذلك أيضا ما يدل هذا المطلوب بحسب البيان العلمي الا ايراد لفظ الجد والشوق وهو من قبيل المصادرة على المطلوب فان مجرد القيام بالموضوع لا يدل على العشق له وكذا السكون

---

(١) هي صور العناصر الأربع والصورة الفلكية وتصير سته بانضمام الصورة النوعية التي في المركبات س قده
(٢) اي عند تبدل الموضوع وانتفائه تلاحق الاعراض بالعدم والضد باصطلاح المنطقيين وهم لا يعتبرون كونه وجوديا أو أريد الضد باصطلاح الإلهيين لكنه لازم لعدم العرض بانعدام موضوعه لان الموضوع من جمله المشخصات س قده.

في الحيز عند الوقوع فيه وحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا إذا ثبت
ان للطبيعة الجسمانية شعورا بذاتها وبفعلها ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت ضربا من الشعور فيها وعلى هذا القياس حال ما ذكره في عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الأشياء ولو كان كل ملازمه (١) شئ لشئ
عشقا له إياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والإضافات عشاقا لموصوفاتها وكذا السطوح والأطراف لمحالها المقدارية واللازم بديهي البطلان.
وهيهنا دقيقه يجب التنبيه عليها وهو ان الإلهيين الذين ذهبوا إلى سريان
العشق في جميع الموجودات انما أثبتوا لكل شئ عشقا وشوقا إلى ما هو ذاته أو كمال ذاته
لا إلى ما هو أدون منه وانقص الا على سبيل التبعية أو بالعرض لا بالذات.
فاذن الذي ذكره الشيخ من عشق الصورة لموضوعها أعني المادة ليس
بشئ (٢) بل الحق ان كل طبيعة أو نفس أو قوه من القوى إذا فعلت شيئا فليس مقصودها أولا
وبالذات نفس ما يصدر عنها من الأفاعيل ولا موضوعات تلك الأفاعيل بل معشوقها و

---

(١) فيه أولا انه لزوم خاص وهو التعلق الخاص بالكمال والتمام كما أومأنا اليه و الاعراض من مراتب وجود الجوهر وهو كمالها وتمامها فتعلقها به تعلق بالكمال وهو الحب وثانيا ان ما ذكره من لوازم الماهيات أمور اعتبارية لا وجود لها وما ذكره من النسب و الإضافات ان أراد النسب والإضافات الاعتبارية فحالها حال لوازم الماهيات وان أراد الوجودات الرابطة فحالها حال سائر الوجودات النفسية التي نثبت فيها الحب وهي جميعا وجودات رابطة بالقياس إلى الوجود الواجبي وكذا كل معلول بالنسبة إلى علته وان أراد بها النسب والإضافات المقولية فهي اعراض حقيقية والاعتراض بها وبالسطوح والأطراف على الشيخ وهو يقول صريحا بسريان العشق فيها من قبيل المنع الذي يستند فيه إلى ما لا يقبله الخصم وهو في حكم المصادرة على المطلوب ودعوى البداهة غير مسموعه وليت شعري اي بداهة تقضى بذلك على أن الاشكال عائد اليه في قوله بسريان العشق فافهم ط مد
(٢) اللهم الا ان يراد العشق بالعرض كما يقول المصنف س قده.

مقصودها ما هو اجل وأعلى رتبه من أفاعيلها وموضوعات أفاعيلها أعني به نفس الغاية أو نفس كونها على الوجه الأكمل فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيله إلى تحصيل كمال آخر إذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة كمال
لها فإنما تحصل الطبيعة المادة وتقومها لان تبلغ بها إلى كمال فوق كماله وكذا النفس لا تدبر البدن ولا تنشئ الآلات البدنية عشقا للبدن والآلات وانما تفعل ذلك عشقا لذاتها وتشوقا إلى نيل كمالها.
وبالجملة من سلك مسلك العرفاء الإلهيين في هذا المقام ينبغي له ان يرتب عشق الموجودات على ترتيب ونظام يؤدى وينساق كل عشق للسافل إلى عشق للعالي على الوجه
الأتم الأكمل وهكذا إلى أن ينتهى إلى عشق واجب الوجود حتى يلزم ان جميع الأشياء عاشقه له مشتاقة إلى لقائه وكذا لا بد ان يكون كل عشق للعالي عشقا للسافل لا على سبيل
القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل والاستجرار والترشح.
فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلا جرم يعشق تمامه الذي هو الطبيعة وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلا جرم يعشقها وتمام النفس بالعقل فتعشقه وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشقه العقل ويتم به الكل بل هو الكل في وحده وهو مبتهج بذاته لا بغيره إذ لا غير (١) ولا ند ولا شريك له وهو العزيز القهار وهو القاهر فوق عباده والله من ورائهم محيط فينطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الأشياء كما ينطوي في
علمه بذاته علمه بجميع الأشياء وقد مر في مباحث العلم كيفية هذا الانطواء
على وجه لا يؤدى إلى انثلام في وحدته الحقه فجميع الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت شوق النفوس إلى ذواتها والى ذوات كمالاتها العقلية وكذا شوق النفوس إلى ذواتها
وكمالاتها منطو تحت عشق العقول لمبدأها الاعلى وعشق العقول لمبدأها الاعلى منطو تحت بهاء النور الأول والخير الأتم والجمال الأعظم والجلال الأرفع لأنه مرجع الكل وغاية الكل

---

(١) اي لا غير يغايره ويباينه بينونة عزله ولم يكن وجوده ظهوره وربطه والفقر المحض اليه إذ هو الموجود في نفسه لنفسه بنفسه يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى س قده.

الفصل
في بيان طريق آخر في سريان معنى العشق في كل الأشياء
اعلم أن قدماء الفلاسفة ذكروا وجها آخر لميا عاما في هذا المطلب فقالوا
ان جميع الهويات والموجودات كما لم يكن وجودها من ذاتها بل من عللها الفياضة
فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل قاصده لايجاد شئ
من
معلولاتها ولشئ من كمالاتها ولا التفات للعالي بالنسبة إلى السافل ولا بالنسبة إلى
كماله
فوجب في الحكمة الإلهية (١) والعناية الربانية وحسن التدبير وجوده النظام ان يكون
في كل
موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظا لما حصل له من الكمالات اللائقة ومشتاقا
إلى تحصيلها
عند فقدانها فيكون ذلك سببا للنظام الكلى وحسن الترتيب في التدبير الجزئي وهذا
العشق الموجود في كل واحد من أعيان الموجودات يجب ان يكون لازما لها غير
مفارق
عنها إذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت إلى عشق آخر ليكون حافظا للعشق الأول
الذي
فرض ان به ينحفظ كمال وجودها عند وجوده ومستردا له عند عدمه وذلك العشق ان
لم يكن لازما فيحتاج إلى عشق آخر ويتسلسل وإن كان لازما فيصير أحد العشقين
معطلا
وذلك محال فعلم أن العشق سار في جميع الموجودات واجزائها.
هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذي أشرنا اليه أجود واحكم واللمية فيه أتم
فانا قد أشرنا إلى أن الوجود حقيقة واحده في الكل متفاوت بالأتم والأنقص وان
المعلول من سنخ حقيقة العلة والعلة تمام المعلول وقد ثبت أيضا ان الوجود خير

---

(١) ان قلت كما في الابقاء لزم التفات العالي إلى السافل لولا العشق كذلك في الاحداث لزم هذا الالتفات مطلقا بل في اعطاء العشق.
قلت كل ذلك على سبيل الرشح فإنه تعالى فاعل بالعناية لا بالقصد الزائد والعشقات المنضمات للعوالم وسكانها كوجوه لمشيته وعشقه وعنت الوجوه للحي القيوم والاحداثات أيضا بعشقه لذاته وعشق الأعيان الثابتة لأسمائه والماهيات لوجوداتها و الوجودات لكمالها وهو الوجوب إذا تم العشق فهو الله تعالى س قده.

لذيذ فكل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلته وإذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه
علته ومفيض وجوده فاذن العلة المفيدة وان لم تكن قاصده لمعلولها ولا ملتفتة أيضا لمعلولها لعلو
ذاتها عن ذات المعلول لكنها لا محاله عاشقه لنفسها مريده لذاتها وذاتها بعينها هي كمال
المعلول وتمامه والمعلول من لوازم هذه التمامية (١) التي هي بعينها ذات العلة فلأجل ذلك
ينحفظ كل معلول بعشق علته وينتظم كل سافل بعشق ما فوقه فلو لم يكن بين العالي والسافل هذا
النحو من الارتباط لم ينحفظ الموجودات ولم يبق النظام على هذه النحو من التمام بل يختل
النظام ويتطرق الفساد والهرج والمرج فثبت انه لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد
لذاته ولا أيضا كفى للنظام عشقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال بوجود علته حتى يكون
عشقه لكمال ذاته وتمامه بعينه عشقا لعلته المفيضة لذاته وأيضا الشئ لا يجوز
ان يكون حافظا لنفسه كما لا يجوز ان يكون موجدا لنفسه والا لزم تقدمه على نفسه
إذ لا معنى للحفظ الا الإدامة والابقاء والشئ الممكن كما يفتقر في حدوثه إلى عله هي

---

(١) إشارة إلى أنه كما يعشق العلة كمال المعلول بعين عشقها ذاتها كذلك يعشق المعلول تبعا لان من عشق الملزوم عشق اللازم فانحفاظ كمال المعلول بالعشق هذا معناه اي يعشق العلة ذاتها وانحفاظ نفس المعلول بالعشق معناه بهذا العشق اللازم للعشق الأول كما قال فلأجل ذلك الخ ويمكن ان يكون المعني ينحفظ كل معلول بعشق ذلك المعلول علته لان شيئية الشئ بتمامه وكماله ولما سيذكر أعني قوله هو عشق لعلته الذي هو عبارة عن انتساب وجوده إليها يعنى عشق المعلول لعلته عبارة عن وجوده الحقيقي الذي هو الربط الوجودي والنسبة الوجودية إليها والإضافة الاشراقية منها اليه وهي الوجود المنبسط.
ويرشدك إلى كونه عشقا تسميته بالمشية والتعبير عنه بالتعلق وبالمحبة في قوله
فأحببت ان اعرف والعشق والمشية والمحبة والتعلق واحده فبهذا الوجود الانتسابي ينحفظ هويه المعلول لأنها ربط محض فلو لم يكن الانتساب والربط لم يكن هويه فلو لا عشق السافل للعالي اي تعلقه به لانطمس السافل بناء على اضافه المصدر اي العشق إلى المفعول
ولو كان من اضافته إلى الفاعل ويكون السافل مفعولا كان المعنى لولا عشق العالي لكمال السافل لانطمس وهذا بعينه عشق العالي بذاته كما علمت س قده.

غيره كذلك يفتقر في بقائه إلى عله هي غير ذاته فلا معنى لكون الشئ حافظا لكماله بل الامر بالعكس أولى لان كمال كل شئ بما هو مقوم ذاته ومحصل مادته ومنوع جنسه.

فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته الذي هو عبارة عن انتساب وجوده إليها وارتباطه بها فبهذا الانتساب أعني الوجود الانتسابي ينحفظ هويه المعلول ويتم بقائه بمفيد وجوده (١) ومكمل ذاته وهذا معنى قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل.

وعلم بما قررنا ان العشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها فكما انه نشا من كل وجود أقوى وجود أضعف حتى انتهى إلى وجود المواد والأجسام فكذا ينشأ

من كل عشق أسفل عشق أعلى حتى ينتهى إلى عشق واجب الوجود فجميع الموجودات بحسب

ما لها من الكمالات اللائقة طالبه لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري تقدست أسماؤه هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها

فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها وسبب دوامها

ولولا العشق والشوق ما أمكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولا تكون متكون في عالم

الكون والفساد

الفصل

في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات

وإن كان شيئا واحدا في المال وهو نيل الخير

المطلق والجمال الأكمل الا ان لكل واحد من أصناف

الموجودات معشوقا خاصا قريبا يتوسل

بعشقه إلى ذلك المعشوق العام

قد أوضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة إلى طلب الحق الأول توجها

---

(١) لما كان التأسيس خيرا من التأكيد ليس هذا عطفا تفسيريا لسابقه بل سابقه انحفاظ أصل هويته وهذا انحفاظ كماله وتماميته بعشق مفيد وجوده بذاته التي هي كماله معلوله وعشقه عين ذاته إذ لا معنى في ذاته سوى صريح ذاته س قده.

غريزيا على ترتيب ونظام فهي عاشقه للوصول اليه ولنيل ذاته على الترتيب من الأدنى إلى الاعلى ومن اخس الأحوال إلى أشرفها وكما أن جميع الموجودات طالبه للخير المطلق عاشقه للموجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق والمعشوق الحق متجل لعشاقه الا عن قبولها لتجليه ونيلها لنور جماله على التفاوت وان غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بلا متوسط كمرآة يتجلى فيه صوره الشخص المطلوب بلا توسط مرآة آخر وهذا حال المعلول الأول والعقل الكلى واما ما نال غيره من ذلك الجمال

فهو بمنزله من يرى صوره معشوقه بتوسط مرآة واحده أو مرائي متعددة غير مرآة بصره ولكن مع ذلك ما وقع التجلي الا لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرائي إذ المرآة عدمية (١)

لا صوره لها وليست الصورة الا للشخص فما وقع التجلي الا من الشخص وان تعددت المرائي

الا ان تعدد المرائي وكثره الوسائط القابلة يؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثر القابل عن اشراق نورها وهكذا حال الممكنات في قبولها لتجلى الحق الأول واستفادتها عن نور جمال الله وشروق جلاله إذ ليس لغيره تأثير ولا لشئ عن غيره تأثر وما امره الا واحد وليس فعله الا متشابه ولا تجليه الا تجل واحد لكل قبول البعض لاثر تجليه أقوى من بعض آخر لضرورة الترتيب بين الأشياء في القرب والبعد منه تعالى فالأقرب يستضيئ بنور تجليه أقوى وأتم مما يستضئ به الابعد

قال الشيخ الرئيس في تلك الرسالة العشقية ان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه وكل فاعل انما يفعل في قابل الانفعال عنه بتوسط مثال واقع منه فيه وبين ذلك بالاستقراء فقال فان الحرارة النارية انما تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقه مثلها بان تضع فيها مثالها إلى آخر كلامه.

---

(١) لأنها محتجبة بالعكس فانية فيه ولو لوحظت نفسها بالذات لم تكن مرآة بل مرئيه ومن هنا أوثر ورجع مقام من جعل الأعيان مرائي ذاته تعالى على مقام من جعل ذاته تعالى مرآة والأعيان صورا فيه س قده.

أقول وكان الشيخ لم يظفر بالبرهان الذي أشرنا اليه في بيان هذا المطلب حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء

ثم قال إن العقل الفعال يقبل التجلي بغير توسط وهو بادراكه لذاته (١) ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات وذلك أن الأشياء التي تتصور المعقولات بلا رؤية ولا استعانه بحس أو تخيل انما تعقل الأمور المتأخرة بالمتقدمة والمعلولات بالعلل والردية بالشريفة ثم يناله النفوس الإلهية بلا توسط أيضا عند النيل (٢) وإن كان بتوسط اعانه العقل الفعال عند الاخراج من القوة إلى الفعل واعطائه القوة على التصور والامساك للمتصور والطمأنينة اليه ثم ينالها القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل

واحده مما يناله يشوقه ما ناله منه إلى التشبه به بغايته فان الاجرام الطبيعية انما يتحرك حركاتها الطبيعية تشبها به في غايتها وهي البقاء على بعض الأحوال أعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم تتشبه به في مبادي هذه الغاية وهي حركة وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما تفعل أفاعيلها الخاصة بها تشبها به في غاياتها وهو ابقاء نوع أو شخص أو اظهار قوه ومقدره وما ضاهاها وان لم يتشبه به في مبادي هذه الغايات كالجماع وكالتغذي وكذلك النفوس البشرية انما تفعل أفاعيلها العقلية

---

(١) هذا يحتمل وجهين أحدهما ان يراد الادراك العقل الفعال ذات الحق تعالى وثانيهما ان يراد ادراك العقل نفسه ونفسه تجلى الحق سبحانه ومعقولاته أيضا تجلياته سبحانه وأيضا تعقل نفسه بسبب تعقل علته وعلى الأول ضمير ذاته عائد إلى المتجلي الدال عليه التجلي س قده

(٢) وذلك لان تجليه المعقولات والمعقول واحد ولو كان في الف عقل فان الشئ لا يتثنى ولا يتكرر بنفسه ولو تثنى مثلا صار افرادا أو التعدد الافرادي بالمادة ولواحقها فالمعقول كمركز والعقول والنفوس كانصاف أقطار انتهت إلى ذلك المركز فمعقول العقل الفعال ومعقول النفس واحد وان كانت النفس تدركه بإعانة العقل الفعال وإنارته بل هو معقول الحق المتعال ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء س قده.

وأعمالها الخيرية تشبها به في غاياتها وهي كونها عاقله عادله وان لم تكن متشبهة به في مبادي هذه الغايات كالتعلم وما شاكله والنفوس الإلهية (١) انما تحرك تحريكاتها وتفعل أفاعيلها تشبها به أيضا في استبقاء الكون والفساد والحرث والنسل والعلة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات أفاعيلها دون مباديها لان مباديها انما هي أحوال استعدادية قويه والخير المطلق منزه عن مخالطه الأحوال الاستعدادية
القوية وغاياتها كمالات (٢) فعليه والعلة الأولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق فجاز
ان يتشبه به في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه به في الاستعدادات المبدئية انتهى كلامه.
تذكره ان الحكمة الإلهية والعناية الربانية قد ربطت أطراف الموجودات بعضها ببعض ربطا حكيما ونظمها نظما عقليا تأحديا كما أوضحنا سبيله من أن الموجودات لما
كان بعضها معلولات ومنها أولا ومنها ثواني فارتكزت في جبله المعلولات نزوع نحو علاتها و
اشتياق إليها وجعلت في جبله علاتها رافه وعطوفه على معلولاتها كما يوجد ذلك في الاباء والأمهات على الأولاد ومن الكبار على الصغار ومن الأقوياء على الضعفاء وذلك لشده حاجه الضعفاء إلى معاونه الأقوياء والسر في ذلك ما أشرنا اليه من أن الجنس
يحن على الجنس وان المعلول كأنه جزء من علته وان العلة كأنها تمام لمعلولها وهكذا حال كل محتاج ومحتاج اليه فالفقير يتشبث بالغنى ويشتاق اليه والغنى يرحمه ويجود من فضله عليه.

---

(١) المراد بها النفوس الولوية والنبوية التي لها الكلية والحيطة وكان جميع العالم كبدن لها وهي النفس الكلية الإلهية التي هي رابعه النفوس في حديث سيد الأولياء على ع حيث قسم النفس إلى أربعة نامية نباتية حسية حيوانية ناطقه قدسية كليه إلهية ثم ذكر ع حكم كل واحده منها والحديث مشهور س قده
(٢) ومن هنا قيل خذ الغايات واترك المبادي فمن هذا القبيل طلب الكل الغناء وهو صفه الله تعالى وعشق الكل البقاء وهو صفه الله وعشق الكل الفردانيه وهي صفه الله وهكذا في باقي الصفات فالكل عشاقه الا ان الكمال في الاستشعار والعلم بان المدرك ما ذا چندين هزار ذره سراسيمه می دوند * در آفتاب وغافل از أين كافتاب چيست س قده.

واعلم أن العشق اقسام والمحبة متشعبه والمحبوبات كثيره لا تحصى حسب تكثر الأنواع والأشخاص.
فمن أنواع المحبة محبه النفوس الحيوانية للنكاح والسفاد لما فيه من حكمه بقاء النسل وحفظ النوع.
ومنها محبه الرؤساء للرياسات وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظتهم عليها كأنها شئ مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم والحكمة فيها طلب الاستعلاء (١)
للنفس على قواها التي تحت تسخيرها فان الأفعال الاختيارية بمنزله تقليد الافعال الطبيعية
والفاعل بالصناعة يحتذى في صنعته للفاعل بالغريزة ولهذا قيل الصنعة تشبه بالطبيعة فلو لم يكن محبه العلو والرفعة مرتكزه في جبله النفوس لما أحب أكثر الناس كونه رئيسا
مطاعا في قومه ولما كان شديد الحرص في ذلك.
ومنها محبه التجار والمتمولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود والأمتعة واختزانها كأنه شئ مجبول في طبائعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم ومن يأتي بعدهم.
ومنها محبه العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها في الكتب ونشرها والبحث عن غوامضها وكشف اسرارها وتعليمها للمتعلمين واظهارها على المستعدين كأنه شئ مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من احياء النفوس (٢) وبعثها

---

(١) اي اللمية فيها إذا كان في جبله النفوس ان كانت صاحبه الخدم والحشم ولذا سماها الاشراقيون بالنور الاسفهبد فالنفوس التي خرجت عن طلب الرياسة الحقه كأنها خرجت من الفطرة الأصلية واختلست عن هذا العشق بعشق آخر كعشق الأكل والشرب ونحوهما أو عشق الرياسة غير الحقه وإن كان هذا أيضا سببه ما ذكره س قده

(٢) ولما في استخراج العلوم الحقيقية من التشبه بالإله علما كما قالوا الفلسفة هي التشبه بالإله علما وعملا وبالحقيقة الغبطة كل الغبطة في العلم بالله وآيته الكبرى وهي النفس الناطقة ومبادي تلك القريبة والمعرفة هي الغاية القصوى للخلقة كما قال تعالى خلقت الخلق لكي اعرف س قده.

من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم النسيان.
ومنها محبه الصناع في اظهار صنائعهم وحرصهم على تتميمها وشوقهم إلى تحسينها وتزيينها كأنه شئ غريزي لهم لما فيه من مصلحة الخلق وانتظام أحوالهم.
واعلم أن النفوس كلما كانت اشرف وأعلى كانت محبوباتها ومرغوباتها الطف وأصفى وأزين وأبهى والذي ينبهك على هذا الامر ان القوى النباتية رؤوسها ثلاثة أحدها قوه التغذية والثاني قوه التنمية والثالث قوه التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتية على اقسام ثلاثة (١) أحدها يختص بالقوة المغذية وهو مبدء شوقها إلى حضور الغذاء عند حاجه المادة اليه وبقائه في المتغذى بعد استحالته إلى طبيعته والثاني يختص بالقوة المنمية وهو مبدء شوقها إلى تحصيل الزيادة الطبيعية المتناسبة في أقطار المغتذى والثالث يختص بالقوة المولدة وهو مبدء شوقها إلى تهيئه مبدء الكائن مثل الذي هو فيه من نوعه.
ومن البين ان هذه الأفاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادره عن مجرد اتفاق أو جزاف بل هي لغايات وأغراض ملائمة لها وخيرات موافقه لطبائعها وكل من
تأمل فيها يعلم أنها صادره عن ميول وقصود فيها فهي اذن عاشقه لتلك الغايات وهي متممه لمباديها ومكمله لها ومخرجه إياها عن النقص إلى الكمال وعن القوة إلى الفعل.
ثم إذا نظرت إلى قوى الحيوان الذي نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها تصدر عن بعض قواها الشهوانية وهي الثلاث النباتية من قوه التغذية وقوه التنمية وقوه التوليد ما يصدر عن تلك القوى الثلث التي تكون في النبات لكن على وجه الطف وأبهى وذلك لان القوة الشهوانية الحيوانية اظهر الموجودات عند الجمهور عشقا وشوقا وليس معشوق
هذه القوة في عامه الحيوان ما سوى الناطق الا معشوق القوى النباتية بعينها الا ان عشق القوة

---

(١) فالعشق ينقسم بحسب انقسام القابل وان شئت قلت بحسب انقسام الفاعل إذ القبول بمعنى الاتصاف يجامع الفعل فيكون كانقسام حركة إلى الطبيعية والقسرية والإرادية بانقسام الفاعل وعلى الأول يكون كانقسام حركة إلى السماوية والأرضية والنفسانية والجسمانية س قده.

النباتية لا يصدر عنها الأفاعيل الا بنوع طبيعي وبنوع أدنى وأدون واما عشق القوة الحيوانية
فإنما يصدر عنه الاكل والجماع والتوليد على نحو الإرادة والاختيار وبنوع أعلى (١) والطف ومأخذ أحسن وأفضل ولذة أتم وشوق أكمل وباستعمال من الحس واعانه من التخيل
ولا شبهه في أن فعل التخيل أفضل من فعل الحس وفعل الحس أفضل من فعل الطبيعة فان قوه الخيال ينال صوره ما يعشقه مجرده عن هذا العالم الظلماني صافيه عن كدوراتها آمنه عن الفساد والعدم ما دام يحفظها الخيال ويلتفت إليها فإذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج أو داخل غابت وزالت لا على نحو الفساد وكذا قوه الحس تنال صوره المحسوسة المعشوقة لها منتزعه عن المادة الا انه يشترط فيها حضور
المادة بوضعها
واما الطبيعة فلكونها مستغرقة في بحر الهيولى لا يمكنها تجريد معشوقها عن المادة بوجه من الوجوه واحضاره عند ذاتها الا مخلوطه بالأغشية الظلمانية والاعدام الهيولانية المغرقة لذاتها ولذات ما يناله من الأغذية وغيرها.
ثم الحيوان غير الناطق وان كانت أفاعيله أفضل وأحسن من أفاعيل النبات و معشوقاته أنور وأشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركه بينهما فيما يتعلق بالشهوة دون الغضب كما علمت الا انه لانحطاط رتبته عن رتبه الحيوان العاقل وعدم فوزه
بالقوة النطقية التي يقع بها الاطلاع على الأمور الكلية والغايات العقلية لا يسعد بادراك الغرض العقلي والخير الحقيقي والغاية الكلية في فعل من الافعال بل شوقه مقصور على نيل الأمور الجزئية واللذات الفانية فلذلك صارت فيه قوته الشهوانية مشاكله للقوة النباتية في اقتصاره على هذه الغرض الشخصي والعشق الجزئي.

---

(١) إلى قوله واعانه من التخيل انما صار عشق الحيوان أعلى والطف من عشق النبات لمكان القوة النزوعية في الحيوان فصارت الثلاث فيه مشفوعه بالنزوع والشوق فصار عشقها الطف وألذ وباستعمال الحس والتخيل صار النيل والوصال في الحيوان أوفر إذ مره ينال معشوقه بوجوده الطبيعي ومره بوجوده المحسوس بالذات ومره بوجوده المتخيل بالذات والألطف من الأول س قده.

واما الذي يترتب على افعاله وشهواته من تبعية الاشخاص وأداته الأنواع و اصلاح النظام فذلك امر يصدر من فاعل اجل (١) وأعلى لغاية ارفع وأبهى وينوط بعناية الله وملائكته المدبرين لأمور الخلائق على احكم ترتيب وأجود نظام.
واما إذا انضمت إلى كل واحده من القوى الحيوانية قوه أعلى منها في الشرف فازت بانضمام تلك القوة الشريفة إليها بزيادة حسن وبهاء وزينه حتى يصير بذلك افعالها
البارزة عنها أدوم غاية واحكم منفعه وارفع منزله على ما يكون لها بانفرادها و أكثر آثارا (٢) اما بالعدد أو بالقوة والشدة وبحسن الاتفاق ولطف المأخذ وسهولة التوخي في الانتهاء إلى الغرض إذ كل واحد من عاليها لها قوه على تأييد السافل و تقويته وتهذيبه عن الشرور والمفسدات ودفع ضرر المضادات فيقبل الأدنى من الأعلى زيادة كمال ورونق.
وكذلك تصريفات الأعالي للأسافل واستخدامها إياها في وجوه الاغراض مما يفيدها الحسن والسناء والزينة والبهاء كتأييد القوة الشهوانية من الحيوان القوة النباتية وذب الغضبية الحيوانية عنها من أن ينقص مادتها دون البلوغ إلى منتهاها في الذبول والاستضرار وكتوفيق القوة النطقية للحيوانية في مقاصدها وكإفادتها لها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها في أغراضها ولاجل ذلك ما توجد القوة الحسية والشوقية التي في الانسان بحيث قد يتعدى طورها في افعالها عن مسلك البهيمة إلى شبه طور الملائكة العلوية وقد يتعاطى في أفاعيلها أغراضا ودواعي لا يتعاطيها الا صريح القوة العقلية.
مثال ذلك ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مفرد نفسه الحيوانية افعال و انفعالات كالاحساس والتخيل والاكل والجماع والمحاربة مع الأعداء كل ذلك بنوع اخس وأدنى إذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شان أراذل الناس وأدانيهم الذين هم قريب الشبه بالبهائم والسباع واما إذا اكتسبت بمجاوره النفس النطقية من

---

(١) وهو رب النوع والمصنف قده قد عقد له فصلا مخصوصا يتلو هذه س قده
(٢) الأولى ان يقال وأكمل آثارا اما بالعدد أو بالقوة اي بالكم أو بالكيف س قده.

البهاء والنور واللطف فيصدر عنها هذه الأفاعيل بنوع احكم وأتم وأشرف وأعلى فيستأثر
الانسان العقلي من المحسوسات ما كان على اشرف مزاج واعدل تركيب قاصدا بذلك تقويه للبدن في فعل الطاعات الإلهية وابقاء للشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في أمور لطيفه نافعه في العاقبة حتى يكاد يضاهى بذلك
ما يقتضيه صريح العقل والعرفان ويحتال في استعمال القوة الغضبية حيلا يسهل معها الظفر بالمطلوب والغلبة على العدد.
وقد يظهر أيضا عن جوهر ذاته آثار وافعال بعضها بحسب اشتراك من النطقية والحيوانية كتصريف قوته العقلية قوته الفكرية في الاستنباطات الدقيقة وطلب الحدود الوسطى والمبادي البرهانية والحدية وكتصريفها لقوه الحسية لينتزع من الماديات صورها المحسوسة الجزئية حتى ينتزع بطريقه الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصية أمورا كليه وصورا عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من أوائل
المعقولات إلى ثوانيها وينال غرضه من ادراك الحقائق العقلية وأصول الموجودات الخارجية والمبادي القدسية وعرفان ما هو مبدء المبادي ومرجع كل شئ وكتكليفه القوة الشهوانية المباضعة والمجامعة لا جل مجرد اللذة ونيل الشهوة الحيوانية بل للتشبه بالعلة الأولى في استبقاء الحرث والنسل وحفظ الأنواع وخصوصا أفضلها أعني النوع الانساني الذي هو ثمره عالم الخلق والتركيب وزبده المواد والأجساد
وكتكليفه إياها تناول الأغذية لا كيف اتفق بل على الوجه الأصوب من القصد إلى نيل اللذة ولكن كعلف الدابة المركوبة واعانه الطبيعة المسخرة للنفس الحاملة لأثقالها وأحمالها في سفر الآخرة والمهاجرة إلى الله وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال ومباشرة القتال ومقاومه الرجال لأجل الذب عن مدينه فاضله وأمه صالحه.
وقد يصدر منه أفاعيل عن صميم قوته العقلية مثل تصور المعقولات والاتصال بالملأ الاعلى وحب الموت والاشتياق إلى الدار الآخرة وقرع باب الرضوان ومجاوره الرحمن

الفصل
في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي هي مثل الأصنام
الحيوانية والنباتية ومدبراتها الكلية من هذا المأخذ
اعلم انك إذا تدبرت في مراتب الانسان وترقياته من حدود النفوس النباتية والحيوانية
إلى حد النفس النطقية والى تفاوت افراد البشر في أغراضهم حيث إن بعض الناس لا
يفعل فعل
الشهوة والغضب ولا غرض له في ذلك الا لذه الأكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على
العدو
والظفر على مجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد من غير أن يلحظ في جميع ذلك
مصلحة حكمية وغاية عقلية مع أنه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والنهج البرهاني
ان الغرض الأصلي من العناية الربانية في خلق هذه القوى النباتية والمشاعر الحيوانية
ليس مقصورا على مجرد ما انتهت اليه حركاتها (١) وحصلت به أغراضها الجزئية بل
لتأديتها إلى اغراض أخرى ارفع من تلك الاغراض وهي بقاء الأنواع وحصول النظام
على وجه التمام والانتهاء إلى الخير الأقصى والملكوت الاعلى كما يقصده الانسان
الكامل
لعلو نفسه الناطقة ثم إذا نظرت إلى أفاعيل الطبائع الجمادية والنباتية وجدتها مؤديه
إلى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك لكون درجتها أدون من درجه
الحيوانات التي ليس قصدها في صدور الأفاعيل منها الا تحصيل ما يلايم شهوتها
الجزئية
فعلم من هذا النظر الدقيق ان لكل من تلك الطبائع الجسمانية الجسمانية مدبرا آخر
فوق طباعها
العديمة الشعور بما يترتب على أفاعيلها من مصلحة النظام وفوق النفوس الحيوانية
الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلائم هوياتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزائلة فهي
لا محاله مدبرات عقلية ومحركات قدسية لأغراض علوية ففعل الانسان الكامل بقوة

---

(١) هذا بالنسبة إلى القوى الطبيعية لان غاية طبيعة المدر مثلا في الاهباط ليست الا ما انتهت اليه حركة إذ لا نزوعية هنا وقوله حصلت به أغراضها بالنسبة إلى الحيوانات غير الناطقة بوجود النزوعية فيها فلها غايات بمعنى ما لأجله حركة الا انها غايات وهمية جزئيه س قده.

نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية مضاه لفعل تلك المدبرات العقلية في تحريكات تلك الطبائع الجسمانية إلى أماكنها المخصوصة عند الخروج عنها وتسكيناتها في تلك الاحياز عند الوقوع فيها وكذلك في سائر أفاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء وتغذيه الأشجار ونشؤها وتوليدها للأمثال وما يجرى مجرى هذه الأفعال الصادرة عن الطبائع المؤدية إلى الخيرات العظيمة والمنافع

الكلية فكما ان الانسان إذا ساعده التوفيق يتدرج من أدنى القوى وأغراضها إلى اشرف القوى على الترتيب الطبيعي حيث إذا استوفى كمال كل قوه أدنى بلغ به إلى الفوز بنيل كمال آخر لقوه أعلى

وهكذا يترقى من قوه إلى قوه ومن غرض إلى غرض حتى ينتهى إلى الجوهر العقلي الإلهي الذي فاز بنيل الغرض الكلى والسرور العلوي والبهجة العظمى لإحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها علما وعملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير (١)

---

(١) ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحده فحال الكل هنا كحال الآحاد الكاملة بل كحال كل واحد واحد لان كل جزء من المواد يخلع ويكتسي صوره باب الأبواب لعدم انقطاع فيض الله تعالى وعدم أفول نوره كما مر

از كمال قدرتش در عرصه ملك قدم * هر تف آتش خليلي هر كف خاك آدمي

وفي أحاديث أهل العصمة ع لا موضع في الأرض الا وكان مقبرة للانسان ولا يصادم هذا وصول الكل إلى الغايات الكبرى والقيامة العظمى وخراب العالم وتحوله إليها لان هذا في السلسلة الطولية كما ترى في وصول الانسان الكامل فإنه حتى جسده يتحول إلى الغاية وهذا لا يصادم ان يكون العناصر التي كانت مهبط أنواره متحركة بعد ولا تترك سدى

وأيضا وعاء كل شئ بحسبه فالمغيئات لما كانت غير متناهية وكذا الغايات فتحركات شتى غير متناهية وضعيه وغير وضعيه عرضيه وجوهرية عرضية وطولية في أوعيه غير متناهية تصل إلى الغاية الأخيرة فلا يصادم دوام الفيض والجود وانما قلنا وكذا الغايات مع وحده الغاية الأخيرة باعتبار وجودها الرابطي لها س قده.

في اشتماله على اجزاء مترتبة بعضها طبيعية على مراتبها وبعضها نفسانية على درجاتها وبعضها عقلية على طبقاتها وكما أنها مترتبة في الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة
بعضها اشرف وأفضل وبعضها أدون وأخس فكذلك مترتبة في اللذة والبهجة فلذة بعضها
عقلية وبعضها حيوانية خيالية وبعضها حيوانية حسية وبعضها من باب الميل الطبيعي فمحبوبات الجواهر متفننة الا انها مترتبة فأدناها ما للطبائع السارية في الأجسام وأعلاها ما للملائكة المقربين والعشاق الإلهيين في ملاحظتهم لأنوار جمال الله وجلاله وقد أقمنا
البراهين على تجدد الطبائع الجسمية وحركاتها الجوهرية وان جميع هذه الطبائع متحركة نحو المبدء الاعلى مرتقية من مهبط الجسمية إلى العالم العقلي والمنزل العلوي على التدريج كالانسان الذي يتدرج في حركته الجوهرية من أدون المنازل إلى أعلاها ومن حد النطفة إلى حد العقل الكامل في مده العمر وللعالم عمر طبيعي كما للانسان وعمره
الطبيعي على نحو من خمسين الف سنه (١) كما نطق به التنزيل من قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنه

الفصل

في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان

اعلم أنه اختلف آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن أو قبيح محمود أو مذموم
فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه وقال إنه من فعل البطالين والمعطلين

---

(١) قد كتبنا قبيل ذلك وجه العدد الا انه لما كشفنا لك جليه الحال عرفت البتة ان المراد نوع هذا العدد أو نقول بعد انقضاء هذه المدة التي لكل دوره وكوره والرجوع جزعا من رأس لان السماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع لما حصل تغير تام في الأوضاع ولوازمها والمركبات وعوارضها وفي الآداب والقوانين أكثر مما يرى في الأوقات والاحانين كان كأنه عالم آخر لكن الكل بمقتضى توحيد الافعال وانه هو الذي في السماء اله وفي الأرض اله وفي العائرين اله وفي الغابرين اله واحده وما أمرنا الا واحده س قده.

ومنهم من قال إنه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن أهله وشرف غايته
ومنهم من لم يقف على ماهيته وعلله وأسباب معانيه وغايته ومنهم من
زعم أنه مرض نفساني ومنهم من قال إنه جنون الهي.
والذي يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الأنيق وملاحظة الأمور عن أسبابها
الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق أعني الالتذاذ الشديد بحسن
الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الأعضاء
وجوده
التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الأمور الطبيعية في نفوس أكثر الأمم
من غير تكلف وتصنع فهو لا محاله من جمله الأوضاع الإلهية التي يترتب عليها
المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مباد فاضله
لأجل
غايات شريفة.
اما المبادي فلانا نجد أكثر نفوس الأمم التي لها تعليم العلوم والصنائع اللطيفة
والآداب والرياضيات مثل أهل الفارس وأهل العراق وأهل الشام والروم وكل قوم
فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة غير خاليه عن هذا العشق اللطيف
الذي منشأه استحسان شمائل المحبوب ونحن لم نجد أحدا ممن له قلب لطيف وطبع
دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خاليا عن هذه المحبة في أوقات عمره.
ولكن وجدنا سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبائع الجافية من
الأكراد والاعراب والترك والزنج خاليه عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصر أكثرهم
على محبه الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للنكاح والسفاد كما في طباع
سائر الحيوانات المرتكزة فيها حب الازدواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة ابقاء
النسل وحفظ الصور في هيولياتها بالجنس والنوع إذ كانت الاشخاص دائمة
السيلان والاستحالة.
واما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء وذوي لطافة الطبع
فلما ترتب عليه من تأديب الغلمان وتربيه الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية
كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنائع الدقيقة والآداب الحميدة

والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة والأحاديث المروية إلى غير ذلك من الكمالات النفسانية فان الأطفال والصبيان إذا استغنوا عن تربيه الاباء والأمهات فهم بعد محتاجون إلى تعليم الاستادين والمعلمين وحسن توجههم والتفاتهم إليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن أحل ذلك أوجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبه في الصبيان وتعشقا ومحبه للغلمان الحسان الوجوه

ليكون ذلك داعيا لهم إلى تأديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم إلى الغايات المقصودة في ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة في أكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلا بد في ارتكاز هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة غير القاسية ولا الجافية من فائدة حكمية وغاية صحيحه.

ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلا محاله يكون وجود هذا العشق في الانسان معدودا من جمله الفضائل والمحسنات لا من جمله الرذائل والسيئات و لعمري ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية الا هم واحد فمن حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق إلى رؤية جمال انساني فيه كثر من آثار جمال الله وجلاله حيث أشار اليه بقوله لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم وقوله ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين سواء كان المراد من الخلق الاخر الصور الظاهرة الكاملة أو النفس الناطقة لأن الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة.

ولاجل ذلك هذا العشق النفساني للشخص الانساني إذا لم يكن مبدأه افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل المعشوق وجوده تركيبه واعتدال مزاجه وحسن أخلاقه وتناسب حركاته وافعاله وغنجه ودلاله معدود من جمله الفضائل و هو يرقق القلب ويذكى الذهن وينبه النفس على ادراك الأمور الشريفة ولاجل ذلك امر المشائخ مريديهم (١) في الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف أو في سبب في

---

(١) إذ لا يرون سببا أقوى في انتزاع يد النفس عن مشتهيات عالم الكون الطبيعي بعد الجذبة أو بعد الرياضات الشرعية من هذا العشق ولهذا قال الشيخ فريد الدين العطار الذي هو عشق محض بحيث قال بعض العرفاء ايماء إلى وجوده العشق خراساني

ذره عشق از همه آفاق به * ذره درد از همه عشاق به

قدسيانرا عشق هست ودرد نيست * درد را جز آدمي در خورد نيست

ان قلت المشائخ يلتزمون التوفيق بين أوضاع الشريعة والطريقة والمحققون منهم في هذا الجمع متوغلون وبهذا الأصل الشامخ متصلبون وهذا الامر كيف يوافق الشريعة المطهرة

قلت لعلهم وجدوا رخصه من رموزها ودقائقها ولعلهم جوزوا اجتماع الامر والنهى كما جوزه كثير من المتشرعة فالخروج من الدار المغضوبة مأمور به ومنهى عنه لان هذا

الخروج بعينه تصرف في مال الغير بدون اذنه واخراج الزاني حشفته من فرج المرأة مأمور به ومنهى عنه نظير ما مر فشئ واحد مبغوض ومطلوب للشارع المقدس من جهتين وبسطه موكول إلى موضعه والله تعالى هو العالم بالاسرار س قده.

تلطيف النفس وتنوير القلب وفي الاخبار ان الله جميل يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا.
وتفصيل المقام ان العشق الانساني ينقسم إلى حقيقي ومجازي والعشق الحقيقي هو محبه الله وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله والمجازي ينقسم إلى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكله نفس العاشق المعشوق في الجوهر ويكون أكثر اعجابه بشمائل المعشوق لأنها آثار صادره عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة بدنية وطلب لذه بهيمية ويكون أكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه واشكال أعضائه لأنها أمور بدنية والأول مما يقتضيه لطافة النفس وصفاتها والثاني مما يقتضيه النفس الامارة ويكون في الأكثر مقارنا للفجور والحرص عليه
وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الأول فإنه
يجعل النفس لينه شيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقه قلب وفكر كأنها تطلب شيئا باطنيا مختفيا عن الحواس فتنقطع عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما سوى معشوقها

جاعله جميع الهموم هما واحدا فلأجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي أسهل
على صاحبه من غيره فإنه لا يحتاج إلى الانقطاع عن أشياء كثيره بل يرغب عن واحد إلى واحد.
لكن الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا العشق وإن كان معدودا من جمله الفضائل الا انه من الفضائل التي يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض
وبين النفس الحيوانية ومثل هذا الفضائل لا تكون محموده شريفة على الاطلاق في كل وقت
وعلى كل حال من الأحوال ومن كل أحد من الناس بل ينبغي استعمال هذه المحبة في أواسط
السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية واما عند استكمال النفس بالعلوم الإلهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية ذا ملكه الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال
بعشق هذه الصور المحسنة اللخمية والشمائل اللطيفة البشرية لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل المجاز قنطرة الحقيقة وإذا وقع العبور من القنطرة إلى عالم الحقيقة فالرجوع إلى ما وقع العبور منه تارة أخرى يكون قبيحا معدودا من الرذائل
ولا يبعد ان يكون اختلاف الأوائل في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي ذكر ناه أو من جهة انه يشتبه العشق العفيف النفساني الذي منشاؤه لطافة النفس واستحسانها لتناسب الأعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجوده التركيب بالشهوة البهيمية التي تنشأها افراد القوة الشهوانية.
واما الذين ذهبوا إلى أن هذا العشق من فعل البطالين (١) الفارغي الهمم فلانهم لا خبره لهم بالأمور الخفية والاسرار اللطيفة ولا يعرفون من الأمور الا ما تجلى للحواس
وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق شيئا في جبله النفوس الا لحكمه
جليله وغاية عظيمه.

---

(١) بل التعطيل من فعل العاشقين على أنه رب تعطيل في أرباب استعداد الكمال الحقيقي خير من الاشتغال بالأمور الدنيوية فلا يحتاج صاحبه إلى التخلية بل يكفيه التحلية س قده.

واما الذين قالوا إنه مرض نفساني أو قالوا إنه جنون الهي فإنما قالوا ذلك
من اجل انهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون والأنفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا أن مبدأه فساد المزاج
واستيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس
أولا ثم أثرت في البدن فان من كان دائم الفكر والتأمل في امر باطني كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى (١) البدنية إلى جانب الدماغ وينبعث من كثره الحركات
الدماغية حراره شديده تحرق الاخلاط الرطبة وتفنى الكيموسات الصالحة فيستولى اليبس والجفاف على الأعضاء ويستحيل الدم إلى السوداء وربما يتولد منه الماليخوليا.
وكذا الذين زعموا انه جنون الهي فإنما قالوا من اجل انهم لم يجدوا دواء ا يعالجون ولا شربه يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من المحنة والبلوى الا الدعاء لله بالصلاة والصدقة
والرقى من الرهبانيين والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والأطباء اليونانيين فكانوا إذا أعياهم مداواة مريض أو معالجة عليل أو يئسوا منه حملوه إلى هيكل عبادتهم وأمروا بالصلاة والصدقة وقربوا قربانا وسئلوا أهل دعائهم وأحبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فإذا برى المريض سموا ذلك طبا إلهيا والمرض جنونا إلهيا.
ومنهم من قال إن العشق هواء غالب في النفس نحو طبع مشاكل في الجسد (٢) أو نحو صوره مماثله في الجنس (٣).
ومنهم من قال منشأه موافقه الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقا في الطالع ودرجته أو كان صاحب الطالعين كوكب واحد أو يكون البرجان متفقين في بعض الأحوال
والانظار كالمثلثات أو ما شاكل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق

---

(١) تبعا لمخدومها وكذا الحرارة الغريزية التي هي آله افعالها فيجف الدماغ بافراط ويحترق إذ لا يطيق لتوجه الكل اليه س قده
(٢) اي مزاجا ونحوه فيكون هذا الطبع كالطبع الذي تعلق به النفس العاشقة فكما يعشق النفس طبع نفسها فكذلك الطبع الذي يشاكله مزاجا مثلا س قده
(٣) المراد به الجنس اللغوي لا المنطقي س قده.

ومنهم من قال إن العشق هو افراط الشوق إلى الاتحاد وهذا القول وإن كان حسنا الا انه كلام مجمل يحتاج إلى تفصيل لان هذا الاتحاد من اي ضروب الاتحاد فان الاتحاد
قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط وليس ذلك يتصور في حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حاله الغفلة والذهول (١) أو النوم فعلم يقينا ان بذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات الاجرام بل الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذي بيناه في مباحث
العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصوره العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصوره المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص متحده بصوره
معشوقها وذلك بعد تكرر المشاهدات (٢) وتوارد الانظار وشده الفكر والذكر في اشكاله
وشمائله حتى يصير متمثلا صورته حاضره متدرعة في ذات العاشق وهذا مما أوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الأزكياء مجال الانكار فيه.
وقد وقع في حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روى أن مجنون العامري كان في بعض الاحانين مستغرقا في العشق بحيث جاءت حبيبته ونادته يا مجنون انا ليلى
فما التفت إليها وقال لي عنك غنى بعشقك فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة بالذات لا الأمر الخارجي وهو ذو الصورة لا بالعرض كما أن المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور وإذا تبين وصح اتحاد العاقل بصوره المعقول واتحاد الجوهر الحاس بصوره المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصوره معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك إلى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال شاعر

---

(١) انما قيد به إذ في حاله انفكاك الاتصال الجسماني عن الاتصال الروحاني ينكشف جليه الحال من أنه أيهما المقصود س قده
(٢) يعنى ان الاتحاد وان حصل بمشاهده مره الا انه يستدعى ملكه الاتحاد لأنه اثر هذه الصور على جميع مدركاته س قده.

انا من أهوى ومن أهوى انا * نحن روحان (١) حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته * وإذا أبصرته أبصرتنا

ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققنا وذلك من خاصية الأمور الروحانية والأحوال النفسانية واما الأجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والممازجة والمماسة لا غير بل التحقيق ان لا يوجد وصال في هذا العالم ولا يصل ذات إلى ذات في هذه النشأة ابدا وذلك من جهتين.

إحديهما ان الجسم الواحد المتصل إذا حقق امره علم أنه مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا انه لما لم يدخل بين تلك الأجزاء جسم مبائن ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها

قيل إنها متصله واحده وليست وحدتها وحده خالصه عن الكثرة فإذا كان حال الجسم في حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شئ آخر أو يقع الوصال بينه وبين شئ.

والأخرى انه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بنحو تلاقى السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فاذن لا يمكن وصول شئ

من المحب إلى ذات الجسم الذي للمعشوق لان ذلك الشئ اما نفسه أو جسمه أو عرض

من عوارض نفسه أو بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثاني لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقي بالأطراف والنهايات لا يشفى عليلا طالب الوصال ولا يروى غليله واما الأول فهو أيضا محال لان نفسا من النفوس لو فرض اتصالها في ذاتها ببدن لكانت نفسا لها فيلزم حينئذ ان يصير بدن واحد ذا نفسين وهو

---

(١) ربما يتوهم انه ينبغي ان يقال نحن روح واحد حل بدنيين والجواب انه أراد انا حيث اتحدنا ففي اي بدن تحقق واحد منا تحقق الاخر فلا تزعموا في بدني انه حل فيه روحي وحده بل روحه أيضا لان روحي روحه وفي بدنه أيضا لا تزعموا انه حل فيه روحه وحده بل روحي أيضا لان روحه روحي وأيضا نحن روحان بوصف الاثنينية حال كوننا حللنا البدن لا بذاتنا الروحانية س قده.

ممتنع ولاجل ذلك (١) ان العاشق إذا اتفق له ما كانت غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور في مجلس صحبته معه فإذا حصل له هذا المتمنى يدعى فوق ذلك وهو تمنى الخلوة والمصاحبة معه من غير حضور أحد فإذا سهل ذلك وخلى المجلس عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر ذلك تمنى الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح أكثر ما ينبغي ومع ذلك كله الشوق بحاله وحرقه النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم.

أعانقها والنفس بعد مشوقة * إليها وهل بعد العناق تداني
والثم فاهاكى تزول حرارتي * فيزداد ما القى من الهيجان
كان فؤادي ليس يشفى غليله * سوى ان يرى الروحان يتحدان

والسبب اللمي في ذلك ان المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم ولا اللحم ولا شئ من البدن بل ولا يوجد في عالم الأجسام ما تشتاقه النفس وتهواه بل صوره روحانية موجوده في غير هذا العالم

الفصل

في أن تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات

اعلم أن محبوبات النفوس والطبائع مختلفه ومعشوقاتها متفننة حسب اختلاف مراتبها في الوجود ودرجاتها في العلوم والمعارف وذلك أن كل قوه من القوى لا تستكمل
الا بما يجانسها ويشاكلها وكل حاسه من الحواس لا يلتذ الا بمحسوسها المختص بها فالقوة
الباصرة لا تشتاق الا إلى الألوان والأضواء لأنها من جنسها وكذا القوة السامعة لا تشتاق الا إلى الأصوات والنعم ولا يستلذ الا ما كان على النسبة الفاضلة وعلى هذا القياس
تلتذ الشامة بالروائح والذائقة بالطعوم الملائمة للمزاج واللامسة بالملموسات الملائمة

---

(١) اي لأجل ان المطلوب هو الاتحاد بالصورة الروحانية التي في نفس الطالب بنحو التمكن والاستقامة بل المطلوب نفس الطالب لا غير لا ينجع ولا يجدى هذه الوصولات إذ ليست مقصوده بالذات س قده.

لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال بين أطراف المتضادات حتى تستكمل بها وهكذا قياس كل قوه من القوى الباطنة والظاهرة الطبيعية والنفسانية والعقلية إذ كل قوه من جنس ما يقوى عليه وكذا كل قوه حاسه كما مر هي يكون من نوع محسوسها وكل قوه عاقله من قبيل معقولاتها فلأجل ذلك تستكمل بها وتخرج لأجلها من القوة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال سائره إياها متحده بها كما علمت مرارا.

ثم إن الانسان من جمله المكونات كأنه (١) ذات مجموعه من جميع ما في العالم من الأنواع والأجناس على وجه الاستعداد والقوة بمعنى ان كل جنس من أجناس الموجودات

وطبقه من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شئ ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال وكل ناقص مشتاق إلى كماله فالانسان لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الأشياء فلا جرم يشتاق بكله إلى ما هو جامع لكل الكمالات بالامكان العام ولا يوجد كمالات الأشياء كلها على وجه التمام الا في حق الباري لما له من الأسماء الحسنى ولهذا أحق الأشياء بان يكون معشوقا للكمل والعرفاء هو الحق جل ذكره وبعده في استحقاقية عشق الانسان مجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله تعالى وأسمائه من العرش والكرسي والسماوات والشمس والقمر والنجوم

والأرض بما فيها وعليها من أنواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية من الذهب والفضة وغيرهما والبحار وما فيها من العجائب وما يتكون في الجو من الرياح والسحب

والأمطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها والحركات العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبائع الشريفة والخسيسة كل ذلك على أحسن ترتيب وأجود نظام بحيث يتحير الناظر اليه العارف بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله ونظامه.

وبعد هذين الامرين أعني الاله جل ذكره ومظهره الأعظم الذي هو الانسان

---

(١) استعمال لفظ كان باعتبار أول امره وقوته واستعداده والا فالانسان الكامل نوع أخير بالفعل هو كل الأنواع بقول مطلق كما أن بسيط الحقيقة كل الوجودات س قده

الكبير لا يستحق لان يكون محبوبا لمن يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة أو بالفعل الا
العالم الصغير الجزئي والانسان الشخصي فان الانسان الكلى (١) في الحقيقة هو العالم الكبير ولاجل ذلك لا يوجد في شئ من المكونات ما يشتد العشق والوله من الادمى اليه بحيث يسلب منه القرار والصبر ويعتريه ما يعتري للعشاق من سهر الليالي والغم والحزن والبكاء وغير ذلك الا من جهة شخص انساني إذ صادف فيه جميع محبوبات ما فيه من المشاعر والقوى فيوازي كله بكله وليس غير الانسان كذلك فان كل واحد من
اجزاء العالم ليس فيه الا مشتهى قوه واحده لأنه اما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلا يستلذه الا الحس دون العقل ثم ذلك المحسوس إن كان من باب اللون و
الضوء فلا يستلذه الا البصر وإن كان من باب الصوت والحرف فلا يستلذه الا السمع فاما
الانسان ففيه مفردات الأشياء ومركباتها وجواهرها واعراضها من المقولات التسع والروحانيات كملائكة القوى والجسمانيات كالجوارح والأعضاء.
وبالجملة ما في الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله تعالى وأسبغ عليكم نعمه ظاهره وباطنه فمن رأى مثل هذه النشأة الكاملة والمدينة الجامعة فلا جرم يشتاق إلى لقائه ويحبه لما رأى فيه من صنعه موجده ومظهر آثاره ومرآه جماله وجلاله.
قال الشيخ الكامل المحقق محى الدين الاعرابي في الفتوحات المكية
اعلم أن العالم خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان كما قال الإمام أبو حامد الغزالي من أنه لم يبق في الامكان أبدع من هذا العالم فأخبر انه تعالى خلق آدم على صورته (٢) والانسان مجموع العالم ولم يكن علمه بالعالم الا علمه بنفسه إذ لم يكن

---

(١) كأنه قيل أعوذك عشق آخر هو أقرب درجه إلى عشق الله وهو العشق بالانسان الكامل المكمل فأجاب بأنه في الحقيقة هو العالم الكبير س قده
(٢) اي اخبر الغزالي صريحا في موضع آخر أو هنا التزاما فان قوله لم يبق في الامكان أبدع من هذا العالم في قوه ان يقال إن العالم لما كان على صوره الحق كان أبدع ما يتصور وأسنى وأبهى والثاني اظهر والانسان مجموع العالم اي آدم الذي قال ع انه تعالى خلق آدم على صورته يشمل الانسان الكبير الذي هو مجموع العالم ويشمل مختصره الذي هو الانسان الكامل والانسان الصغير وهو سبيل التوحيد س قده

في الوجود الا هو وفعله وصفته فلا بد ان يكون على صورته (١) فلما اظهر في عينه كان
مجلاه فما رأى فيه الا جماله فأحب الجمال فالعالم جمال الله فهو الجميل المحب للجمال فمن أحب العالم بهذا النظر فقط فما أحب الا جمال الله فان جمال الصنعة لا يضاف
الا إلى صانعه لا إلى الصنعة فجمال العالم جمال الله وصوره جماله انتهى.
وقال في موضع آخر اعلم أن كل ما يتصور المتصور فهو عينه لا غيره ليس للعالم (٢) ان يتصور الحق الا بما يظهر عينه وان الانسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع
العالم فإنه الانسان الصغير وهو المختصر من العالم الكبير والعالم ما في قوه الانسان حصره (٣) في ادراك الكثرة والعظم والانسان صغير الحجم يحيط به الادراك من حيث صورته
وتشريحه وبما يحمله من القوى الروحانية فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله فارتبطت لكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي التي أبرزته (٤) وظهر عنها فارتبطت به الأسماء

---

(١) اي صورته تعالى هي الصورة العلمية وخلق الانسان الكبير وصوره على طبق صورته العلمية س قده
(٢) بفتح اللام أو كسرها اي لا يتصور الحق الا بما يظهر عينه اي الا بحسب قابلية عينه الثابت لان كل موجود يشاهد الحق من وراء حجاب تعينه س قده
(٣) قد مر هذا المطلب في مبحث الكلام والكتاب فتذكر س قده
(٤) قد مر ان كل موجود من العالم مظهر لاسم من أسماء الله وذلك الاسم هو المربى له فالنوع الأخير وهو الانسان الكامل لما كان كل الأنواع فكل جزء منه مظهر لاسم فمجموعه مظاهر المجموع الأسماء التي هي مشمولة للاسم الأعظم الذي هو الله فبصره مرتبط بحقيقة اسمه البصير وسمعه باسمه السميع ومشاعره الأخرى باسمه المدرك ومحركته العاملة باسمه القادر والشوقية باسمه المريد والغضبية باسمه القاهر والغاذية باسمه الرازق والنامية باسمه المقدر والمصورة باسمه المصور والمولدة باسمه الجاعل في الأرض خليفة والعقل النظري باسمه العليم الحكيم والعقل العملي باسمه العادل المقتدر وهكذا في الارتباطات الأخرى س قده.

الإلهية كلها لم يشذ عنه منها شئ فخرج آدم على صوره اسم الله إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية كذلك الانسان (١) وان صغر جرمه فإنه يتضمن جميع المعاني ولو كان أصغر مما هو فإنه لا يزول عنه اسم الانسان كما جوزوا دخول الجمل (٢) في سم الخياط وان ذلك ليس من قبيل المحال لان الصغر والكبر من العوارض الشخصية التي لا يبطل بها حقيقة الشئ ولا يخرجه عنها والقدرة صالحه ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عن ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان يدخلوا الجنة كذلك الانسان وان صغر جرمه من جرم العالم يجمع جميع حقائق العالم الكبير ولهذا سمى العقلاء العالم انسانا كبيرا ولم يبق في الامكان معنى الا وقد ظهر في العالم فقد ظهر في مختصره والعلم تصور المعلوم

وهو من الصفات الذاتية للعالم فعلمه صورته وعليها خلق آدم وآدم خلقه الله على صورته انتهى.

فعلم أن العشق الجامع لكل معشوقات الأشياء على ثلاثة انحاء الأكبر والأوسط والأصغر فالعشق الأكبر عشق الاله جل ذكره وهو لا يكون الا للمتألهين الكاملين

الذين حصل لهم الفناء الكلى وهؤلاء هم المشار اليه في قوله تعالى يحبهم و يحبونه فإنه في الحقيقة ما يجب الا نفسه لا غيره فالمحب والمحبوب في الطرفين شئ واحد.

والأوسط عشق العلماء الناظرين في حقائق الموجودات المتفكرين دائما في خلق السماوات والأرض كما في قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى

---

(١) اي كما أن لاسم الجلالة الكلية والشاملية للأسماء الحسنى كذلك لمرآته الكلية والشاملية لكل الأنواع والأعيان ولهذا جعل الأسماء في قوله تعالى وعلم آدم الأسماء تارة أسماء الله تعالى وتارة أسماء الموجودات وعلى اي تقدير فالمراد حقائقها س قده

(٢) أو كان كناية عن تضعيف آنية الانسان وافناء هذا الجمل كاندكاك الجبل عند رؤية موسى وما يقال هل يجوز على قدره الله تعالى ان يدخل العالم بجملته في بيضه فالحق جوازه في بيضه الحمامة القدسية س قده.

جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وهو عذاب الفرقة والاحتجاب عن رؤية الآثار وجنه الافعال.
والأصغر عشق الانسان الصغير لكونه أيضا أنموذجا مما في عالم الكبير كله
والعالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذي ابرز فيه كمالاته الذاتية ومعانيه الإلهية
وكتاب الانسان مجموعه مختصره فيه آيات الكتاب المبين فمن تأمل فيه وتدبر في آياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعه الكتاب الكبير وآياته ومعانيه واسراره وإذا اتفق واحكم معاني الكتاب الكبير يسهل معها العروج إلى مطالعه جمال الله وجلال أحديته فيرى الكل منطويا في كبريائه مضمحلا تحت أشعة نوره وضيائه

الفصل

في اختلاف الناس في المحبوبات

اعلم أنه لا يوجد لنوع من أنواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في افراد البشر وذلك لان المادة الانسانية (١) خلقت على وجه يكون فيها استعداد الانتقال
إلى اي صوره من الصور والاتصاف باي صفه من الصفات وفيها قوه الارتقاء من حد البهيمية
إلى أعلى درجات الملائكة المقربين فمنهم من هو في رتبه البهائم ونفسه النفس الشهوية ومنهم من هو في رتبه السباع ونفسه النفس الغضبية ومنهم من كان في منزل الشياطين ومنهم من كان من نوع الملائكة ولكل من هذه الأجناس الأربعة أنواع كثيره غير محصوره.
وقد علمت أن محبوب كل أحد ما يماثله ويشابهه وان الله تعالى قد ركز (٢) في طباع

---

(١) ومادة العناصر التي يقال إنها مشتركه فحق اشتراكها يظهر في الانسان وهذه القابلية للتحول بحسب الباطن إلى الأجناس الأربعة ساقت إلى ظاهر هذه المادة بحيث يمكن هذا الانسان الطبيعي المادي ان يحكى بفعله افعال الأنواع الأخرى فللفرس طور لا يتعداه ولا يمكنه فعل الحمار وصوته وبالعكس وقس عليه س قده

(٢) يعنى عدم شبع كل صنف من العشق بمعشوقه سببه ان كلا مجبول على محبه البقاء ومفطور على محبه مقام التمكين فيما استأثره والخلاص عن التلوين والبقاء والثبات من صفات الله تعالى س قده.

الموجودات وجبلات النفوس محبه الكون والبقاء على أتم الحالات التي تخصها وأتم حالات
النفس الشهوانية أن تكون موجوده ابدا تتناول شهواتها وتتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود
اشخاصها من غير عاعق ولا منغص فهي ابدا عاشقه للاكل والجماع لا غير وهكذا من أتم
حالات النفس الغضبية أن تكون موجوده رئيسه على غيرها غالبه على عدوها منتقمة ممن يؤذيها من غير عائق ولا منغص فهي ابدا عاشقه للقهر والانتقام.
ومن أتم حالات النفس الشيطانية أن تكون مكاره محيله جربزة كذوبه مظهره للأمور على غير ما هي عليه شانها التدليس والتلبيس بابراز المقدمات الباطلة في صوره الحق واظهار الأكاذيب الواهية بهيئة الصدق فهي ابدا عاشقه للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد الكاذبة والأماني الباطلة كما قال تعالى في صفه الشيطان يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا.
ومن أتم حالات النفس الملكية ان تعرف الحقائق على ما هي عليها وتؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتزهد في الدنيا وترغب في الخلوة للمناجاة مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية بقضائه فهي ابدا عاشقه للمعارف الإلهية والكون مع الله بلا عائق وحاجب مسرورة بذكره كارهة للكون في الدنيا متمنية للموت والخروج من هذه النشأة المجازية إلى الدار الآخرة تشوقا إلى جوار الله ومشاهده
لقائه وهذه الخصال لا توجد الا في خواص الناس من الأخيار الذين هم بمنزله الملائكة المقربين والرسل المكرمين وأكثر الناس قصرت أفهامهم عن تصور هذه الخصال لقلة معرفتهم و
كدوره أذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والأشباح الجسدانية المؤلفة من
العناصر والأبدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية واطمأنوا بها تمنوا الخلود
معها وذلك لنقص جوهرهم ودنائة نفوسهم كما ذكر الله عز وجل ورضوا بالحياة الدنيا
واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون وآيات كثيره من القرآن في هذا المعنى.
ثم لا يخفى عليك ان كل محب لشئ من الأشياء الدنيوية مشتاق اليه هائم به عند الفقدان
وانه متى وصل اليه ونال ما يهواه منه حصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ بقربه فإنه لا بد يوما أو ساعة ان يفارقه ويمله أو يتغير عليه ويذهب عنه تلك الحلاوة

ويتلاشى له البشاشة ويخمد لهيب ذلك الاشتياق والهيجان وربما يصير عين ما هو المحبوب
وبالا وآفة على المحب ومرضا وعلة له كما نشاهد من حدوث الأمراض والعلل من اكل
الحلاوات والدسومات ومن كثره المجامعة ورب معشوق آدمي صار من اعدى الأعداء وأوحش الأشياء عند محبه الا المحبين لله والمؤمنين بآياته والمشتاقين إلى لقائه من عباده وأوليائه الصالحين فان لهم كل يوم من محبوبهم قربه وكلما قربوا منه ازداد شوقهم
وقوى عشقهم وكلما ازداد الشوق ازداد القرب وهكذا أبد الآباد كما ذكر الله والذين آمنوا
أشد حبا لله وقال نورهم يسعى بين أيديهم وبايمانهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا وأشار إلى حال المحبين سواه بقوله كسراب بقيعه يحسبه الظمآن ماء ا حتى إذا جاء ه لم يجده شيئا.
ثم عطف نحو محبيه فذكر حالهم وكنى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال ووجد الله عنده فوفاه حسابه وذلك لان الدنيا وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزله مرائي ومظاهر
للحقائق القدسية والصفات الإلهية وكما أن الناظر في السراب إذا كان عارفا يعلم أن ما يشاهد فيه
هو صوره السماء لا صوره الماء كما بين في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم أن الوجود
الذي يتراءى في هذه الموجودات العالمية ليس الا انحاء تجليات الحق وظهورات كمالاته وأسمائه في مظاهر الأكوان ومرائى الأعيان.
واعلم أن الغرض الأقصى والحكمة الأسنى من وجود العشق في نفوس الظرفاء ومحبتها لحسن الأبدان وزينه الاشكال انما هو لان تتنبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وترتاض
بها مده وتخرج من القوة إلى الفعل وتترقى من الأمور الجسمانية إلى الأمور النفسانية ومنها إلى محاسن الأمور الدائمة الكلية وتتشوق إلى لقاء الله ولذات الآخرة ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك
لان جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التي نراها على ظواهر الأجسام وسطوح الأبدان جعلت دلالات على المحاسن الأخروية ومثلا للصور البهية الروحانية كيما إذا نظرت إليها النفوس الجزئية حنت إليها وتشوقت نحوها وإذا وصلت إليها تعمقت في ادراك كنهها وحدها بالنظر والتدبر فيها والاعتناء لأحوالها لينتزع صورها

خالصه عن الاغيار ورسومها مصفاة عن الملابس والأغشية حتى إذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهده الحواس لما زالت رسومها وصورها عن النفس بل بقيت
تلك الرسوم والصور المعشوقة المحبوبة مصورة فيها أعني النفس الجزئية صورا روحانية صافيه عن المواد.
ثم إذا قويت النفس وصارت إلى مقام العقل انتقلت معها الصور المرسومة في قوه خياله من ذلك المقام إلى ما فوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهي صور كليه دائمة عقلية متحده بها لا يخاف فراقها ولا دثورها وتغيرها واستحالتها أبد الآبدين.
مثال ذلك ان من ابتلى بعشق أحد في بعض أيام عمره ثم تسلى عنه أو فقده
فإذا وجده بعد مده من الدهر وقد تغير عما كان عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر إلى تلك الرسوم والصور التي في خياله للعهد
القديم وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ورآها برمتها مرتسمة في نفسه من تلك المحاسن
والرسوم والأصباغ والاشكال والتخاطيط على ما كانت من قبل وكان يراها بزعمه على الغير من بعيد ويجد اليوم كلها في نفسه منتزعه عن الغير مسلوبة عنه ما كان قبل ذلك يلتمسه عنه خارجا عن ذاته فعند ذلك يتفطن اللبيب بان المعشوق بالحقيقة
ليس بأمر خارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصور الحسان التي كان يراها على ذلك الشخص
وهو اليوم يجدها منقوشة في نفسه مرسومه في ذاته متمثلة بين يدي جوهره مصورة عنده
باقيه ثابته على حاله واحده لم تتغير.
فإذا فطن العاقل الذكي بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الأجسام والمواد الكثيفة والأبدان اللحمية والدموية واستراحت نفسه عند ذلك من التعب والعناء ومقاساه صحبه الغير وتحمل المشاق الشديدة والشقاء الذي لا يزال يعرض لعشاق الأجسام ومحبي
الأبدان ويقول كما قال القائل
صحى القلب عن سلمى واقصر باطله * وعرى أفراس الصبي ورواحله

الفصل
في الإشارة إلى المحبة الإلهية المختصة بالعرفاء
الكاملين والأولياء الواصلين
قد مر ان العشق الانساني على ثلاثة أقسام الأكبر والأوسط والأصغر وان الأكبر هو الاشتياق
إلى لقاء الله والشهوة إلى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله فهذه الشهوة لم توجد
لغير العارف وحال الناس كلهم في أشواقهم وشهواتهم إلى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس إلى
حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم باللعب بالصولجان بالقياس إلى حال الرجال البالغين
في أغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم فإنه لو خلق فيك شوق إلى الله تعالى وشهوة لمعرفة
جماله وجلاله وهو أصدق الشهوات وأحق اللذات لكنت تؤثرها على كل الخيرات وتختار جنه المعرفة ورياض الحكمة وثمراتها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية ولكن هذه الشهوة وهذه الإرادة لم تخلق لعوام الناس ولا لأكثر الخاصين
الذين يعدون أنفسهم من أهل الفضيلة الا من يندر وجوده من الراسخين في العلم وكما أن
شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم تخلق في الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان
ونحوه وأنت تتعجب في عكوفهم على لذه اللعب وخلوهم عن لذه الرياسة فهكذا العارف
يتعجب منك ومن نظراءك في عكوفهم على لذه الجاه والرياسة فان الدنيا بحذافيرها عند
العارف لهو ولعب.
ولما خلق الله هذا العشق للعارفين كان شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم ولا نسبه لاشتياقهم وشهوتهم إلى لذه الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا أو في الآخرة فان لذاتهم
بالمعرفة لذه لا يعتريها الزوال ولا يفترها الملال بل لا يزال يتضاعف ويترادف بزيادة المعرفة
والاستغراق فيها بخلاف سائر الشهوات الا ان هذا العشق لا يخلق في الانسان الا بعد ان يمر

عليه نشأت ويتحول بأحوال كثيره وينتقل من حد الحيوانية إلى حد المليكه كما ينتقل نطفة
الحيوان من حد الجمادية والنباتية إلى حد الحيوانية وكما ينتقل الادمى من حد الصيبوبه
إلى حد البلوغ الصوري وصار معدودا من الرجال البالغين الكاملين في الشهوة فهكذا مادة العقل

إذا انتقلت من حد القوة والاستعداد إلى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين في شهوة المعرفة وغيره من افراد البشر بالنسبة اليه كالولدان والنسوان في باب لذه المعرفة وشهوة الحكمة فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبي بعد لم يكمل عقله أو عنين افسد كدوره الدنيا وشهواتها فطرته الأصلية.

فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر إلى وجه الله ومطالعة جلاله فهم في مطالعتهم جمال الحضرة الإلهية في جنه عرضها السماوات والأرض بل أكثر وأوسع (١)

فهم ينظرون إلى العاكفين في حضيض الشهوات نظر العقلاء إلى الصبيان عند عكوفهم على لذه اللعب بالتماثيل المزخرفة ولذلك تراهم يستوحشون من أكثر الخلق ويؤثرون العزلة والخلوة والذكر وهو أحب الأشياء لهم ويهربون من المال والجاه علما منهم بأنه يشغلهم عن لذه المناجاة مع الله ويتجردون عن أهلهم وأولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله فترى الناس يضحكون عليهم ويستهزؤن بهم ويقولون في حق من يرون منهم

انه موسوس مجنون وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانية ولذاتها المزخرفة ويقولون ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون.

والعارف مشتغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه ولغيره لعلمه بخطر المعاد إذا جاءت الطامة الكبرى فيضحك على أهل الغفلة عن عذاب الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الآخرة وسوء

المرجع والمآب عند كشف الغطاء واظهار البواطن والسرائر وتحصيل ما في الصدور واخراج من في القبور وابراز الجحيم وأشرارها والجنة وأبرارها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو واللعب عندما ورد سلطان قاهر على البلد يريد ان يحاسب

أهله ويقتل بعضهم ويخلع على بعضهم ويخلد بعضهم محبوسا في سجنه ويرفع بعضهم إلى مجلس قربه.

---

(١) بل لا كم ولا كيف فان جنتهم جنه الذات وجنه الصفات كما قال تعالى وادخلي جنتي ولا أقل من جنه الافعال الابداعية التي من صقع الربوبية واما الجنة الصورية فهي حجاب لهم عن عالم المعنى ولا يحتجبون عن جمال الحضرة الربوبية بداره وبستانه تو مگو ما را بدان شه بار نيست * با كريمان كارها دشوار نيست س قده.

فما أشد سخافة عقل من كان مرجعه إلى يوم الآخرة وهو مشتغل اليوم
بكسب المال والجاه والتفوق على الغير بالذهب والفضة والانعام والحرث والنسل وبين
يديه هذه العقبات وفي طريقه الأهوية المهلكات والصادق ع يقول رب شهوة
ساعة أورثت حزنا طويلا وسئل الجنيد عن صفه المحب فقال دائم الفكر كثير
الخلوة قليل الخلطة لا يبصر إذا نظر ولا يسمع إذا خوطب ولا يفهم إذا تكلم ولا يحزن
إذا أصيب
ولا يفرح إذا أصاب ينظر إلى الله في خلواته ويأنس به ويناجيه في سره وجهره ولا
ينازع
أهل الدنيا في دنياهم تراه حزينا يخشى حرمان ما يرجو ويخاف فوت ما يطلب قد
دهش
عقله من مطالعه جلال الله قليل المنام قليل الطعام دائم الأحزان للناس شان
وله شان إذا خلى حن وإذا تفرد ان وله شربه من كأس الوداد واستيحاش من جميع
العباد انتهى كلامه.
أقول ما ذكره هو من أحوال المحبين في مبادي سلوكهم إلى الله وفي أوقات
انزعاجهم من خلق إلى الحق واما عند الوصول وانشراح الصدر بنوره وسعه القلب
لاستوائه فهم من أهش خلق الله وأوسعهم خلقا وأشدهم فرحانا بمطالعه جلال الله
ورؤيته
في كل شئ وكذلك كان النبي ص قبل البعثة متوحشا من الخلق متخليا بعباده ربه
في جبل حراء ثم وسع الله قلبه وعظم خلقه فبعثه إلى كافه الخلائق واشتغل بهدايتهم
وتعليمهم الكتاب والحكمة والى ذلك أشار بقوله تعالى ا لم نشرح لك صدرك إلى
آخر السورة وسنرجع إلى تحقيق هذا المقام في موعده انشاء الله.
قال بعض العلماء ولا تظنن ان روح العارف من الانسراح في رياض المعرفة
وبساتينها أقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضى فيها شهوة البطن والفرج
وانى
يتساويان بل لا ينكر ان يكون في العارفين من رغبه في فتح أبواب المعارف لينظر إلى
ملكوت السماوات والأرض وجلال خالقها ومدبرها أكثر من رغبه الناس في المأكول
و
المنكوح والملبوس وكيف لا يكون هذه الرغبة أغلب وهي مشاركه للملائكة في
الفردوس الاعلى إذ لاحظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح ولعل تمتع البهائم
بهذه الأمور يزيد على تمتع الانسان فان كنت ترى مشاركه البهائم في لذاتها أحق
بالطلب

من مشاركه الملا الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعه جمال الحضرة الربوبية فما أشد
جهلك وغيك وما اخس همتك وقيمتك على قدر همتك انتهى.
ومما ينبغي ان يعلم أنه كما أن وجود كل شئ من آثار موجده ولا يوجد شئ في المعلول الا ويوجد في علته على وجه أعلى وأشرف فهكذا جميع المرغوبات والمستلذات
التي توجد في عالم المواد الجسمية والطبائع الكائنة المستحيلة فإنما هي رشحات لما يوجد
في عالم النفوس (١) ونشأة الجنان ودار الحيوان كما قال تعالى وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين وأنتم فيها خالدون وكذلك جميع مستلذات النفوس وتماثيل الجنة وأشجارها وأنهارها وغرفاتها وحورها وقصورها ونغمات طيورها انما هي آثار ورشحات
لما يوجد في الحضرة الإلهية وينالها العاكفون حول جنابه من اللذات والابتهاجات التي تكل الانسان عن وصفها مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فمن
ترك الدنيا وزهد فيها فاز بنعيم الآخرة ولذات الجنة ومن زهد في نعيم الآخرة فاز بنعيم القرب وشرف الوصول والابتهاج بلقاء الله الذي يحقر في جنبه كل نعيم ولذة.
واعلم أنه قبيح بذى عقل ان يكون بهيمة وقد أمكنه ان يكون انسانا أو انسانا
وقد أمكنه ان يكون ملكا مقربا وقال تعالى ا يحسبون انما نمد لهم من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون وقال أيضا قال الذين يريدون الحياة الدنيا يا ليت لنا مثل ما اوتى قارون انه لذو حظ عظيم وقال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله
خير لمن آمن وعمل صالحا أشار إلى أن من كان من أهل العلم يعلم أن المثوبات الأخروية اجل وأبهى من اللذات الدنيوية لان تلك أمور حقه باقيه وهذه أمور باطله فانية وقال أمير المؤمنين ع هلك خزان الأموال والعلماء احياء باقون ما بقي الدهر أعيانهم مفقوده وآثارهم في القلوب موجوده

---

(١) اي النفوس المنطبعة الفلكية أو عالم المثال الذي هو الخيال المطلق للانسان الكبير هذا في المرغوبات الطبيعية واما المرغوبات الصناعية فإنما هي رشحات لما في نفوس الآدميين فإنها تمثل في خيالاتهم أولا ثم في محال صنايعهم حتى بعض الطبيعيات كما قيل إن بعض الناس يتخيل صوره حسنه عند المباشرة ويصير الولد صبيحا س قده.

الموقف التاسع
في فيضه تعالى وابداعه وفعله وتحقيق وجود الصور
المفارقة العقلية وفيه فصول
الفصل
في تمهيد أصول يحتاج إلى معرفتها في تحقيق أول الهويات الصادرة
عنه تعالى وان اي وجود يخصه
ولنمهد لتحقيق هذا المطلب ذكر أصول قد مضى شرحها في السفر الأول الذي في الأمور العامة التي هي ضوابط الأحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم (١) وهي هذه تلخيصا وتذكيرا.
الأصل الأول
ان تقابل السلب والايجاب بالذات (٢) انما يكون بين أمرين مفهوم أحدهما بعينه

---

(١) اي من حيث التحقق في ضمن اي فرد تحقق لا المفهوم من حيث هو مفهوم لان الحكيم باحث عن الأعيان الموجودة ففي الأمور العامة يقال كل واجب الوجود بالذات لا ماهية له ولا جزء له وكل قديم بالذات لا بدء له وفي الإلهيات يقال الواجب الوجود بالذات الشخصي تعالى شانه لا ماهية له ولا جزء له وهو القديم بالذات ولا بدء له وقس عليه س قده
(٢) جرى في هذا البحث على ما جرى عليه متأخرو المنطقيين ودابهم الغور في ظواهر الألفاظ والقاء المصارعة بين العبارات فعاد بذلك تقابل الايجاب والسلب وهو أول الأوائل و أبده البديهيات في صف النظريات الخفية التي لا يتيسر فهمها للمتعلم الا عن جهد بالغ وأنت ترى ان عنوان موضوع البحث في كلامه أعني قوله تقابل السلب والايجاب أوضح بكثير من التفسير الذي أردفه به والحق ما ذكره قد ماء المنطقيين وهو ان أول الأوائل هو ان الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يرتفعان وان شئت فقل ان الايجاب والسلب في قضية واحده بعينها لا يصدقان معا ولا يكذبان معا وهو في الحقيقة قضية منفصله حقيقية وإذ كان هذا التقابل انما هو بين الايجاب والسلب فلا تناقض بالذات بين المفردات الا من جهة رجوع مفاهيمها إلى السلب والايجاب في هليتها البسيطة فالتناقض بين زيد ولازيد بالحقيقة بين ما يؤلان اليه من قولنا زيد موجود وليس زيد بموجود ط مد

يكون رفع الاخر اي لا مفهوم له سوى كونه رفعا له (١) ولاجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر بينهما لا محاله عقلي لا يسع للعقل تجويز واسطه بينهما ويقال له تقابل التناقض أيضا والمعتنون والمهتمون بتصحيح الألفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضى

باب التفاعل في التناقض وهو التكرر من الجانبين (٢) فقالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق أحدهما لذاته كذب الاخر وقد قرع اسماعهم من أن نقيض كل شئ رفعه

---

(١) لازم بيانه ان السلب نقيض الايجاب واما الايجاب فليس بنقيض للسلب لعدم اشتماله على مفهوم الرفع وانما هو لازم النقيض الذي هو سلب السلب فتقابل السلب والايجاب يكون بين نقيض ولازم نقيضه ونسبه التقابل إلى السلب والايجاب انما هو بنوع من التجوز لان الطرد من أحد الجانبين أعني الايجاب بالعرض ولو وضعنا مكانه ما هو النقيض الطارد بالذات واعتبرنا السلب مع سلب السلب عاد الكلام وكان السلب لازم نقيض لسلب السلب وهذا وحده كاف في فساد هذا التفسير فان البداهة قائمه على أن الايجاب في نفسه طارد للسلب بعين ما يطرد به السلب الايجاب من غير أن يفتقر في طرده إلى كونه لازما لسلب السلب وهذه المطاردة هي الموجبة بالذات ان لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين إذ السلب والايجاب لا واسطه بينهما بالضرورة ط مد

(٢) فيه منع ظاهر فليس من مقتضى باب التفاعل الا وقوع الفعل من الجانبين واما التكرر فلا ولعل المراد من التكرر هو ما ذكرنا من وقوع الفعل من الجانبين لكن لا يلائمه ما سيوجه به التكرر بقوله والأولى ان يقال الخ ط مد.

فتارة قلبوا القول (١) بان نقيض كل شئ رفعه إلى القول بان رفع كل شئ نقيضه وجعلوا كلا من الطرفين نقيضا للاخر واما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت

وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين أحدهما رفعا للاخر والاخر مرفوعا به وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة (٢) من الجانبين والأولى ان يقال إن صحه تكرر النقيض والرفع من الجانبين لأجل ان أحد الطرفين نقيض للاخر بالذات والاخر نقيض له بالعرض لأنه يصدق عليه نقيض النقيض ورفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين في الجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغه التفاعل والامر في ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الآخرة.

وبالجملة لا بد (٣) ان يكون مفهوم أحد الطرفين بعينه رفع الاخر واما الاخر فغير متعين فيه ان يكون امرا بخصوصه ولا هو مشروط بتخصص معنى الا عدم كون مفهومه

بعينه رفعا لذلك الرفع ولا أيضا مشروط بان مفهومه المرفوع به بل الواجب ان يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعا لشئ آخر أو لا فقد

---

(١) لأنه إذا اقتضى التكرر وكان العين أيضا نقيضا ولم يكن العين رفعا كما ترى ان اللا انسان رفع الانسان لكن الانسان ليس رفعا وقد قالوا إن نقيض كل شئ رفعه فلا جرم احتاجوا إلى هذا التغليب بان يقولوا رفع كل شئ نقيضه وحينئذ لا ضير في عدم كون العين رفعا مع كونه نقيضا لان المحمول أعم من الموضوع س قده

(٢) اي أرادوا القدر المشترك بين المصدر المبنى للفاعل والمصدر المبنى للمفعول اي الرفع بالمعنى الأعم من الرافعية والمرفوعية س قده

(٣) توضيحه ان أحد الطرفين امر بخصوصه فإنه في جميع الموارد عدم ورفع للاخر واما الاخر فليس امر بخصوصه إذ هو في كل مورد شئ ففي مورد انسان وفي مورد فرس وفي مورد حجر وفي مورد بياض وهكذا وكما ليس الخصوصية شطرا له فكذلك ليست شرطا له لا خصوصيه عدم كونه رفعا لكذلك الرفع وإن كان رفعا لشئ آخر كالعدم والامتناع و اللا انسان وغيرها مما هي ايجاب إضافي بالنسبة إلى رفعها وليس أيضا نفس الوصف العنواني الذي هو المرفوع بل ذاته اي ليس هو المرفوع بالحمل الأولى بل بالحمل الشائع س قده.

اتضح ان في المتقابلين تقابل السلب والايجاب لا بد ان يكون أحد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الآخر المقابل للسلب ايجابا إضافيا بالقياس اليه سواء تحقق في فرد الايجاب الحقيقي أو في غيره من السلوب.
ثم ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين
القضيتين كذلك يوجد بين مفهومين مفردين اما بحسب حمل على بالقياس إلى موضوع بعينه (١)
كما بين الانسان واللا انسان وزيد ولا زيد أو لا انسان ولا لا انسان ولا زيد ولا لأزيد أو بحسب وجود في بالنسبة إلى موضوع بعينه كما بين السواد في شئ ورفعه
عنه أو رفع السواد ورفع رفعه عنه فيمتنع ان يكون شئ من الموضوعات المعينة خاليا عن
المتقابلين بحسب حمل على وهو حمل هو هو.
وكذا يستحيل ان يوجد شئ من الموضوعات فارغا عنهما بحسب وجود في وهو حمل الاشتقاق فكما ان كل شئ اما بياض واما لابياض على سبيل المنفصلة الحقيقية
فكذلك كل شئ اما ابيض واما لا ابيض بمعنى انه اما ذو بياض واما لاذو بياض و القبيلان كلاهما تقابل في المفردات أنفسها وإن كان ذلك بحسب نسبتها إلى موضوع.
وكما أن رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض لأنه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب
لكن يلزمه الايجاب (٢) فنقيض كل انسان حيوان هو ليس كل انسان بحيوان

---

(١) الموضوع هنا ما بإزاء المحمول اي ما هو فرد الانسان ويحمل هو عليه ليس فردا للانسان ولا يحمل هو عليه والمراد بالموضوع في التناقض بتخلل ذو وفي هو المحل المستغنى س قده
(٢) فيه مضافا إلى ما قدمناه من وجه الفساد فساد آخر وهو ان من البين ان القضية السالبة لا حكم فيها وانما هو سلب الحكم ورفعه وفسخه فمن المحال ان يرد السلب على السلب كما يرد على الايجاب اللهم الا باعتبار السلب نوعا من الايجاب نظير تبديل المحصلة معدولة وذلك باعتبار سلب الحكم حكما سلبيا فالسلب بهذا الاعتبار الذي يسميه المصنف ايجابا إضافيا يكون نوعا من الايجاب لازما للسلب الحقيقي ويكون معنى كون سلب السلب نقيضا للسلب انه نقيض للازم السلب وهو الايجاب الإضافي ويؤول إلى أن كل ايجاب فله نقيض هو سلبه واما السلب فلا نقيض له أصلا الا للازمه وهو ايجاب ط مد

ونقيض لا شئ من الحجر بانسان هو ليس لا شئ من الحجر بانسان لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الايجاب في البعض ولاجل ذلك حكم الميزانيون بان نقيض الايجاب الكلى (١) سلب جزئي ونقيض السلب الكلى ايجاب جزئي

أصل آخر لما تذكرت ان لمفهوم واحد نقيضا من طريق حمل هو هو ونقيض من طريق حمل ذو هو فاستيقن ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب

الجمل الاشتقاقي في موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاه على موضوع واحد

فلا يصح ان يحمل حركة واللا حركة على شئ واحد واما المتناقضان على نحو الحمل التواطي فإنما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم بحمل على في موضوع واحد وهو حمل هو هو لا اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع حركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض الاخر بالمعنى الذي مر ذكره فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك ان السواد

ليس نقيض حركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطي وكذا حركة بالقياس إلى السواد فالسواد واللا سواد نقيضان مواطاه وكذا اشتقاقا أعني ذا السواد

ولا ذا السواد (٢) واما ذو السواد وذو اللا سواد فلا تناقض بينهما إذ الموضوع إذا

---

(١) وذلك لكذب الكليتين معا عند كون الموضوع أعم كقولنا كل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان وصدق الجزئيتين معا عنده كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان ط مد

(٢) يترائى انه ينبغي ان يقال أعني ذا السواد وذا اللا سواد وقد نفاه صريحا مع أنه المناسب لان المتناقضين اشتقاقا ليس الا ان يكون المحل الذي هو ذو السواد مثلا ذا اللا سواد وإذا نسب السواد إلى المحل بكلمة في لم ينسب اللا سواد اليه بها فنقول مراده كما يشير اليه بقوله نعم الخ انهما نقيضان اشتقاقا أيضا بان يكون المحل ذا السواد وذ اللا سواد كما قلتم وجعلتموه الظاهر لكن ذا اللا سواد بمعنى لا ذا السواد فان ذا اللا سواد له معنيان أحدهما ذو اللا سواد بمعنى ذو معروض اللا سواد كالحركة وهو لا يناقض السواد بل هما خلافان وهذا ما قال ره واما ذو السواد الخ وثانيهما ذو رفع مطلق السواد لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ولم يرفع السواد هنا الا عن حركة لا عن الموضوع لأنه متصف بالسواد في مثالنا س قده

وجد فيه سواد وحركة فصدق عليه انه ذو سواد وصدق عليه انه ذو حركة فصدق عليه انه
ذو لا سواد إذ حركة لا سواد بحمل التواطي ولا يلزم من ذلك ان يصدق عليه ان اسود وانه لا اسود فان ذا السواد وإن كان معناه بعينه معنى اسود الا ان ذا اللا سواد ليس معناه معنى لا اسود نعم لو أريد من اللا سواد نفس هذا المفهوم السلبي لا شئ آخر معروض له أو متحد به في الوجود كالحركة في مثالنا فحينئذ يكون التناقض بينهما حاصلا
إذ يكون حينئذ مفاد قولنا هذا ذو اللا سواد بعينه مفاد قولنا هذا لا اسود فتدبر فيه كي ينفعك فيما نحن بصدده انشاء الله.
أصل آخر فيه قانون انحاء الحيثيات واقسام الجهات التي لا بد من مراعاتها لئلا يقع الانسان في الغلط حتى يظن الكثيرة واحد والواحد كثير وذلك لجهله بان اي الاعتبارات المختلفة يوجب كثره في الذات وايها لا يوجب كما وقع لطائفه حيث جوز
كثير من الناس صدور الكثيرة من الواحد الحقيقي في أول الأمر ولم يشعروا بان ذلك يخل بوحدانية الأول وكذا منع كثير من الناس اتصافه تعالى بصفاته الكمالية كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها في مرتبه ذاته بذاته ولم يشعروا بان تلك الصفات مع أنها غير متحده المفهوم لا توجب كثره في الموصوف وكذا أحال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلي بالأشياء في مرتبه ذاته وقد علمت لب القول فيه فاذن نقول إن
مطلق الحيثيات اما تقييدية أو تعليليه والأولى هي التي جعلت كالجزء للتحيث بها (١) كالناطق للانسان وكالكاتب للمركب الصنفي والثانية هي التي كالخارج (٢)

---

(١) انما قال كالجزء مع أن الناطق مثلا هو الجزء لكونه من باب الاكتفاء بالأقل وانما كان مثل الكاتب والأبيض كالجزء مع أنه الجزء للمركب الصنفي أو الشخصي لان هذا المركب اعتباري لان أحد جزئيه جوهر والاخر عرض س قده
(٢) انما كانت كالخارج مع أنه الخارج نفسه لكون التقييد داخلا كما قال هو ره س قده.

منه مثل كون الشئ عله ومعلولا (١) وإن كان التقيد والتحيث بها داخلا بشرطان يكون
التقيد بها مأخوذا على أنه تقيد لا على أنه قيد والتحيث تحيثا لا حيثية اي معنى حرفيا غير
مستقل بالمفهومية كما علمت في الحصة من الفرق بينها وبين الفرد ثم الحيثية التقييدية قد تكون في العنوانات (٢) بحسب المعبر به والحكاية دون المعبر عنه والمحكى

---

(١) المراد بالشئ الحيثية فمثال كون الحيثية عله كان يقال العقل الأول لانتسابه إلى الواجب منشا للاطلس فان الحيثية حينئذ تعليله بخلاف ما إذا قيل لامكانه منشا الأطلس فان الحيثية حينئذ تقييدية ومثال كون الحيثية معلولا ان يقال الأرضية من حيث اليبوسة منشا لتماسك اجزاء الينا وليس المراد بالشئ في قوله مثل كون الشئ عله ومعلولا المحيث والا كانت الحيثية تقييدية لا تعليليه لان العلة اما عله بذاتها كالواجب بالذات تعالى فالعلية ذاته واما عله لا بذاتها كالنار التي عله للاحراق بصورتها النوعية فالعلية جزئها أو كجزئها وكذا كل عله انما هي عله بالضمائم التي بها تصير عللا بالفعل بل تلك الضميمة بالحقيقة عله والعلية نفس ذاتها وكذا المعلول فالمعلولية عين ذات المجعول بالذات س قده

(٢) هذا منه غريب لان الحيثية هنا اي في اللا بشرط غير المقيد باللا بشرطيه والمطلق غير المقيد بالاطلاق اطلاقية لا تقييدية الا في اللفظ ولا شغل لأهل المعنى باللفظ والحكيم هو الباحث عن الحقائق ففي الحقيقة وفي المعبر عنه ليس الا الارسال الصرف فالأبسط الأوضح في المقام ان يثلث القسمة كما قررنا في حواشينا على الأمور العامة ويقال إذا حيث شئ بحيثية في التعبير فاما أين يكون المقصود من التحيث عدم التحيث في الموضوعية للحكم ومن التقييد عدم التقييد وان الموضوع باطلاقه مستحق لحمل المحمول فالحيثية اطلاقية مثل قولنا الماهية من حيث هي لا موجوده ولا معدومه واما ان يكون المقصود منه انه جزء الموضوع من حيث هو موضوع مثل قولنا الجسم من حيث إنه مسطح ابيض والجسم من حيث إنه ابيض مرئى واما ان يكون المقصود تعليل الحكم مثل ان الانسان من حيث إنه مدرك للأمور الغريبة متعجب وانه من حيث إنه متعجب ضاحك فالحيثية التعليلية خارجه عن الموضوع إذ العلة خارجه والمراد عله الوجود لا عله القوام ولكونها خارجه ليست مكثرة للموضوع فإذا قلنا الكرباس من حيث إنه ابيض مفرق لنور البصر كانت الحيثية تقييدية وإذا قلنا الكرباس من حيث صنعه القصار فيه مفرق له أو من حيث الشمس مفرق فالحيثية تعليليه فإنهما خارجان منفصلان عنه بخلاف البياض فإنه زائد متصل.

ان قلت التعجب وادراك الأمور الغريبة ونحوهما أيضا زوائد متصله وتؤخذ كالجزء للموضوع فتكون حيثيات تقييدية مكثرة للموضوع والحال انها تعليليه.

قلت نعم إذا اعتبرت هكذا كانت تقييدية ولكن بناء كونها تعليليه على كون الانسان مثلا فقط موضوعا وجعل التعجب مثلا خارجا وعلة للحكم لا جزء للموضوع فالتكثر الذي يترائى انما هو من اعتبار جعلها تقييدية لا من اعتبار جعلها تعليليه.

ان قلت عله الوجود خارجه عن المعلول لكن العلة هنا عله لحمل المحمول لا للموضوع ليكون خارجا عنه.

قلت بل هي عله للموضوع أيضا بمقتضى الحمل وان الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمتعجب عله للانسان الضاحك والمدرك للغرائب عله للانسان المتعجب س قده

عنه كما تقول الماهية من حيث الاطلاق أو لا بشرط شئ كذا وليس المراد به الا نفس الماهية المرسلة من غير اعتبار حيثية أخرى معها بخلاف ما إذا جعلت الاطلاق و اللا بشرطيه والارسال قيدا للماهية فتقابل حينئذ للماهية المحيثة بشرط شئ
أو بشرط لا شئ ولا يصدق المأخوذة مع الاطلاق على شئ منهما لكونها مقابله لهما كما أنهما
متقابلتان واما المأخوذة على الوجه الأول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقه مرسله في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها.
ثم نقول إن اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب كثره في نفس الموضوع بل في ما خرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها تقتضى كثره في ذات الموضوع لكن الفحص والبرهان يحكمان (١) بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى ولكن بعضها مما لا يأبى

---

(١) الحق ان مجرد الاختلاف بحسب المفهوم دون الوجود ليس من باب الحيثية التقييدية إذ لا تقييد حقيقي فلا يقدح في قولهم ان الحيثيات التقييدية مكثرة س قده

الاتحاد مع بعض ا لا ترى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى ولا ينافي ذلك اجتماعهما من حيثية واحده في ذات واحده بسيطه من كل الوجوه فمقتضى التغاير
بحسب المفهوم عدم حمل أحدهما على الاخر بالحمل الذاتي الأولى دون عدم حمله على الاخر بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود لا في المفهوم فقد يصدق
معنى على آخر بالحمل الشايع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم
فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى ولكن عينها بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مرارا فاتضح ان الحيثيات التقييدية قد تكون متخالفة المعنى فقط ولا يقدح ذلك في بساطه ذات الموضوع وهويته وقد تكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته
قسمه أخرى ثم الحيثيات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفه بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة بنحو
من انحاء التقابل الأربعة أصلا الا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة وحركة والإضافة وغيرها من أنواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات نوعا من أنواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم والتأخر بالقياس إلى الشئ الواحد والوجود والعدم.
أصل آخر جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركه في أن مناط الاتصاف (١) بشئ منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالاخر أعني بذلك انه لا يصح للشئ التقيد بحيثية منها من حيث التقيد بالحيثية الأخرى فليست انسانية الانسان من حيث كاتبيته ولا

---

(١) يعنى كما أن الحيثيات التقييدية متكثرة ومكثرة كذلك مناطاتها متكثرة سواء كانت مكثرة للموضوع كما إذا كانت زوائد على الموضوع متصله أم لا كما إذا كانت منفصله وهذا مفاد قولهم الآتي بعد أسطر انها غير متصححة الحصول الا بالاستناد إلى حيثيات مختلفه سابقه تعليليه فحيثية السمع في الانسان مناطها القوة السامعة وحيثية الابصار مناطها الباصرة وقس عليهما التعقل والعاقلة والتحرك والمحركة وجميع حيثياته وشؤونه ومناطاتها التي هي أيضا حيثيات له س قده.

الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية له من حيث المتشكليه والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان كاتبا بالفعل وكل متشكل متحركا هذا كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم عين الاتصاف بالمعقولية
بحسب المفهوم والا لكانا لفظين مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلتين كما سبقت
الإشارة اليه فقالوا قولا مطلقا ان ما يلحق الذات بحسب حيثية ما ايه حيثية كانت ليس يصح
ان يلحقها بحسب حيثية أخرى وان الحيثيات كلها متصادمة كانت أم غير متصادمة يجمعها انها
غير متصححة الحصول الا بالاستناد إلى حيثيات مختلفه سابقه تعليليه وان لم يكن من حقها مطلقا
ان لا تعرض لذات واحده الا من بعد حيثيات مختلفه تقييدية سابقه مكثرة للذات قبل العروض.
واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلا بد في طباعها مع ما ذكر انها لا يوجد في موضوع واحد
شئ منها في الواقع الا بعد خلوه عن المقابل الاخر ولا يكفي في صحه اجتماع المتقابلين في
موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا كثره تحليلية عقلية بل لا بد فيه من كثره وجوديه
خارجيه فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبه مراتب نفس الامر كاختلاف
اجزاء الماهية النوعية مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن لا يستصح به امكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل (١) والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معا في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجود.
واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد وحركة مثلا فهي وان كانت جائزه الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان يكون بإزائها مباد وجهات مختلفه متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق أم لا وذلك كالقوى النباتية والحيوانية لأجل صدور الأفاعيل والآثار المتفننة عنها.
أصل آخر انك تستطيع مما ذكره ان تعلم أن اتصاف الشئ بصفه من الصفات في الواقع ليس يستدعى اتصافه في كل مرتبه من مراتب الواقع ولا أيضا يستوجب اتصافه

---

(١) واما العلية والمعلولية فيهما حيث يقال إن الفصل عله لتحصل الجنس مع أن وجودهما واحد لانعقاد الحمل بينهما والحال ان العلية والمعلولية متقابلان فذلك بلحاظ كونهما مادة وصوره وهما في المركبات موجودتان بوجودين وفي البسائط كذلك باعتبار ما س قده.

بها من جميع الحيثيات التي تثبت لهذا الموضوع فإذا قلنا زيد موجود في الواقع فيكفي لنا في صدق هذا الحكم اتصاف زيد بالوجود في الجملة وان لم يكن موجودا في مرتبه نفس ماهيته مجرده عن تأثير الفاعل فإذا قلنا زيد اسود فلا يلزم ان يكون اتصافه بالسواد من حيث انسانيته ولا من حيث كتابته ولا من حيث علمه وقدرته وسخاوته وشجاعته إلى
غير ذلك من الصفات والحيثيات التي لا مدخل لها في السوادية فالسواد مسلوب عن زيد
من حيث ثبوت تلك الأمور التي أشرنا إليها وعلى ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات صدقه في الواقع وذلك لان تحقيق الشئ يقع بتحقق نحو من انحاء الوقوع و ارتفاعه بارتفاع جميع الانحاء (١).
فإذا تقرر هذا نقول إذا اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفه من الصفات فيجب ان يتصف بها بجميع الاعتبارات وفي كل مرتبه من مراتب نفس الامر فالذي سبق
بيانه من أن المتقابلين بحمل على قد لا يكونان متقابلين بحسب وجود في كالرائحة واللون المجتمعين في موضوع مثل التفاحة التي وجدت فيها رائحة ولون واللون لا رائحة
انما يستقيم ذلك إذا لم يكن الموضوع واحدا صرفا والحيثيات فيه واحده ففي مثال التفاحة لو كانت حيثية الرائحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا فيها رائحة وفيها لا رائحة بمنزله قولنا الرائحة لا رائحة فيلزم حينئذ ان يكون النقيضان من سبيل حمل على نقيضين من سبيل وجود في فالذي قد سبق ذكره من أن الشئ ونقيضه بحسب

---

(١) هذا كقولهم الكلى يتحقق بتحقق فرد ما ويرتفع بارتفاع جميع الافراد وهو قضية مشهوره والظاهر أنهم بنوها على تناقض الايجاب الجزئي والسلب الكلى ولم يتعرضوا لعكسه لان تحقق الافراد وهي غير متناهية غير معقول والحق ان التحقق والارتفاع سيان في الحكم فالارتفاع المقيد وهو الارتفاع في الجملة يقع بارتفاع نحو من الانحاء والارتفاع المطلق لا يقع الا بارتفاع جميع الانحاء وهو ظاهر وكذا التحقق المقيد وهو التحقق في الجملة يقع بالتحقق في نحو من الانحاء والتحقق المطلق وهو الذي لم يتقيد في ثبوته بقيد كالوجود الواجبي جل ذكره واقع في جميع الانحاء ثابت في كل المراتب محقق على اي فرض وتقدير ط مد.

حمل على لا يتناقضان من جهة الاقتران بينهما في الثبوت من سبيل وجود في انما يتصحح
ذلك الحكم بحسب تحقق أصل الوجود للموضوع في متن الأعيان ولو من جهة واحده هي صدوره عن الفاعل (١) وبحسب مطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران من كل حيثية وجهه.
واما إذا كان اقتران الموضوع بأحد المتقابلين من طريق حمل على كاللون وحركة بنفس الحيثية التي اقترن بحسبها بالاخر حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها وبحسب كنه حقيقتها يترتب عليها اللا حركة أعني اللون في موضوع
بعينه هي بعينها الحيثية التي من جهتها وبحسبها يترتب حركة في ذلك الموضوع كانت
اللا حركة حركة بالضرورة فاذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق حمل على وهما حركة واللا حركة بحسب وجود في من حيثية واحده اجتماعهما بحسب حمل على أيضا وذلك بديهي الاستحالة على أن العقل السليم (٢) المفطور على الاستقامة يحكم قبل الرجوع إلى البرهان ان الحيثية التي بها يكون انبعاث حركة عن شئ ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبعاث اللا حركة والا لكانت حركة لا حركة بل كانت تلك الحيثية غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع
بعينه (٣) والكل باطل فقد تحقق وتبين ان المتناقضين حسب حمل على كالسواد وحركة

---

(١) اي جهة مخصوصة به معنونه له ومناط خاص له وهذا كما مر ان اتصاف الشئ بصفه من حيثية ليس يستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات فالموضوع مقترن بالحركة من جهة الاستكمال وللمناط الخاص الذي هو القوة المحركة لا غير ومقترن بالسواد من جهة قبضه لنور البصر وكونه ذا مزاج مخصوص لا غير س قده
(٢) والحاصل ان في مقام تكثير الواحد وبالنظر الدقيق في المركب أيضا لا يصدر عن الواحد الا الواحدة ففي الانسان التعقل من العاقلة وكل احساس من قوه حساسة وكل تحريك من قوه محركة بل كل صفه لموصوف على حده فالقاعدة من البينات س قده
(٣) وذلك كما في الحق الاحد تعالى شانه فان الحيثية ومناطها والمحيث فيه واحد إذ ما به عليته ما به تذوته ولا معنى في ذاته سوى صريح ذاته فالتنزل والترقي في كلامه بالاعتبارات الثلاثة التي ذكرنا س قده.

انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب وجود في بشرط ان يكون الاقتران بهما
من حيثيتين مختلفتين تقييديتين لا من حيثية واحده
الفصل
في أن أول ما يصدر عن الحق الأول يجب ان يكون امرا واحدا
هذه الأصول الممهدة التي قد مر ذكرهما مما يستقل به العقل النظري الذي ليس لعينه غشاوة
التقليد ولا لمرآته رين العصبية وظلمه العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف وكذا الواحد
بما هو واحد (١) لا يصدر عنه من تلك الحيثية الا واحد وان ليس في طباع الكثرة بما هي كثره ان
تصدر عن الواحد وان يصدر عنها مبدعان معا بل واحد فواحدا إلى أن يتكثر الجهات والحيثيات
وينفتح باب الخيرات فلعل هذا الأصل من فطريات الطبع السليم والذوق المستقيم كما مر
ذكره الا ان المعاندين لأهل الحق جحدوا هذا الأصل (٢) أشد جحودا كيلا ينفتح على أحد باب الحكمة ولا ينكشف اثبات النور المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة (٣)
عن المواد والاجرام والابعاد في عالم الامكان لأنهم لثقل طبائعهم عن الخروج إلى نشأة أخرى
ومجاوره العاكفين حمى حرم الله وكعبه القدس والبيت الحرام قعدوا أول مره مع القاعدين ولو أرادوا

---

(١) يعنى ان القاعدة كليه غير مخصوصة بالواحد الحق الواجب بالذات بل تشمل كل واحد بجهته الوحدانية لكن لا يفي ره بهذا ويقول في سفر النفس بالاختصاص س قده
(٢) وبعض محققي المتكلمين لما تفطنوا بوثاقته لم ينكروه وقالوا انه قضية شرطية صادقه لكن ليس فيها وضع المقدم إذ لا واحد حقيقي حتى أن للواجب بالذات أيضا ماهية ووجودا ولا أقل من صفات زائده س قده
(٣) الأول بلسان الاشراق والثاني بلسان المشاء والصورة ما به الشئ بالفعل والابعاد أعم من المادية والمثالية فالمراد بالثالث العقول المجردة الصاعدة إلى عالم العقل الكلى الخواتم في السلسلة الصعودية بإزاء العقول الكلية التي هي فواتح الكتاب التكويني في السلسلة النزولية وتحاشى المعاندين عن هذا الانكشاف لأجل وجدان مجرد وقديم سوى الله تعالى بظنهم الفاسد وسد باب عموم قدرته برأيهم الكاسد ولم يعلموا ان المحذور وجدان وجود مجرد عن ماهية ما وقصور ما وجدان قديم بالذات سوى الله وأيضا هذا النور. المجرد من صقع الربوبية فهو مجرد بتجرد الله قديم بقدم الله ولم يدروا أيضا ان الاذعان به

يصادم عموم قدره الله لأنه قدره الله ويد الله ففعله وفعل كل ما هو من صقع الله فعل الله وأيضا صدوره عن الله صدور الكل عن الله لأنه بعد الحق كل الوجودات فالفعلية طرا ظلاله كما هو ظل الله ا لم تر إلى ربك كيف مد الظل س قده

الخروج لا عدوا له عده ولكن كره الله انبعاثهم وثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين ويشبه ان يكون أكثر هؤلاء المجادلين خصماء الروحانيين وأعداء الملائكة المقربين ضميرا وقلبا وان لم يصرحوا بما أضمروه لسانا ونطقا كاليهود كما في قوله تعالى
قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله فلا جرم حاول أهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجة القاطعة ودفع الشبه عنه صونا لعقائد الطالبين للحق عن شكوك المضلين المعطلين.
فقالوا كما سلف ذكره في السفر الأول في ضوابط العلة والمعلول انه لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد " ا " وب مثلا " وا " ليس " ب " فقد صدر عنه من الجهة الواحدة
ب وما ليس ب وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وقد مر ذكر بعض الشكوك على هذا البرهان مع أجوبيتها هناك وقد أوردنا أيضا هناك اعتراض امام الباحثين المعترضين على الحكمة متمنطقا على رئيس صناعه الميزان مع الإشارة إلى موضع الاشتباه ومعرض الخلل والخبط.
وهنا نقول بعد تمهيد هذه الأصول ان من الواضح المنكشف بما سبق ان صدور ما ليس ب بعينه في قوه عدم صدور ب من حيثية صدور ما ليس ب والا لكان ما ليس ب هو بعينه ب وان لم يكن هو في قوه عدم صدور ب (١) بحسب أصل الواقع واصل

---

(١) من حيثية صدور ما ليس ب بناء على الأصل الأخير فقد ذكر فيه ان السواد مسلوب عن زيد الأسود من حيثية ثبوت علمه مثلا فهنا أيضا وان فرض صدور ب لكن صدور ب مسلوب من حيثية صدور ج ولما كان البسيط المحض جميع حيثياته حيثية واحده وهي نفس ذات المحيث صدق عدم صدور ب عنه بقول مطلق وقد فرض صدور ب أيضا عنه هذا جمع بين النقيضين س قده.

الوجود في نفس الامر فان ما ليس برائحة في الجسم وان لم يكن بمنزله ما ليست فيه رائحة في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ما ليس برائحة مع ما هو رائحة في جسم واحد لكن لا يمكن وجود ما هو رائحة فيه من الحيثية التي وجد فيه ما ليس برائحة والا لكان ما هو رائحة وما ليس هو برائحة شيئا واحدا.

والحاصل ان النقيضين بحمل على انما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين لا من حيثية واحده والا لزم التناقض لا محاله (١) وهذا الأسلوب قريب المأخذ مما سلكناه في دفع شبهه صاحب المباحث من أن الفاعل بنفس ذاته إذا صدر منه ا كانت ذاته بخصوصها مصدرا لا بمعنى ان

ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم (٢) وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدرت

عنه ب أيضا بحسب تلك الخصوصية (٣) كانت تلك الخصوصية مصداقا لصدور غير ا ولا شبهه في أن صدور ا وصدور ليس ا متخالفان في المفهوم فيلزم

ان يكون (٤) تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو محال.

ويقرب من هذا في اصابه الحق ما ذكره الكاتبي في شرح الملخص فإنه

بعد ما حرر كلام الماتن وقرر المنع المذكور أعني منع كون صدور لا ا مثلا مستلزما للا صدور ا قال قال وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا لأنهما

---

(١) لان وحده حيثية الصدور تجعل مرتبه الصادرين المتناقضين وظرفهما واحده ط مد

(٢) لما قرر ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة ه ج قده

(٣) ولو صدر ب عنه بحسب خصوصيه أخرى لكان مركبا وانما كانا قريبي المآخذ لا واحدا لأنه قده تكلم في المناط للحيثية وفي الطريقة الأخرى في نفس الحيثية والمناط أيضا حيثية الا ان الفرق واضح وأيضا توهم الصدور الإضافي بعيد في طريقته بخلاف الطريقة الأخرى س قده

(٤) ولا يرد عليه جواز انتزاع مفهومين مختلفين من مصداق واحد حيث هو واحد لأن المفروض عدم كفاية خصوصيه صدور ب مثلا لانتزاع عنوان مصدر غير ب وافتقار انتزاعه إلى ملاحظه صدور غير ب فمصداقا العنوانين مختلف لا محاله ط مد.

مطلقتان وان قيدت إحديهما بالدوام كانت كاذبة (١).
أقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فإذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل الحيثيات بمنزله الأزمنة إذ لا معنى لاعتبار الزمان هيهنا وأراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها وحينئذ نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما إذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر.
قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الإمام الرازي على الشيخ اليه
الفصل
في سياقه أخرى من الكلام لتبيين هذا المرام أورده بهمنيار
في كتاب التحصيل تلخيصا لما قد تكرر ذكره
في كلام الشيخ الرئيس سيما في التعليقات
حيث قال واعلم أن البسيط الذي لا تركيب فيه أصلا لا يكون عله لشيئين معا معيه بالطبع فإنه لا يصدر عنه شئ الا بعد ان يجب صدوره عنه فان صدر عن ا ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واجبا صدور ب عنه فإنه ان صدر عنه ج من حيث
يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون
اذن صدور ب عنه واجبا فاذن كل بسيط فان ما يصدر عنه أولا يكون احدى الذات انتهى.

---

(١) يريد انه ان كانت إحديهما قضية دائمة فالتناقض متحقق لان الدائمة نقيض المطلقة العامة ا لا ترى انها هنا كاذبة والتناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل كذب الأخرى لكن لا نقول إنه لم يصدر عنه الف بحيثية من الحيثيات حتى يكونا نقيضيين بل صدر الف بحيثية ولم يصدر الف بحيثية أخرى وهي حيثية صدور الجيم هذا مراد الامام ولم يفهم كما قال الكاتبي انه يلزم حينئذ في البسيط المحض حيث وحيث وهذا التركيب فينعكس التشنيع على المتمنطق س قده.

واعترض عليه الفاضل الدواني في حاشية التجريد بقوله وأنت تعلم أنه
يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ج من حيث يجب صدور ب ان لا
يكون
ب واجبا بل إن يكون ب واجبا من حيث وجب ج بعينه وهل الكلام الا في نفيه.
أقول زيادة قيد الوجوب في هذه السياقة تفيد ان العلة الموجبة للشئ لا بد وأن يكون
فيها من الخصوصية بالقياس إلى معلولها بعينه ما لا يكون لها تلك الخصوصية
إلى معلولها الاخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعله أخرى لو فرضت بالقياس إلى هذا
المعلول
أو معلول آخر فتلك الخصوصية الذاتية مبدأ ايجاب المعلول المعين بخصوصه ومنشأ
انبعاثه بما هي هي وليس المراد بالخصوصية أو الحيثية هنا المفهوم المصدري الذي
يجوز
كسائر المعاني المصدرية ان يتعدد بتعدد ما أضيف اليه بل المبدء الخاص الذي يكون
بجوهر ذاته وحاق تعينه مصداق الحيثية المذكورة التي يعبر عنها بصدور كذا وبترتب
كذا
ويعبر عن مبدأها أيضا تارة بالحيثية وتارة بالخصوصية.
وبالجملة كل ممكن موجود فإنه متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو
وجوب حصوله عن الفاعل فوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون
كل
ممكن محفوفا بالوجوبين وقد علمت من طريقتان ان هذا الوجوب السابق وإن كان
صفه للممكن لكنه يتحصل بالفاعل ولا شبهه في أن وجوب زيد مثلا كوجوده
يباين وجوب عمرو ولا يمكن ان يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن
لهما
وجود واحد وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشئ كقيام امكانه وقوه استعداده بقابله
وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين
متغايرين
وجوب واحد سابق عليهما بالذات.
فاذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدء الأول اما لذاته أو لأجل غيره
فإن كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات لا لأجل
واسطه وإن كان صدوره منه بغير واسطه والمبدء مبدء له لذاته وفي ذاته بعينها وجوب
وجود ذلك الأثر فإذا كانت ذاته امرا واحدا حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على
سبيل الوجوب في درجه واحده.

فالذي سبق إلى بعض الأوهام السخيفة انه من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبه ذاتية بالنسبة إلى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له بالقياس إلى غيرهما من سائر الأشياء فهما يتعينان من بين الأشياء لأجل تلك المناسبة بالصدور عنه في درجه واحده.

فمن ساقط الاعتبار ومستبين الفساد عند التأمل فان مطلق الخصوصية والخصوصية الإضافية غير الخصوصية المعينة فهي كسائر المطلقات لا تغنى عن الحاجة إلى التعيين.

فنقول ان ذينك الشيئين لا بد لهما من جهة اشتراك في مطلق الخصوصية الإضافية وجهه خصوصيه لكل منهما متميزا بها عن خصوصيه صاحبه فاذن منشا تلك المناسبة الذاتية التي تكون للمبدأ بالقياس اليهما ما احدى الخصوصيتين بخصوصها فهي بعينها ملاك الصدور ومصحح المعلولية فلم يصح صدور الاخر منهما عن تلك العلة واما القدر المشترك

ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شئ من الخصوصيتين في تحقق تلك المناسبة الا على وجه

الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر في صحه الصدور إلى مناسبه العلة للامر الواحد المشترك فلا يصح

صدور شئ من احدى الهويتين المخصوصتين عنها بتلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة

هو ذلك الامر الواحد لو كانت وحدته وحده تحصلية لا كالوحدات المبهمة المرسلة التي هي

في الوجود والتحصل تفتقر إلى مخصص ذاتي مقوم للوجود وان لم يكن مقوما للحد والمفهوم

فاذن انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن عله واحده بسيطه في درجه واحده من جهة واحده

الفصل

وهناك مساق آخر في البرهان على هذا الأصل افاده

الشيخ الرئيس في أكثر كتبه كالشفاء والإشارات

والتعليقات وغيرها

وهو ان مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه الف غير مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ب فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك

العلة واما ان يكونا لازمين لها واما ان يكون أحدهما مقوما والاخر لازما لها فإن كان المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبه لا واحده من كل وجه وإن كان لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس في أن مفهوم انه صدر عنه أحد اللازمين مغاير لمفهوم انه صدر عنه اللازم الاخر فإن كان لا ينتهى إلى كثره في المقوم لزم ان يكون كل لازم لازما بواسطة لازم آخر وهذا الكلام كل مع أنه يلزم منه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية يلزم منه نفى اللوازم أصلا لان تلك الماهية اما ان تقتضى لما هي هي ان يكون لها لازم (١) أو لا تقتضى فان اقتضت كان ذلك اللازم لازما لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا

خلف وان كانت الماهية لا تقتضى شيئا أصلا فهذا اعتراف بأنه ليس لها شئ من اللوازم.

فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم غير المتناهية يوجب فساد القول بها واما ان جعل أحد المفهومين مقوما للعلة والاخر لازما لها فحينئذ لا يكون المفهومان معا في الدرجة

لان المقوم متقدم والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم ويرجع حاصل ذلك إلى أن ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فإنه حينئذ لا يكون حيثية استلزام العلة (٢) ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته (٣) والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات

---

(١) من باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما أو لا يقتضى من باب انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الافراد وهنا محذور آخر لم يتعرض له الشيخ وهو كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين س قده

(٢) إذ لو كانت هذه تلك لم يلزم هذا الخلف لان المقوم ليس بمعلول بخلاف ما إذا كانتا متغائرتين فإنه يلزم الخلف ويلزم التركيب أيضا من حيثية وحيثية بعلاوة التركيب اللازم من استدعاء المقوم الداخلي مقوما آخر ولما كان اللازم والمقوم للحيثيتين لكانت اضافه الحيثية اليهما بيانية ويمكن أن تكون لامية بان يكون المراد بالحيثية المضافة حيثية أخرى هي المناط إذ مر في الأصول ان الحيثيات التقييدية منوطة بمناطات أخرى وتعدد المناط ووحدته يستلزم تعدد المنوط ووحدته س قده

(٣) فيلزم في نفس الذات حيثية وحيثية س قده.

يلزم من صدور الاثنين عنه تركب وتكثر اما في ماهية العلة أو لأنها موجوده بعد كونها شيئا
ما أو بعد وجودها بتفريق لها والأول كما في الجسم بحسب ماهيته الجوهرية من مادة وصوره ومن جنس وفصل.
والثاني كما في العقل الأول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير ماهيته ووجوده.
والثالث كما في الشئ المنقسم إلى اجزائه المقدارية المتأخرة عنه في الوجود أو إلى جزئياته وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة أو متكثر الهوية بوجه البتة.
فقد ظهر ان العلة الواحدة بما هي واحده لا يصدر عنها أكثر من معلول واحد من غير توسط وانما اشترط ان لا يكون شئ منهما بتوسط لان الأشياء الكثيرة يصح ان تصدر
جميعا عن الواحد الحقيقي ولكن لا في درجه واحده بل البعض بتوسط بعض الفصل
في ذكر شكوك أوردت على هذه القاعدة والإشارة إلى دفعها
قال صاحب التشكيك في المحصل مسألة العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا ان الجسمية يقتضى الحصول في المكان وقبول
الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للاخر فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الأول فيفضى إلى التسلسل وإن كان أحدهما داخلا والاخر خارجا كانت الماهية مركبه لان الداخل هو جزء الماهية وما له جزء كان مركبا وكان المعلول أيضا واحد لان الداخل لا يكون معلولا.
أقول هذا هو البرهان الذي نقلناه عن الشيخ مع تغيير لفظ المقوم في الشق الثالث بالداخل وبهذا التغيير أفسد صوره البرهان لعدم انحصار الشقوق في الثلاثة

بل بقي شق رابع وهو ان يكون أحدهما عين المصدر والاخر خارجا فكان يجب ذكره ثم يشار فيه إلى الخلف بأحد الوجهين أو كليهما من لزوم كون ما فرض معلولا عله (١)
وما فرض اثنين واحدا.
ثم قال والجواب ان مؤثرية الشئ (٢) ليست صفه ثبوتية على ما بيناه وإذا كان كذلك بطل ان يقال إنه جزء الماهية أو خارج عنها.
وقال المحقق الطوسي ره في نقده للمحصل أقول الأشعرية قالوا
الصفة الواحدة لا تقتضى أكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه إذ لم يقول
بعلية ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذوات أيضا وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان امر وجودي ومعلول للجسمية من باب التأثير وقبول الاعراض ليس بوجودي (٣) عنده وهو وإن كان وجوديا عندهم لكنه من باب التأثر وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعله كونها منفعلة

---

(١) بيان اللزوم ما أشير اليه في قول الشيخ انه لا يكون حيثية الاستلزام حيثية التقوم فهنا نقول إن كانت الحيثية اللازمة غير المقومة اي العينية واللازم معلولا كان المعلول هو ذلك اللازم فلم يكن معلول العلة الواحدة الا واحدا هذا خلف وان زعمتم انها عينها فرارا عن هذا الخلف كان المعلول الذي هو ذلك اللازم عين العلة مع خلف آخر وهو كون الاثنين واحدا وهما الحيثيتان وكذا المعلولان لأنه إذا كانت الحيثية واحده كان المعلول المترتب عليها أيضا واحدا س قده

(٢) والتأثير ليس صفه ثبوتية فان الموجود نفس المؤثر لا المؤثرية والتأثير والا لكان في المؤثرية والتأثير مؤثرية وتأثير آخران وننقل الكلام اليهما حتى يتسلسل وكذا المتأثرية وتأثر المتأثر وعند القائلين بالحال هذه منها لأنها ليست موجوده ولا معدومه عندهم س قده

(٣) لأنه اضافه وهي اعتبارية وانما قال عنده لأنه عند المحقق عيني بل إشارة إلى اعتراف الامام نفسه باعتبارية القبول كما في شرحه للإشارات عند الكلام على تعريف الجسم بالجوهر القابل للابعاد وانه ليس حد الاخذ القابلية في التعريف وانها اضافه س قده.

فليس هذا الدليل بصحيح ودليلهم غير مبنى على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه
ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة مؤثريته في غير ذلك الأثر ثم الجهتان اما داخلتان أو غير داخلتين إلى آخره.
ثم قال صاحب الكتاب والذي يدل عليه هو ان مفهوم كون النقطة محاذيه
لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذيه للنقطة الأخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات (١) كون النقطة مركبه وكذا مفهوم كون الألف ليس ب مغاير لمفهوم
انه ليس ج ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا هنا.
فقال الناقد المحقق أقول الإضافة والسلب لا يعقلان في شئ واحد و
عندهم ان العلة الواحد لا يصدر عنها شيئان من حيث إنها واحده ولا يمنعون صدور شيئين
يقبلهما قابلان عنها فلا يتوجه النقض بالإضافة والسلب عليهم انتهى كلام ناقد المحصل
بألفاظه وستعلم منا الكلام في تحقيق الامر من جهة صدق السلوب عليه تعالى وانه من اي وجه يصح (٢) صدقها على ذات أحدية والإشارة إلى قصور نظر القوم عن بلوغ الإصابة في ذلك.
واعترض أيضا في بعض كتبه تارة في صوره النقض وتارة في صوره المعارضة بان الواحد قد يسلب عند أشياء كثيره كقولنا هذا الشئ ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف بأشياء
كثيره كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل أشياء كثيره كالجوهر الواحد يقبل السواد
وحركة ولا شك في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء وقبوله لتلك الأشياء مختلفه ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا.

---

(١) عدم اللزوم لأجل ان المحاذيات والسلوب ليست آثارا حقيقية لأنها إضافات والإضافة مطلقا اعتبارية والسلوب امرها أوضح بخلاف الصدور لان المعلول صادر بالصدور الحقيقي وهو الخصوصية الخاصة لا بالصدور الإضافي على أنه كلى س قده
(٢) اي ليس فيه سلوب متعددة بل سلب واحد هو سلب النقيصة وسلب السلب وحيثيته نفس وجوده الصرف ووجوب وجوده س قده.

وأجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرح الإشارات ان سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقبول الشئ للشئ أمور لا يتحقق عند وجود شئ واحد لا غير فإنها لا تلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد بل تستدعى وجود أشياء فوق واحد تتقدمها
حتى يلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفه وصدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء
الكثيرة ليس بمحال بيانه ان السلب يفتقر إلى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط فكذلك الاتصاف يفتقر إلى ثبوت موصوف وصفه
والقابلية إلى ثبوت قابل ومقبول أو إلى قابل وشئ يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد وحركة يفتقر إلى اختلاف القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل حركة من حيث يكون له حال لا تمنع خروجه عنها واما صدور الشئ عن
الشئ فامر يكفي (١) في تحققه فرض شئ واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدء واحد انتهى كلامه.
أقول جميع ما ذكره في هذا الكلام صحيح الا الذي دفع (٢) به النقض بالسلوب فان لاحد ان يقول سلب الشئ عن الشئ لا يتوقف على ثبوت الشئ المسلوب فالواحد الحق (٣)
تعالى في اي مرتبه فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه وهذا اشكال قوى

---

(١) لأنه يتوقف عليه الصادر فكيف يكون بعد الصادر كالسلوب والإضافات حيث إنها بعد الطرفين نعم الصدور الإضافي أيضا بعد المصدر والصادر جميعا واما الصدور الحقيقي وهو الخصوصية وان شئت قلت الوجود المسمى بالفيض المقدس كما حققنا سابقا ان الايجاد هو الوجود الحقيقي فهو مقدم على الصادر والصدور الإضافي س قده
(٢) في العبارة تسامح فالمراد بالصحة عدم توجه اعتراض عليه وبعدم صحه دفع النقض بالسلوب توجه النقض التفصيلي عليه بما ذكر وقد دفعه بما سيجئ ء من قوله فحق الجواب عن هذا الاشكال الخ ط مد
(٣) ففي الأزل مسلوب عنه كل شئ ممكن فله سلوب كثيره في الأزل والمسلوب فيما لا يزال فمنشأ السلوب الكثيرة ليس الا الواحد الاحد فحق الجواب ما ذكره انه لأسلوب كثيره س قده.

لا يمكن التفصي عنه الا بما حققناه فان حيثية سلب الحجرية عن الانسان لا يمكن ان يكون بعينها حيثية وجوده من حيث هو وجوده ولا أيضا وجود الحجر وهو ظاهر فلا بد من تركيب في المسلوب عنه كالانسان في مثالنا هذا حسب ما مر بيانه في مسألة توحيد
الواجب تعالى وفي تحقيق ان البسيط يجب ان يكون كل الأشياء
فحق الجواب عن هذا الاشكال (١) (٢) ان صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقائص واعدام الاعدام يرجع إلى اثبات الوجود التام الكامل الذي هو منشا كل موجود وتمام كل كائن وغاية كل كمال فلا فقد هناك أصلا الا فقد الفقد ولا سلب الا سلب السلب وهو
نفس الوجود الواجب الأحد التام.

---

(١) هو حصول الكثرة من وجهين أحدهما من جهة تعدد السلوب وثانيهما من جهة السلب والاثبات وأريد دفعه بشعبتيه والا فالاشكال الذي أورده الامام هو كثره السلوب س قده

(٢) هذا في الحقيقة جواب عن قبل المحقق الطوسي عن النقض التفصيلي الذي أورده على جوابه ومحصله ان السلوب التي في مورده تعالى ليست سلوبا حقيقية بحقيقة معنى السلب لأنها سلوب اعدام وسلب العدم في الحقيقة اثبات للوجود فهو في الحقيقة اثبات في صوره السلب إذ السلب سلب ايجاب المحمول على الموضوع ولا معنى لسلب الا الايجاب واما نقض الامام القاعدة بورود السلوب على الواحد فلا يندفع بهذا الجواب وانما يندفع بما دفع به المحقق الطوسي.
والنظم الطبيعي في هذا البحث هو ان قول الإمام ان استدلال الشيخ لاثبات القاعدة بما استدل منقوض بالسلوب الكثيرة عن الواحد كقولنا هذا الشئ ليس بحجر وليس بشجر لجريان الحجة فيه ولازمه ان لا يسلب من الواحد الا واحد مدفوع بما ذكره المحقق ان السلب متوقف على امر آخر غير المسلوب عنه وهو المسلوب فليس بمعلول لواحد فهو خارج عن محل الكلام ومجرى البرهان.
وأورد عليه المصنف بمنع توقف السلب على غير المسلوب عنه دائما كما في السلوب عن الواجب فالنقائص مسلوبه عنه وان لم تتحقق قبل السلب ودفعه بأنها ليست سلوبا حقيقية فإنما هي من قبيل سلب السلب الراجع إلى الايجاب وكلامنا في السلوب الحقيقية ط مد ظله.

واما الذي تفصى به الفاضل الدواني في حواشي شرح التجريد عن هذا الاشكال من أن السلب يعتبر على وجهين الأول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيئا منضما إلى العلة يتعدد العلة لأجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفى غيرها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق (١) لينضم إلى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الأول لأجلها

لان تحققها بعده فتأمل انتهى كلامه فليس مما فيه جدوى لان الذي استصعب في هذا المقام

انا نعلم أن سلوب أشياء كثيره صادقه على الأول تعالى بمعنى ان ذاته بذاته بحيث متى لاحظ العقل شيئا من تلك الأشياء حكم بأنها مسلوبة عنه تعالى في بدو الامر وأزل الآزال قبل وجود هذه الأشياء فلا مدخل لانضمام هذه الأشياء في مصداقيه تلك السلوب فالسلب

المعتبر على الوجه الأول من الوجهين الذين ذكرهما وهو المأخوذ على وجه السلب المحض

وان لم يحتج إلى انضمام شئ إلى العلة لكن يحتاج صدقه إلى أن يكون بإزائه في الموضوع وفيما يصدق عليه شئ (٢).

وقوله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفى غيرها موضع خلط فان مفهوم

ان يوجد ذات العلة غير مفهوم ان ينتفى غيرها عنها ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود بعينها حيثية الانتفاء ولو فرض بالقياس إلى أمرين (٣) كما مر.

وقال بعض أكابر الاعلام دام ظله في هذا المقام لدفع تلك النقوض التي أوردت

---

(١) اي من حيث وجود السلب في الذهن ومن حيث الإضافة إلى الملكات ومن حيث الإضافة إلى الموضوعات وبهذا الاعتبار يتعدد ويتمايز واما بالاعتبار الأول فلا ميز في الاعدام س قده

(٢) اي فقد وجود لان السلب سلب الوجود بخلافه في طريقه المصنف لأنه سلب السلب س قده

(٣) كاثبات الانسانية للانسان سلب الفرسية عنه وقد مر في مبحث ان بسيط الحقيقة كل الأشياء انهما بالقياس إلى امر واحد في اثبات وجود الانسانية للانسان وسلب وجود الفرسية عنه بما هو وجود فان الوجود حقيقة واحده س قده.

على أصل الحجة انه لا مساق للاعتراض على هذه الحجة في شئ مما أورده اما الأول فلان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه إلى عله أو عليه بل انما مناطه
انتفاء تحقق عله لصدق الايجاب واما الأخيران فلان شيئا من الاتصاف بالأشياء من الكثيرة وقبول الأشياء الكثيرة بالفعل ليس يتصحح الا من تلقاء الاسناد إلى حيثيات تعليله مختلفه فلا نقض ولا معارضه هناك أصلا وانما يتوجه شئ منهما لو لم يختلف الحيثية
مطلقا انتهى كلامه.
أقول إن السلب البسيط قد يكون واردا على النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة فلا حاجه فيها إلى مطابق للحكم كما لا يحتاج إلى وجود موضوع من تلك الجهة واما إذا صار في طرف الحكم أو جزء المحمول حتى يكون مفاد الحكم
به مفاد قضية موجبه سالبه المحمول (١) فلا بد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط وقد ثبت في ضابطه علم الميزان تسويغ رد السوالب إلى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق ان ليس كذا بجسم صدق ان كذا ليس بجسم فالسالبة
البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمتان في الصدق والتحقق عند وجود الموضوع
فإذا كان كذلك ولا شبهه في أن مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين أعني الموضوع
والمحمول فلا بد لذلك السلب من نحو من الوجود سيما إذا كان مصداق الحمل نفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض.
فاذن لا بد من تحقق تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجودا كذا وكونه موجودا ليس كذا كما تقول الانسان ليس بفرس ففيه تركيب من امر به يوجد انسانا ومن امر به يوجد لافرسا وليست حيثية الانسانية بعينها (٢) حيثية اللا فرسيه كما مضى فلا بد في التخلص عن الاشكال المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته تعالى من المصير إلى ما سلكناه.

---

(١) يريد بها الموجبة المعدولة المحمول ط مد
(٢) بل إذا لوحظت حيثية الانسانية وحدها لا يصدق الا الانسان وإذا لوحظ تحديده و تضييقه وخلوه عن الفرسية مثلا فالانسان مع الخلو عنها لافرس أو هو ليس بفرس س قده.

ولذلك قال بعض المحققين ان جميع السلوب عن ذاته يرجع إلى سلب واحد هو سلب الامكان (١) ومرجعه إلى وجود الوجود ووجه ذلك ان الامكان معنى سلبي ويندرج تحته جميع النقائص والقصورات والقوى والاعدام فسلب الامكان عن شئ يستلزم سلب الكثرة والتركيب والماهية والجسمية والجوهرية والعرضية وغير ذلك عنه فسلب كل منها عن الواجب يرجع إلى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب ضرورة الوجود من حيث ذات الموجود في نفسها بما هي هي هو بعينه
ضرورة الوجود ووجوب الذات من حيث هي هي.
أقول وكذا الاشكال (٢) الوارد على الأصل المذكور من جهة اتصافه تعالى بصفات إضافية كثيره لا يندفع بما ذكروه في وجه التفصي من أن تحقق هذه الإضافات انما
هو بعد وجود الأشياء التي يقع الإضافة له تعالى إليها وتكثرها تابع لتكثر تلك الأشياء فان لاحد ان يقول انا نعيد الكلام إلى مبادئ هذه الإضافات وموجباتها فان أكثرها بل كلها مما يحتاج إلى مبدء وخصوصية ينشأ منه الإضافة كالعلم والقدرة والإرادة (٣)

---

(١) قد أشرنا في حاشية مباحث العقود الثلاثة ان الامكان الذي هو صفه الماهية واحد العقود الثلاثة صفه لها بنحو الايجاب العدولي وربما يعبر عنه باستواء نسبه الماهية إلى الوجود والعدم واما أصل الامكان فهي مجموع سلبين تحصيليين سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم ومن المحال ان يعود السلبان التحصيليان سلبا واحدا منشا للآثار فارجاع السلوب إلى سلب الامكان وعده سلب سلب فيه من المسامحة ما لا يخفى ط مد
(٢) وأنت خبير بان الاشكال غير مختص في كلام الامام بصفاته تعالى بل يعم كل امر واحد له صفات كثيره وقد مثل له بقوله هذا الرجل قائم وقاعد فالأولى ان يجعل ما أورده المصنف على جوابهم بنقل الكلام إلى مبادئ الصفات الإضافية نقض تفصيليا على جوابهم ثم يجعل الجواب برجوع صفاته تعالى إلى صفه واحده جوابا عن هذا النقض التفصيلي لا عن أصل الاشكال الذي أورده الامام لعدم اختصاصه بالواجب تعالى ط مد
(٣) فهذه كما قال في السلب الأزلي صادقه على ذاته الاقدس في الأزل وليست مثل الإضافات حتى يقال موجبات كثرتها أطرافها التي فيما لا يزال إذ في مرتبه ثبوت هذه المبادئ له تعالى لم يكن معه شئ.
ان قلت يقول المتفصي المبادئ واحده كما هو التحقيق.
قلت المفروض انه لم يأت من هذا المسلك والا فلم طول المسافة واخذ في غير الطريق الواضح ومكن من التعدد في الإضافات ولم لم يقل اضافته واحده ومبدئها هو الذات الأحدية والعلة الحقه الحقيقية س قده

وما يجرى مجراها ا لا ترى ان علمنا بزيد وقدرتنا عليه وإرادتنا له ليس مجرد نسبه (١)
بيننا وبينه بل فينا صفه مستقره بإزاء إضافتنا اليه وكذا علمنا بزيد وقدرتنا عليه وإرادتنا له
غير علمنا بعمرو وقدرتنا عليه وإرادتنا له كيف والقوم قائلون بأنه تعالى يعلم جميع الممكنات في الأزل على الوجه التفصيلي قبل تكونها.
فالحق في الجواب ان يقال إن اضافته إلى الأشياء لا يتكثر بحسب الحقيقة كما أن صفاته الحقيقية لا تتكثر بحسب الحقيقة بل هويه الكل هويه واحده وجوديه فعالميته تعالى بكل أحد من المعلولات بعينها قادريته عليه وهي بعينها مريديته له واما تكثر اضافته تعالى إلى الأشياء بالعدد فإنما يكون على ترتيب ونظام لا يقدح في وحدته تعالى فان اضافته إلى المعلول الأول مبدء لإضافته إلى المعلول الثاني وهي لإضافته إلى الثالث وهكذا يتكثر الإضافات حسب تكثر المعلولات طولا وعرضا في سلسله الابداع
والتكوين وكما أن الترتيب الواقع في ذوات المجعولات طولا وعرضا مما يصحح صدور
الكثرة عن الواحد الحق فكذا ترتب الإضافات على هذا الوجه يصحح اتصافه تعالى بكثرة الإضافات
وهم وتنوير
وربما توهم متوهم انه إذا كان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصية والمناسبة

---

(١) فالنسبة في هذه الصفات الثلاث مسماه بالعالمية والقادرية والمريدية وهذه لوازم الصفات الحقيقية ذات الإضافة أعني الوجود المجرد لدى المجرد وكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والإرادة التي فينا هي الشوق المؤكد وبعبارة أخرى هي القصد المتعقب للعزم المتعقب للجزم المتعقب للميل المتعقب للعلم التصديقي بغاية الفعل المتعقب للعلم التصوري به س قده.

فلا يكون العلة عله لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية والمناسبة فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على أمرين مختلفين هما نفس الذات واعتبار الخصوصية.
فاذن لا يتصحح صدور المعلول الواحد عن العلة الواحدة إذ كل عله تكون لا محاله مركبه متكثرة بهذا الاعتبار فانسد بذلك اثبات ان أول الصوادر يجب ان يكون امرا وحدانيا لجواز كونه مركبا لتركب ما هو علته فيزاح بان الخصوصية انما يراد بها هناك ما هو مبدء استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور عن العلة دون غيره والتعبير بالخصوصية لضيق العبارة.
وبالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها وذلك الامر في صوره صدور الواحد عن المبدء الأول يجب ان يكون عين ذاته واما في صوره صدور الأشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجه واحده معا فلا يمكن ان يكون الخصوصية التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي بحسبها يصدر البعض الاخر اللهم الا خصوصيه مرسله نسبتها إلى الكل واحده فيحتاج في صدور كل منها إلى خصوصيه أخرى متميزة عن غيرها مع فرض الاشتراك في خصوصيه ما مطلقه ليصح بها صدوره بعينه فالأشياء إذا تساوت نسبتها بالصدور إلى مبدء ها واستوت نسبه مبدئها إليها بالايجاد لزم تساويها في جميع ما لها حتى في الوجود والتشخص فلا يتصور هناك أمور متكثرة وموجودات متعددة.
قال المحقق في شرح الإشارات لا يقال الصدور أيضا لا يتحقق الا بعد تحقق شئ يصدر عنه وشئ صادر لأنا نقول الصدور يطلق على معنيين أحدهما امر إضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الإضافة العارضة لهما وكلامنا
فيه وهو امر واحد إن كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة عله لذاتها وقد يكون حاله تعرض لها ان كانت عله لا لذاتها بل بحسب حاله
أخرى اما إذا كان المعلول فوق واحد فلا محاله يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر
في ذات العلة كما مر انتهت عبارته.

بحث وتحصيل ذكر أستاذنا السيد الأمجد دام مجده وبقائه ايرادا
على الجواب المذكور بقوله التفتيش الغايص والفحص البالغ هو انه سبحانه
بنفس ذاته الأحدية فاعل جوهر الصادر الأول والعلية الصدورية بالمعنى الثاني غير
الإضافي الذي ذكره بالنسبة إلى الصادر الأول هو من مراتب الاعتبارات السابقة على
وجوده وتقرره وهي كون الباري الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الأول
بخصوصه
عنه فهذا المعنى غير الإضافي متقدم على ذات المعلول الأول ثم على العلية الصدورية
الإضافية التي هي فرع وجود المتضائفين فهذا المعنى كما أنه متقدم بالمرتبة العقلية
على
ذات المعلول الأول ومستتبع إياه في الاعتبار العقلي فكذلك هو متأخر عن مرتبه ذات
الباري الفعال ولازم له وليس هو عين ذاته تعالى انما العلية الصدورية غير الإضافية
التي هي عين ذاته تعالى معناها كونه بحسب مرتبه ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور
كل
ما هو خير مطلقا لنظام الوجود على الاطلاق فاذن للعلية الصدورية معنيان (١) غير

---

(١) اعلم أن حقيقة كلامه وحقيقة مرامه تنكشف بما مر في كلام المصنف واشتهر عند العرفاء الشامخين أيضا ان للوجود مراتب وجود حق ووجود مطلق ووجود مقيد فالوجود الحق هو الله والمطلق فعله وفيضه المقدس والمقيد اثره وقد ذكرنا في توجيه كلام الشيخ الرئيس انه لا نبالي بكون عليه الحق لزيد بالامكان ان للحق عليه حقه حقيقية هي عليته الذاتية بالنسبة إلى الوجود المطلق وعليه حقه ظلية هي عليته الفعلية في مقام فيضه المقدس ومشيته الفعلية ورحمته الواسعة بالنسبة إلى الموجودات بالترتيب وعليه إضافية هي مفهوم إضافي زائد على ذاته عرضيه له لا بمعنى المحمول بالضميمة بل كالخارج المحمول.
إذا عرفت هذا فنقول مراد السيد ره ان العلية الحقه الحقيقية وهي كون ذات المبدء الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المطلق وهو الفيض المقدس ورحمته التي وسعت كل شئ عين ذاته لا العلية الصدورية التي بالنسبة إلى المعلول الأول أولا وهي العلية الحقه الظلية التي هي الفيض المقدس فإنها مقام ظهور الذات وانها وجه الذات الذي قال تعالى أينما تولوا فثم وجه الله وما سيقول السيد ره ان وحده العلية التي بإزاء المعلول الأول عددية وانها وجوبه لا ينافي هذا لان للفيض المقدس اعتبارين أحدهما اعتبار انه عليه المعلول الأول وبهذا الاعتبار وحدته عددية وانه وجوبه وثانيهما انه وجه الله وظهور الله ومشيه الله ونحوها من الألقاب الحسنى وبهذا الاعتبار وحدته حقه ظلية بل واحد بوحده الحق تعالى وانه وجوب الكل س قده

إضافيين ومعنى ثالث إضافي والذي هو عين ذاته من الأولين هو حيثية إفاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصيه ذات معلول خاص بخصوصه
فالذي هو بحسب خصوصيه ذات المعلول الأول انما هو لازم نفس ذاته تعالى لا انه عين
مرتبه ذاته والبرهان عليه من سبل ثلاثة.
الأول ان اعتبار وجوب صدور المعلول الأول (١) بخصوصه الذي هو أحد معنيى العلية الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول متأخر بالذات عن مرتبه امكانه ومتقدم على مرتبه وجوده كما عرفت في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبه وجود
المعلول فما يكون متأخرا عن مرتبه امكان المعلول كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل.
الثاني ان وحده المعلول الأول عددية فكذلك العلة هي بالنسبة اليه بخصوصه يكون واحده بالعدد أيضا ووحده الحق تعالى وكبرياؤه متقدسة عن الدخول في باب الاعداد.
الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته سبحانه من الصفات الكمالية
ما يكون كمالا مطلقا للوجود بما هو وجود ومن المستبين ان كونه جل ذكره بحيث يصدر
عنه بالفعل هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه وكل خصوصيه دونه بل هو من أوصاف المجد والكبرياء له جل ذكره
بالقياس إلى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل وجود وكل كمال وجود لا ان هذه الذات بخصوصها صنعه

---

(١) هذا جار بعينه في اعتبار وجوب صدور الخير المطلق الذي اختار انه عين الذات فإنه اعتبار لاحق متأخر عن ماهية الكل فكيف جاز كونه عليته تعالى فان قيل إن الكل مجموع ماهيات كثيره وليست لها ماهية واحده حتى يلزم المحذور قلنا فاذن ليس لها وجوب صدور واحد بل وجوبات لصدورات كثيره ومن المحال أن تكون عينه تعالى ط مد.

وهذا الوجود بخصوصه فيضه فالأخير كماله ومجده بحسب النسبة إلى خصوصيات الموجودات
والأول مجده وكماله بحسب ذاته على الاطلاق وكذلك عزه وعلاه جل سلطانه هو ان ذاته بحيث يدبر نظام الوجود ويخلق كل ماهية وانية ويفعل كل ذات ووجود وكل كمال
ذات وكمال وجود لا ان نظام الوجود بالفعل صوغه وصيغته والموجودات بأسرها خلقه
وخليقته ولذلك كان كماله في فعاليته (١) وخلاقيته قبل وجود الممكنات وعند وجودها
على سنن واحد كما مر نظيره في عالميته تعالى بكل شئ انتهى ما ذكره باختصاره.
أقول وفي كلام هذا السيد الاجل موضع أبحاث.
الأول انه يلزم على ما ذكره ان يكون الصادر الأول عن الواجب أمرين أحدهما العقل الأول والاخر تلك الخصوصية الزائدة (٢) على ذاته كما نص عليه مرارا في ما ذكره
من الكلام وفي ذي قبل في فصل آخر وذلك ممتنع لا يقال لا يلزم مما ذكره كونهما معا في درجه واحده بل الخصوصية سابقه على جوهر المعلول الأول في الوجود لأنا نقول (٣)

---

(١) لأنه كل الوجود وكله الوجود وكل الكمال وكله الكمال وهذا عبارته في التقديسات فليس علوه ومجده بخلاقيته حين وجودها وبعالميته مثلا في مرتبه وجودها بل بكونه بحيث يترتب عليه وينشأ منه الوجود المنبسط على الكل لأنه جامع للنحو الاعلى من كل موجود بما هو موجود فهو خالق إذ لا مخلوق وعالم إذ لا معلوم س قده
(٢) الجواب عنه على ما بينا مرامه ره ان الخصوصية الزائدة ليست صادره بل هي صدور وهي كالمعنى الحرفي لا هو ولا غير وقد صرح في المباحث الذوقية من العلة والمعلول ان الوجود المنبسط ليس معلولا بل هو عليه الحق فليرجع إلى ما هناك س قده
(٣) ان قلت هذا هو المتعين والمعية في الدرجة لا تحتمل لان الخصوصية عله للعقل الأول والعلة والمعلول ليسا معين في الدرجة.
قلت كان المصنف يردد على السيد ره بأنه اما ان يلتزم بالخلف واما ان يلتزم بصدور الكثير عن الواحد فان العقل لما فرض صادرا أولا كانت الخصوصية معه في الدرجة لئلا يلزم الخلف وان التزم بالخلف لم يلزم صدور الكثير عن الواحد لكن يلزم التسلسل لان اللازم المتأخر في الوجود هو المعلول واللزوم في الاصطلاح هو الاقتضاء أو ينتهى إلى خصوصيه لخصوصية تكون عين الذات س قده.

فالصادر الأول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لا غير فيحتاج صدورها إلى خصوصيه أخرى بالقياس
إليها وتلك الخصوصية السابقة عليها أيضا زائده على ذاته حسب ما قرره والكلام عائد في صدورها فيتسلسل الخصوصيات إلى غير النهاية
لا يقال لعل تلك الخصوصية زائده في اعتبار العقل وتحليله لا في الخارج فيكون من العوارض التحليلة لذاته تعالى.
لأنا نقول ليس الواجب جل ذكره ذا ماهية (١) حتى يجرى فيه التحليل العقلي كما يجرى فيما له وحده خارجيه وكثره عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا فكما هو بسيط في الخارج بسيط من كل وجه وكما ليس يمكن فيه عارض ومعروض بحسب
الوجود كذلك لا يمكن باي اعتبار اخذ.
الثاني ان حيثية كونه تعالى (٢) بحيث يصدر عنه المعلول الأول هي بعينه حيثية كونه سبحانه بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الأتم والانسان الكبير فان نسبه العقل الأول إلى مجموع العالم وجمله النظام كنسبه صوره الشئ

---

(١) الأولى ان يقال يرجع حينئذ إلى العلية الإضافية وليس الكلام فيها واما ما ذكره ره ففيه انه منقوض بالصفات الإضافية الزائدة عليه تعالى باتفاقهم فإنها نسب وإضافات محضه بل بمفاهيم الصفات الحقيقية فإنها من حيث إنها مفاهيم زائده على الذات عقلا وان كانت عينا من حيث التحقق س قده
(٢) هذا منه ره غريب لان الحيثيتان تصيران واحده وإن كان المنبعثان عنهما واحده وليس كذلك فأين الوجود المطلق المنبسط والوجود المقيد وأين التجلي الأعظم ومجلاه وأين الانسان الكبير وروح روحه اي الانسان الجبروتي فقط ومجموع الناسوت والملكوت والجبروت والنسبة بينهما كالنسبة بين العقل البسيط المذكور في كتاب النفس والانسان الكامل وإذا كان للوجود مراتب فمرتبة منه هو العقل الأول والانسان الكبير مجموع المراتب المجعولة والوجود المنبسط أصلها المحفوظ من حيث إن ما به الامتياز في الوجودات عين ما به الاشتراك فكون المبدء الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المنبسط غير كونه بحيث يترتب عليه الوجود التجردي العقلاني فقط والأول عين ذاته دون الثاني عند السيد الاجل ره س قده.

ذي الاجزاء إلى اجزاء ذلك الشئ وقد مر ان الشئ شئ بصورته لا بمادته وان صوره الشئ
هي نفسه وتمامه وقد علمت أيضا ان العقل كل الأشياء (١) التي بعده على وجه اشرف
والطف فمتى قلت العقل فكأنك قلت العالم كله فحيثية صدوره لا تغاير حيثية صدور النظام الجملي الا باعتبار الجمال والتفصيل وقد علم أن المفصل عين المجمل بالحقيقة وغيره بالاعتبار.
فاذن نقول كما أن كونه تعالى بحيث يفيض عنه الخير كله ويعلم الأشياء كلها عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه عين ذاته بلا تغاير حيثية الثالث ان كون ايجاب العلة للمعلول بعد مرتبه امكانه حين ما كان المنظور
اليه حال ماهية ذلك المعلول لا ينافي كونه سابقا في الوجود عليه ولا أيضا عينيه الشئ وتحققه في الخارج ينافي كونه من الاعتبارات العقلية لماهية من الماهيات إذا قيس مفهومه إليها (٢) فان المنظور اليه إذا كان حال ماهية الشئ وعوارضها واحكامها

---

(١) لا ان كل الأشياء هي العقل قد بينا سابقا في الحواشى ان العقل كل الأشياء لا ان كل الأشياء هي العقل وقد بين ره في مرحلة العقل والمعقول معنى كون العقل كل الأشياء وهو انه وجود مجرد وبسيط بوحدته يوازى كل ما دونه بكثرتها فهو جامع فعلياتها وكمالاتها دون حدودها ونقائصها وهذا هو الكثرة في الوحدة وهو غير الوحدة في الكثرة وهذه الجامعية سببها ان المراتب الطولية كل ما في أدانيها في عواليها وكل ما في العوالي في الأعالي وهكذا إلى أعلى الأعالي وفي التغيرات الاستكمالية الطولية لا خلع ثم لبس بل لبس ثم لبس نعم لما كان الامر هكذا والسنخية معتبره في العلة فاعليه كانت أو غائية مع المعلول والماهيات محفوظه في المراتب والوجودات حقيقة واحده ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك كانت جامعيه النحو الاعلى من كل موجود على وجه واحد بسيط جامعية فعليات النحو الأدنى منه ووجدان الحقائق وجدان الرقائق كما مر في استلزام الكثرة في الوحدة للوحدة في الكثرة الا ان الكلام عند انحفاظ المراتب والا لم يكن صادر أول وثواني ولم يكن أول ما صدر هو العقل الأول بل بطل كثير من قواعد الحكمة س قده

(٢) يعنى ان المتأخر مفهومه لا حقيقته وأيضا وجوده الرابطي لا النفسي س قده

كان نفسها لنفسها متقدمه على جميع الاغيار حتى موجب وجودها وعلة كونها وكان الحكم
بنفسها على نفسها مقدما على كل حكم وبعده الحكم عليها بالامكان ثم بالحاجة في الوجود
إلى الغير ثم بايجاب الغير وجودها ووجوب وجودها به ثم بأنها موجوده مع أن الوجود الذي به توجد متقدم عندنا عليها في الواقع وكذا ايجاب العلة متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين كون خصوصيه الايجاب وما به ينشأ وجود المعلول عين حقيقة المبدء وبين ان نسبتها بحسب المفهوم إلى ماهية المعلول في اعتباراتها العقلية متأخرة عنها وعن امكانها.

الرابع ان كون وحده الصادر الأول عددية على تقدير التسليم (١) لا نسلم ان ما بإزائها من المبدء يجب أن تكون وحده عددية ولا يجب انحفاظ نحو الوحدة في جانبي العلة والمعلول والذي يجب انحفاظه من الجانبين هو أصل الوحدة مع أن وحده العلة لا بد وأن تكون أقوى وأشرف على أن ما ذكره بعينه جار (٢) فيما اخذت خصوصيه العلية
الصدورية بالقياس إلى مجموع العالم فهل لمجموع العالم وحده أقوى وأفضل من وحده المعلول
الأول والوحدة التي من باب الاعداد هي مما يتصور بإزائها ومن نوعها أو جنسها وحدات
أخرى ذهنا أو خارجا يندرج معها تحت طبيعة واحده فمتى يسوغ هذا المعنى في العقل من جهة وقوعه في العقل تحت ماهية كليه فكذا يجرى في النظام الجملي من جهة وقوعه تحت ماهية كليه عند العقل وكون المركب ذا ماهية أولى من كون

---

(١) اي لا نسلم أولا ان وحده الصادر الأول عددية لأنه كل الأشياء التي دونه كما مر س قده

(٢) هذا بناء على ما هو صريح كلام السيد ره من اخذ تلك الخصوصية بالنسبة إلى مجموع العالم والانسان الكبير وكل وجود وكل خير ونحو ذلك من العبارات وهي ظاهره في الواحد بالاجتماع فيتوجه عليه ما ذكره ان المركب أولى بالماهية من البسيط ولا يتوجه على ما ذكرناه من اخذها بالنسبة إلى الوجود المطلق المنبسط والفيض المقدس ونحوهما من الألقاب الحسنى للجهة المقدسة النورية والوجود المنبسط لا ماهية له وهو وجود الماهيات باعتبار وايجادها الحقيقي باعتبار وهو ظهور الوجوب الذاتي ولا ثاني لظهوره س قده.

البسيط ذا ماهية على انك قد علمت أن البسيط لا ماهية له وان العقل انية بلا ماهية (١) والمغايرة بينه تعالى وبين الهويات البسيطة والانيات المحضة بالتقدم والتأخر والكمال والنقص.

الخامس ان قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل بخصوصه ليس هو من الكمالات المطلقة للموجود بما هو موجود غير مسلم بل وجود العقل (٢) بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعة الموجود بما هو موجود فضلا عن وجود الخصوصية المصدرية التي هي مبدأه ومنشأه والتخصيص الذي ينافي كون الشئ من عوارض الموجود بما هو موجود ومن كمالات الوجود المطلق هو ما يصير به الشئ نوعا متخصص الاستعداد كان يصير امرا طبيعيا أو تعليميا فكل ما يصح ان يلحق

الموجود المطلق من غير أن يكون مشروطا بتغير أو تقدر أو تكثر أو انفعال فهو من عوارض الوجود المطلق وكمالاته وإن كان بتقدم وتأخر وشده وضعف ولذلك يبحث

---

(١) قد عرفت سابقا المناقشة فيه فان من لوازم وجود المعلول كونه محدودا يحمل عليه شئ ويسلب عنه شئ ولا نعنى بالماهية الا حد الوجود على أن المعلولية لا تفارق الامكان والامكان لازم مساو للماهية كما قيل إن كل ممكن فهو زوج تركيبي له ماهية ووجود وكون العقول هويات بسيطه وانيات محضه انما هو بالقياس إلى ما دونها لا إلى ما فوقها والهوية البسيطة والانية المحضة على الاطلاق لا مصداق لهما الا هو تعالى ومن هنا يظهر ان الماهية لو سلبت عنها فلتسلب بالنسبة إلى ما دونها حيث إنها غير محدوده بالنسبة اليه بلا عكس فافهم ذلك ط مد

(٢) لان المراد بالاطلاق المستفاد من قولهم بما هو موجود في بيان معيار الكمال انما هو بالنسبة إلى اشتراط التجسم والتقدر والتكثر وقد ذكرت في أوائل حواشي الأمور العامة ان الاطلاق المعتبر في موضوع علم ما قبل الطبيعة أيضا هكذا وذكرت ان السر فيه ان مناط سوائية موضوع العلوم الطبيعية والرياضة عن موضوع العلم الا على مثل مناط سوائية الوجودات الامكانية عن الوجود الحق الواجبي تعالى فإنها منوطة بالتمادي المكاني والزماني والمادة الهيولانية فتذكر س قده.

عنه في علم ما فوق الطبيعة معنى وماهية وفي علم الربوبيات وجودا وانية
اشعار تنبيهي قد ذكر صاحب روضه الجنان قريبا من الايراد المذكور
بوجه آخر على قولهم يجب ان يكون للعلة خصوصيه بالقياس إلى معلول معين
لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس إلى معلول آخر لها فإذا كان المعلول واحدا جاز
ان
يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط والا لم يجز بقوله وأيضا الخصوصية التي
هي عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقي لا يمكن ان تسلب عنها بالقياس إلى غير
معلولها فان ذات الشئ لا يمكن ان يسلب عنه أصلا لكن الخصوصية له بالقياس إلى
معلول معين مسلوبة عنه إذا قيس إلى غير ذلك المعلول فهي ليست ذات الفاعل فقط
بل هي عبارة عن الفاعل مع مناسبه مخصوصة زائده عليه وارتباط خاص ينضم اليه
فلا يكون واحدا حقيقيا ثم أجاب عنه بان معنى كون الخصوصية عين ذات الفاعل
ان بها بنفسها يتعين ذات المعلول من غير انضمام معنى آخر أجنبي اليه أصلا وليس
الذات مع غير هذا المعلول كذلك ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك
فتدبر واجد تجد انتهى كلامه ومراده ان الخصوصية التي بها يصدر المعلول الأول
عن الواجب جل ذكره هي عين ذاته وسائر الخصوصيات التي بها يصدر عنه ما سوى
المعلول الأول هي أمور منضمة اليه والتحقيق ما قررناه.
نور مشرقي يزاح به ظل وهمي
قد أورد بعض المتأخرين من الأذكياء نقضا على البرهان المذكور من أنه لو
صدر عن الواحد أمران مثل ا وب فصدور ا ليس صدور ب فاتصف المبدء
بالنقيضين بعد قوله وأجيب بان نقيض صدور ا لا صدور ا لا الف ورد بان
صدور
ب ليس صدور ا فاتصف بصدور ا وبلا صدور ا فإذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا
جاز اتصافه بهما من جهتين وإذا كان واحدا حقيقيا لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد
بهذه العبارة أقول لو تم ما ذكروه لزم ان لا يصدر عن الواحد واحد (١) أيضا بل

---

(١) لأنه في قوه صدور اثنين لا أقل إذ صدر عنه وجوده ووحدته وتشخصه ونحو ذلك فصدر الوجود وما ليس بوجود ولم يصدر الوجود من حيثية صدور ما ليس بوجود فصدر الوجود ولم يصدر الوجود وهو تناقض س قده

لا يكون الواحد موجودا إذ كل موجود متصف بصفتين اعتباريتين وأقلهما الواحدة والشيئية والمفهومية والجزئية وغير ذلك فاتصف بالوحدة وبما ليس بوحده وبالوجود وبما ليس بوجود إلى غير ذلك فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية اتفاقية (١) مبنية على عدم امكان الواحد الحقيقي ويلزم ان لا يصدر عنه اثنان فما ذكروه مغلطة سخيفة انتهى.

أقول البرهان المذكور في غاية الاحكام والمتانة ولا يمكن القدح في مواده ومقدماته لأنها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولا شعرية ولا مغالطية وصورتها صوره منتجة لأنه قياس استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم هكذا متى صدر عن الواحد الحقيقي أمران كا وب كان متصفا بالنقيضين وهما صدور ا ولا صدور ا لكن التالي باطل فالمقدم كذلك وبيان اللزوم ما مر ويمكن تصويره (٢) على صوره قياس شرطي اقتراني كما يسهل ذلك على من له قدم في فن الميزان فإذا كان القياس برهانيا ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصوره كما هو شان أكثر الناقضين (٣) والجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش

---

(١) وهي كلما أمكن الواحد الحقيقي لم يصدر عنه اثنان أقول بل حاصل كلامهم قضية لزومية هي كلما تحقق واحد حقيقي لم يصدر عنه اثنان لكنه متحقق لان ما ذكره من الوحدة والشيئية ونحوهما وغير متكثرة لأنها حيثية واحده والظاهر عدم لفظ العدم ووجوده من قلم الناسخ إذ مراده انه مبنى على امكان الواحد الحقيقي وهو غير ممكن بزعمه فهذا قضية شرطية بلا وضع المقدم عنده س قده

(٢) بان يقال متى صدر عن الواحد الحقيقي أمران كان متصفا بالنقيضين ومتى كان متصفا بالنقيضين كان مركبا س قده

(٣) فإذا رأوا عدم المرجح الغائي بنظرهم القاصر في فعل العاطش من اخذ أحد القدحين من الماء يتركون القاعدة الكلية القائلة بان كل فعل اختياري لا بد له من مرجح لأجل هذا الجزئي وإذا رأوا القتل شرا برأيهم الفاسد يدعون الأصل الشامخ الكلى ان كل وجود خير والحال انه ينبغي ان لا يرفضوا البديهي ويتفصحون عن حال هذا الجزئي حتى يظفروا على أن الشر عدم الحياة ومقدماته طرا وجودات وخيرات وكذا في القاعدة الأولى وقس عليهما الباقي س قده

ليتضح عليه جليه الحال ويرتفع شبهه ما يختلج بالبال.
فنقول في رفع ما ذكره من أن كل موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك انا قد أشرنا سابقا ان تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثرا في الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل وهكذا الحال
في صفات الواجب تعالى فان مفهوماتها متغايرة لا محاله إذ ليست العلم والقدرة والإرادة
والحياة والسمع والبصر الفاظا مترادفة ولا ان اطلاقها أو اطلاق بعضها عليه تعالى على سبيل المجاز المرسل أو التشبيه تعالى عن الشبه علوا كبيرا.
فهي مع كونها مغايره المعاني والمفهومات كلها موجوده بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد لا بمعنى ان الوجود زائد على ذاتها ولا ان وجودها شئ غير تشخصها ولا ان وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الأحدي بنفس أحديته مصداق لهذه المعاني
ومطابق بذاته وفردانيته للحكم بها عليه من غير أن يقتضى صدقها عليه تغايرا في الذات ولا في
عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا في ذاته من أمرين سواء كان التركيب خارجيا
كالجسم المركب من مادة وصوره في الوجود أو ذهنيا كالماهية المركبة من جنس وفصل كالانسان
المأخوذ في حده ماهية الحيوان والناطق فانا إذا وجدنا جسم النار وقد صدق عليها انها في
ذاتها شاغله للحيز وانها حاره نحكم بان حقيقتها مركبه في الخارج من مادة مشتركه وصوره
مخصوصة لان اتصافها بأنها شاغله للحيز من جهة ذاتها امر يعم الأجسام فهو اذن لأجل جسميتها
التي هي مادة مشتركه بينها وبين غيرها من الأجسام ولهذا تنقلب إلى عنصر آخر فينتقل المادة
من صورتها إلى صوره أخرى واتصافها بأنها حاره في نفسها امر يخص بها فهو لأجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيبا في ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا

وكذا اتصاف الانسان بالحياة والنطق يوجب في الموصوف تركيبا عقليا بحسب الماهية.
وان ناقش في المثال (١) فلنمثل له مثالا آخر من البسائط الخارجية فنقول اتصاف الخط بمطلق المساواة والمفاوتة من جهة مطلق الكمية وهو جنسه البعيد واتصافه بان اجزائه مجتمعه في آن واحد من جهة اتصاله (٢) وهو فصله البعيد واتصافه بالاستقامة (٣) من جهة فصل آخر تحت جنسه المتوسط واتصافه بالاستقامة مثلا من جهة فصل آخر قريب فهذه الأمور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا في ماهية الخط
من معان متعددة وذاتيات متكثرة بحسب العقل في ظرف التحليل وان كانت موجوده في الخارج بوجود واحد كما أن اتصافه بكونه ضلعا لزاوية وقطر المربع وسهما لمخروط ووترا لقوس يوجب كثره في العوارض واختلافا في الحيثيات التعليلية المؤدى إلى كثره العلل والأسباب وبالجملة اتصافه سبحانه بصفاته الكمالية من العلم والقدرة وغيرها لا يستلزم كثره لا في الداخل ولا في الخارج لا في الذات (٤)

---

(١) اي في مثال الانسان وتركيبه العقلي بان يقال هذا أيضا تركيب خارجي لان الجنس والفصل في المركبات الخارجية يؤخذان مادة وصوره س قده
(٢) ينبغي ان يذكر قبله واتصافه بان اجزائه متشاركة في الحدود المشتركة من جهة اتصافه ولعله سقط من قلم الناسخ س قده
(٣) الأولى ان يقال على وتيرة السابق اتصافه بكون اجزائه على سمت واحد أو بكونه اقصر الخطوط الواصلة ونحوهما من جهة استقامته وهي فصله القريب س قده
(٤) تعميم في الداخل من حيث كثره المقومات وكثره الصفات مثل الانسان الذي كثرت مقوماته وكثرت صفاته كعلمه وقدرته وارادته وغيرها قوله لا في الوجود ولا في الماهية تكثير في الكثرة من حيث إن الكل من آحادها وجودا وماهية ولا في العين بيان كثره المادة والصورة ولا في الذهن لكثره الجنس والفصل في المركبات الخارجية ولا في الاعتبار لكثره الجنس والفصل في المركبات العقلية كالاعراض ففي الواجب تعالى ليس من انحاء الكثرة إذ لا ماهية ولا مادة ولا صوره ولا جنس ولا فصل ولا صفه زائده س قده.

ولا في عارض الذات لا في الوجود ولا في الماهية لا في العين ولا في الذهن لا في الحقيقة ولا في الاعتبار وكذلك الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه تعالى بها كالموجودية والمعلومية والشيئية والعلية والسببية والمبدئية والأولية ليست مما يوجب تكثرا واختلافا لا في العين ولا في الذهن فان الاعتباريات التي تستلزم اختلافا بالحيثيات
والجهات هي مثل الامكان والوجوب والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ولهذا حكموا بأن
كل ممكن زوج تركيبي لاشتماله على الامكان والوجود وحكموا بان امكانه لأجل ماهيته ووجوده لأجل ايجاب علته وكذا عدم حصوله في مرتبه من مراتب الواقع مع حصوله
في الواقع مما يستلزم تركبا عقليا في ذاته كما أن عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت آخر مما يستلزم تركيبا خارجيا في ذاته من مادة وصوره فهذه الصفات وان كانت
اعتبارية توجب كثره في الموصوف.
واما التي ذكرها المعترض نقضا على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية وغيرها فليست مما يقتضى كثره واختلافا أصلا لا في الذات ولا في حيثية الذات
ولا في الصفة ولا في حيثية الصفة الا مجرد المغايرة في المعاني والمفهومات وقد مر غير
مره ان اختلاف المفهومات أنفسها لا يستلزم ضرورة اختلافا في ذات الشئ ولا في صفته
ولا في اعتباره هكذا يجب ان يفهم الانسان الموحد اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية وبالصفات الاعتبارية وبالإضافات والسلوب حسب ما قررناه وأوضحنا سبيله وبينا دليله ليصفوا توحيده عن شوب الاشراك والا فيقع في ضرب من الاشراك والالحاد أو التعطيل كما لأكثر المعطلين الذين جعلوا الله عضين والله ولى الفضل العظيم
حكمه عرشيه يبطل بها شبهه فرشية
لعلك ترجع وتقول رادا علينا مناقضا لما قررنا من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والإرادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال عينا وعقلا بلا اختلاف حيثية لا في الخارج ولا في الذهن ولو بحسب الاعتبار بأنه لو كان الامر كما قررت وصورت لكان

كل عالم قادرا (١) وكل قادر مريدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا مريدا
مع أن الواقع ليس كذلك بديهة واتفاقا فان كل أحد يعلم أن الأحجار والجمادات ليست
علماء قادرين مريدين قلنا لو كنت (٢) أيها المناظر المتعرض ذا قلب منور بنور الكشف والعرفان وذا بصيرة غير محتجبة بحجب الأغشية والأكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الأرض والسماوات عقولا كانت أو نفوسا أو صورا أو أجساما أو اعراضا
احياء عالمين قادرين مريدين لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات إذا كانت متحده مع الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها ونقصها وخلوصها وشوبها تابعه لشده
الوجود وضعفه وكماله ونقصه وخلوصه وشوبه فالمادة الجسمية إذا حقق الامر في نحو
وجودها الخارجي ظهر ان وجودها متضمن للعدم وظهورها مندمج في الخفاء وحضورها
متحصل بالغيبة وبقاء ها منحفظ بالتجدد والزوال واستمرارها منضبط بتوارد الأمثال وذلك من وجهين.
أحدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان وافتراق كل جزء منها عن
سائر الأجزاء في الكون الوضعي والوجود التحيزي وقد علمت أن كونها في الوضع و الحيز هو بعينه نحو وجودها فاختلاف اجزاء الجسم في الوضع والمكان هو بعينه اختلافها في الوجود والتشخص وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستصحب
عدم سائر الأجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده ومحصل ماهيته وهويته الاتصالية فذاته

---

(١) ان قلت لا محذور في ذلك لان كل عالم قادر كيف والطبيعة ما لم تستوف القوى المحركة التي هي مناط القدرة لم تعط القوى المدركة وكيف لا يكون كل قادر مريدا والقادر من يفعل بالشعور والمشية قلت المراد انه كان كل عالم بالعلوم المكتسبة قادرا وكل قادر على الصناعات المكتسبة عالما مثلا أو كل حيثية علم حيثية القدرة وكل عالم من القوى المدركة قادرا من القوى العمالة س قده
(٢) رد على الاعتراض وهو مشتمل على جوابين أحدهما ما في قوله فالمادة الجسمية إذا حقق الامر في نحو وجودها وثانيهما ما في قوله الآتي واما لان لكل نوع من الأنواع الطبيعية صوره أخرى مفارقه الخ ط مد.

متقومه بالاعدام والاحتجابات فذاته في غشاوة من ذاته لان ذاته محتجبة عن ذاته بذاته وغائبه عن نفسها بنفسها فضلا عن أن يكون الشئ محتجبا بشئ آخر عن نفسه أو خافيا بنفسه عنه شئ آخر أو غائبا بنفسه عن شئ آخر.

وثانيهما من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون وسيلانها كالماء الجاري شيئا فشيئا ودثورها آنا فانا وحدوثها في كل حين بنحو آخر فهاتان الجهتان برهانان على أن ليس للصورة الجرمية الهيولانية وجود علمي شعوري لا لذاتها ولا لغيرها الا بواسطة صوره مأخوذة منها (١) مطابقه إياها يكون لها حضور جمعي غير مادي

ولا مخلوط بالاعدام والظلمات والحجب والجهالات فان كل ما فرض منها علما أو عالما

في اي آن مفروض كان غيره في سائر الأنات والأزمنة وكل ما فرض حيوه أو حيا في حين مفروض كان موتا أو فسادا في باقي الأحيان فلم يوجد منها علم مستمر ولا حيوه باقيه

ولا اراده ثابته كحال أصل الوجود إذا دقق أحد النظر وحدق البصر فإنه يجد ان نقصان الأجسام

والماديات في الوجود هو بعينه نقصانها في العلم والحياة والإرادة فكما ان أصل طبيعة الوجود فيها تشوب بالعدم حتى صار وجودها ضربا من العدم لغاية النزول والخسة فكذلك

صورها التي في الخارج كأنها صوره علميه قد نقصت وضعفت وتكدرت بدخول النقائص

والقصورات في ذاتها فصارت علما كلا علم (٢) وحياه كالموت وإرادة كالكراهة وقدره

هي بعينها العجز وسمعا هو الصمم وبصرا هو العمى وكلاما هو السكوت.

فما ورد في الكلام الإلهي من قوله جل ذكره وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن

---

(١) استثناء تطفلي العلم عليها بواسطة صورتها المثالية أو العقلية هو الجواب الثاني الآتي بيانه وفي التعبير عن صورها المثالية والعقلية بالصورة المأخوذة منها تسامح فلو كانت الصور على ما بها من الحضور والجمعية مأخوذة منها لكانت هي أيضا ذوات حضور وجمعيه بل هي متنزله من تلك الصور تنزل السافل من العالي ط مد

(٢) تتميم البيان بالتشبيه شاهد على كونه غير برهاني والحق ان هذا الوجه لا يجدى نفعا ط مد.

لا تفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد من في السماوات ومن في الأرض وما حكمت به مكاشفات
أئمة الكشف والوجدان وأصحاب الشهود والعرفان ان جميع ذرات الأكوان من الجماد والنبات فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم فهو اما لأجل
ان الوجود وكمالاته من الصفات السبعة (١) (٢) متلازمة بعضها لبعض غير منفكة شئ منها عن صاحبه ذاتا وحيثية فكل ما وقع عليه اسم الوجود لا بد وان يقع عليه أسماء هذه
الأئمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم الوجود على بعض الأجسام دون
اسم القدرة والعلم وغيرهما لاحتجابهم عن الاطلاع عليها واما لان لكل نوع من الأجسام
الطبيعية صوره أخرى مفارقه مدبره لهذه الصور الطبيعية فياضة عليها بإذن الله مبدع الامر
والخلق بايراد الأمثال وتلك الصور المفارقة لكونها مقومه لهذه الصور الطبيعية نسبتها إلى هذه كنسبه الأرواح إلى الأجساد وبين الجسد والروح نسبه اتحادية كما ستقف
عليه فهي حيه بحيوتها عارفه بعرفانها بالحقيقة لا بالمجاز كما ظنه من لم يعرف الفرق بين
الجسم بالمعنى الذي هو مادة وبعينه بالمعنى الذي هو جنس فإنه بالاعتبار الثاني متحد بفصله متحصل بصورته التي هي بإزاء مفهوم فصله كما أشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض شريف والأول أولى وأشمل والله ولى التوفيق

---

(١) هي ما ذكره المصنف بقوله فصارت علما كلا علم الخ والمشتقات منها هي أئمة الأسماء المشهورة والمعقودة لها فصول في الكلام وهي الحي العليم المريد القدير السميع البصير المتكلم س قده
(٢) هي التي ذكرها في قوله فصارت علما كلا علم وحياه كالموت الخ وهي العلم والحياة والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام وهي الصفات التي عدها الأشاعرة صفات ثبوتية وتبعهم فيه كثيرون والحق ان أصولها ثلاثة العلم والقدرة والحياة ويلحق بها السمع و البصر واما الإرادة والكلام فحالهما حال غيرهما من الصفات الفعلية في رجوعها إلى الصفات الحقيقية بالتحليل والارجاع إلى الحيثية الذاتية كما أشرنا اليه فيما تقدم ط مد.

فصل
في الإشارة إلى منهج آخر في أن الصادر الأول واحد غير مركب
وهو ان العلة المفيضية لا بد وأن يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة
لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس
والإضاءة ولذلك لا يوجد بين النار والتبريد والماء والاحراق والأرض والاشراق تلك
الملائمة فلو صدر عن واحد حقيقي اثنان فاما بجهة واحده أو بجهتين لا سبيل إلى
الأول
لان الملائمة هي المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة وهي الاتحاد في
الحقيقة الا ان هذا الاتحاد إذا اعتبر بين الوصفين
كان مماثله وإذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهه فمرجع المشابهة إلى الاتحاد في
الحقيقة.
ثم إن الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذي صفاته لا تزيد على ذاته فلو شابه
الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين مختلفتين والمساوي للمختلفين
بالحقيقة
مختلف والمفروض انه واحد هذا خلف ولا سبيل إلى الثاني والا لم يكن العلة عله
واحده حقيقة وهذا قريب المآخذ مما سبق (١) (٢).

---

(١) والفرق ان ما سبق انسب بمقام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال لفظ المشابهة
ومبدء المبادي لا يشبهه شئ س قده
(٢) وذلك لابتناء البيان فيه على الخصوصية التي تربط المعلول بالعلة وذكر بعض
المحققين ان الفرق بينه وبين ما سبق ان ما سبق انسب بمقام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال
لفظ المشابهة فيه ومبدء المبادي لا يشبهه شئ انتهى وهو في محله فان البيان لا يخلو
من رداء ه في التعبير لما في قوله لان الملائمة هي المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة
وهي الاتحاد في الحقيقة إلى آخر ما قال.
على أن هذا التعبير يخرج الكلام عن كونه بيانا برهانيا إذ لو كان المراد بالمشابهة
والمماثلة معناهما الاصطلاحي وهو الاتحاد في الكيف والاتحاد في الماهية النوعية لم يجر
البيان فيه تعالى ولا في شئ من العلل البسيطة الجوهرية مضافا إلى كونه ممنوعا من أصله
ولو كان المراد غير ذلك وانما عبر بالمشابهة والمماثلة بنوع من التجوز والتشبيه كانت الجملتان
زائدتين لا تنفعان شيئا وكان يكفيه ان يقال والملائمة هي الاتحاد في الحقيقة ثم قوله
الا ان هذا الاتحاد إذا اعتبر بين الوصفين كان مماثله وإذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهه فمرجع
المشابهة إلى الاتحاد في الحقيقة انتهى يزيد البيان ابهاما إذا المراد به إن كان جعل الاصطلاح
على تسميه الاتحاد في الوصف مماثله والاتحاد في الذات مشابهه لم ينفع ذلك في البرهان
شيئا وإن كان غير ذلك كان كون الملائمة مشابهه ممنوعا.
والأولى ان يقال في تقرير البرهان ان العلة المقتضية يجب ان يكون بينها وبين
معلولها مناسبه ذاتية وارتباط خاص يرتبط به وجوده لذاته بوجودها لذاتها والارتباط الذاتي
بين الوجودين يقتضى بنوع من الوحدة السنخية بينهما بحيث لا يفترقان الا بالشدة والضعف

فلو صدر عن الواحد الحقيقي البسيط اثنان فاما بجهة واحده أو بجهتين لا سبيل إلى الأول لاستلزامه صيرورة ذلك الواحد اثنين وهو واحد هذا خلف ولا سبيل إلى الثاني لاستلزامه كون العلة مركبه غير بسيطه هذا خلف ط مده.

واعترض عليه بعض الأذكياء بقوله ويرد عليه ان الملائمة المعتبرة في
العلة ليست هي الاتفاق في تمام الماهية والمساواة في الحقيقة بل في خصوصيه بها يصدر
هو عنها دون غيره كما في النار والاحراق فان مناسبتها للسخونة ليست لتمام ماهيتها
بل لخصوصية صورتها النارية فلو كانت العلة ملائمة لذاتها لامرين لم يلزم ان تساويهما
في الحقيقة وهو ظاهر.
أقول إذا كانت العلة بسيطه كانت الخصوصية التي بها تلائم المعلول تمام حقيقته
وذاتها بخلاف ما إذا كانت مركبه كالنار والماء فان الخصوصية التي بها يصدر عنها الأثر
لا يلزم أن تكون تمام حقيقتها بل يجوز أن تكون داخله فيها كالصورة النارية للنار في فعل
الاحراق أو عارضه لها ككيفية الحرارة العارضة للماء المتسخن بالقسر في فعله للسخونة
في جسم آخر.
ثم قال بقي النظر في أنه تعالى واحد حقيقي كما قصدوه إذ ذهبوا إلى أنه
تعالى وجود بحت بسيط برئ عن الماهية وشوائب التكثر مطلقا لكنهم قالوا إنه

علم باعتبار قدره من جهة اراده من حيثية عاقل من وجه معقول من وجه وإذا جاز هذه الاعتبارات في ذاته فليجز ان يكون منشئا لصدور أمور متعددة فلم يتفرع حينئذ
ما ذهبوا اليه من أنه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا امر بسيط مجرد لتركب
الجسم عن الهيولى والصورة واحتياج الهيولى إلى الصورة فلا يكون معلولا أول والصورة
أيضا تحتاج في تشخصها إلى العوارض والى الهيولى فلا يكون معلولا أول والعرض يحتاج
إلى الموضوع وذلك المجرد ليس نفسا لأنها مع البدن وتحدث بحدوثه فهي اذن عقل مجرد وهو المطلوب.
أقول من زعم أن اتصافه تعالى بالعلم والقدرة وغيرهما من الكمالات الوجودية للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه واعتبارات حتى لا يكون واحدا من جميع الجهات والحيثيات فلا يخلص توحيده عن الاشراك نعوذ بالله
منه وقد أسمعناك ان حيثية كل صفه فيها هي بعينها إذا حققتها حيثية الصفة الأخرى فعلمه تعالى بعينه قدرته وقدرته تعالى بعينها ارادته ذاتا واعتبارا وكذا عاقليته
بعينها معقوليته ذاتا واعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس في أكثر كتبه بهذه العبارة كون ذات الباري عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار فالذات واحده والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير للمعاني.
وان قلت العاقلية مضائفة للمعقولية والمتضائفان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحده لان التضايف قسم من التقابل فكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولية في شئ (١) واحد من الجهة الواحدة.
قلت ليس الامر كما زعمته فإنه لم يقم (٢) على أن كل متضايفين متقابلان لان معنى

---

(١) فيه ان المجتمعين هناك هما وصفا العاقل والمعقول ولا اضافه بينهما وانما هي نسبه بسيطه غير متكررة واللتان بينهما النسبة المتكررة بالاعتبار وهما العاقلية والمعقولية فهما اعتباران عقليان غير خارجيين ط مد
(٢) كفى برهانا على ذلك كون المتضائفين من غير تقييد أحد الأقسام الأربعة الخارجة عن تقسيم المتقابلين ط مد.

الإضافة وحدها كون أحد المفهومين بحيث يلزم من تعلقه تعقل الاخر ومجرد ذلك الحد (١) لا يستلزم تقابلهما في الوجود ولا تغايرهما في الحيثية نعم قد يكون بعض الإضافات بخصوصها مما يقتضى التقابل والتخالف في الوجود بين المتضايفين كالتحريك
والتحرك وكالأبوة والبنوة والتقدم والتأخر والعظم والصغر والعلو والسفل لا ان كل اضافه يوجب ذلك.
فالصحيح ان أحد اقسام التقابل الأربعة هو تقابل التضايف لا ان أحد اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور حسبما رأوا ان الحال في التضاد وغيره على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق.
ثم قال أقول على أن في دليلهم هذا أيضا نظر من وجوه منها ان الصورة عندهم جزء من عله وجود الهيولاني البتة على ما يشير اليه تلويحا منهم ويلوح اليه إشاراتهم
فهي في الوجود متقدمه البتة على الهيولى فليجز ان يصدر عن المبدء أولا معنى الصورة (٢)
وطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى على ما ذهبوا اليه في استناد الأفلاك إلى العقول التسعة واستناد هيولي العناصر إلى العقل العاشر ومنها ان كون حدوث النفس مع الجسم
مطلقا ممنوع غير بين ولا مبين فلم لا يجوز ان يوجد أولا نفسا من النفوس المجردة الفلكية
ويوجد بتوسطها الفلك المتعلقة هي به أو غير ذلك انتهى قوله بعبارته
أقول كل من اعتراضية في غاية السقوط لا يورده من له أدنى بضاعة في فن الحكمة فالذي ذكره أولا من أن الصورة جزء من عله وجود الهيولى وإن كان صحيحا كما
نظر اليه في مباحث التلازم بينهما لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها لعله الهيولى

---

(١) فيه ان حد التضايف هو كون كل من الماهيتين بحيث لا تعقل الا مع تعقل الماهية الأخرى المعقولة بها على نحو تكرر النسبة وهو يستلزم التغاير والتقابل إذ لا معنى لكون وجود واحد بعينه وجودا لماهيتين متمايزتين نعم يمكن ان يفرق بينهما إذا كانت الإضافة بين ماهيتين حقيقيتين أو بين مفهومين اعتباريين فلا تغفل ط مد
(٢) اي ذاتها لا من حيث احتفافها بالغرائب س قده.

وما عرف ان الصورة بأي وجه وآية حيثية سبب للهيولي ومتقدمه عليها والا لما شرع في
تسويغ هذا الاحتمال ودرى انه امر محال فان التي هي شريكه عله الهيولى هي الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التي تفتقر في تحصلها الوجودي وتشخصها (١) الجزئي إلى استعداد خاص وعوارض مخصوصة لا توجد الا في الهيولى المنفعلة دائما على نعت التجدد
وهذا انما ينضبط بحركة وزمان وتجدد صوره بعد صوره مستتبعة لاستعداد بعد استعداد
فلا يمكن ان يكون الصور الجسمانية أو الطبيعية أول الصوادر وأن يكون وجودها (٢) في عالم الابداع قبل الأكوان المتجددة وذلك لان وجودها لا يخلو عن تناه وتشكل و مقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الأمور.

---

(١) أراد انه لا بد ان يكون نفس تلك الصورة المطلقة التي هي جزء عله مفتقره بوجه غير دائر إلى الهيولى ليتحقق التلازم بينهما ويؤدى التركيب إلى وحده ما وذلك لأنه ليس المراد بصوره ما مفهومها الكلى ولا الفرد المنتشر منها كما هو لازم كلام هذا القائل بل الكلى الطبيعي من الجسمية والنوعية والطبيعي موجود بوجود اشخاصه لا بوجود على حده الا ان اعتبار وجود الطبيعي غير اعتبار وجود فرده وهما بوجه كالان السيال والزمان فذاتها بما هي مرسله محتاج إليها للهيولي في الجملة وبما هي متشخصة ومتخصصة اي متناهية ومتشكلة وبالجملة ملحوقة للواحق المادة من الانفصال والاتصال محتاجة إلى الهيولى لان الانفعال شان الهيولى ولئلا يلزم التخصيص بلا مخصص.
فإذا كانت الصورة معلولا أولا والمعلول لا بد له من وجود فضلا عن كونه عله لما دونه ووجود الطبيعة وجود شخصها بعينه وشخصيتها لا تتم الا بالهيولى ولواحقها لزم صدور الكثير عن الواحد بل كثره جمه أشار إليها بقوله وهذا انما ينضبط بحركة وزمان الخ لأنها لا بد أن تكون في درجه وجودها وأيضا الصورة محتاجة إلى الهيولى في البقاء لأنها محفوظه بتعاقب الاشخاص وحصول الاشخاص بالفصل والوصل والانفعالات وهي من لواحق الهيولى س قده
(٢) في بعض النسخ وإن كان وجودها في عالم الابداع قبل الأكوان ومعناه حينئذ ان وجودها العلمي وكينونتها العقلية غير محتاجة إلى الهيولى لكن لا تلازم بينهما فلا باس بعدم الحاجة رأسا لها واليها حينئذ س قده.

وهي اما داخله في قوام شخصيتها أو من الامارات واللوازم للهوية التي ترتفع بارتفاعها الهوية الشخصية لها وكل واحد من تلك الأمور لا يمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجرده عن المادة وانفعالاتها والا لكانت جميع الجرميات
التي من نوعها متفقه في هذه اللوازم الشكلية والمقدارية والوضعية حتى الاجزاء المفروضة لكل طبيعة جرمية بالقياس إلى كلها فلم يتصور عند ذلك كل ولا جزء واللازم
ضروري الاستحالة فكيف يجوز ان يكون أول الصوادر طبيعة مرسله غير متحصله ولا متشخصة ثم يصير قبل تشخصها عله متوسطه لصدور ما يفتقر هي في تشخصها إلى ذلك الصادر
بعدها مع أن العلة للشئ الواحد سواء كانت قريبا أو بعيدا أو شرطا أو جزء ا أو آله لا بد ان يكون بشخصيتها وهويتها متقدمه عليه.
واما الذي قرروه (١) في مبحث التلازم ان الصورة شريكه عله الهيولى
فهو انما يتصحح إذا كانت الصورة واقعه في عالم الحركات والانفعالات حتى تكون جائز
التبدل والتعاقب وكونها جائز التبدل والتعاقب والاتصال والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث والزوال من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية
لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض الجهات.
على انك قد علمت من طريقتنا في حدوث العالم من اثبات التجدد والكون والفساد لكل صوره طبيعية فكيف يسع لعاقل ذكى ان يحتمل عنده كون صوره مادية أول الصوادر
وهي عندنا متدرجة الوجود وفي الحكمة المتعارفة ملتئمة الحقيقة من حيثيتين حيثية بها قبل الهيولى وحيثية بها بعد الهيولى فالشئ الذي بحسب الحقيقة منتظم الذات من جهتين جهة فعليه بقائية وجهه انعالية حدوثية لا يمكن ان يكون سببا لوجود ما يفتقر

---

(١) ما ذكره أولا كان تحقيق التلازم والآن بصدد دفع ما استند به هذا القائل من قولهم بان الصورة التي قالوا إنها جزء العلة ما هي الواقعة في المادة فيلزم صدور الكثير كما حققنا مع أنها متجددة بالذات فكيف ترتبط بالثابت القديم على أن معنى الشركة لعله الهيولى ليس الا ان المؤثر الحقيقي في الهيولى وإن كان هو العقلي الا ان فيضه يمر على الصورة أولا وعلى الهيولى ثانيا فمثل هذا الموجود كيف يكون صادرا أولا للواجب تعالى ومصدرا لما دونه س قده.

اليه في ذاته ولو من احدى الجهتين دون الأخرى الا ان يكون واقعا في عالم الحركات والاستعدادات التي لا يمكن حصولها الا بأسباب كثيره وعلل ذاتية وعرضية.
وأيضا لو فرض ان الذي صدر من الواحد هو الصورة وبتوسطها المادة فتلك الصورة اما صوره واحده أو صور كثيره فعلى الثاني يلزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الأول يلزم ان يكون بعض الأجسام عله لبعض وهذا مما يبطله البرهان.
ثم قوله على ما ذهبوا اليه من استناد الأفلاك إلى العقول التسعة واستناد هيولي العناصر إلى العاشر.
أقول الخلط فيه ظاهر (١) لان فيه قياس الواحد المحض من كل جهة إلى الواحد الذي فيه كثره من جهة عقلية كما في استناد الفلك إلى العقل أو إلى الواحد الذي هو كثير
في الخارج أيضا بوجه كما في استناد الهيولى إلى العقل فان في الأول صدر الفلك وهو واحد طبيعي ملتئم الذات من مادة وصوره عن جوهر عقلي واحد قابل للتحليل العقلي إلى جنس وفصل أو وجود وماهية أو كمال وجودي ونقص عدمي أو غنى وفقر فقد صدر مركب عن مركب الا ان التركيب في المعلول أشد من التركيب في العلة والوحدة
بالعكس وهكذا الامر في كل مفيض ومستفيض فإذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور
المركب عن البسيط الحقيقي بحال صدوره عن المركب.
وفي الثاني نقول صدرت الهيولى المشتركة عن العقل بإعانة حركة المستمرة (٢) الفلكية التي لها في كل آن هويه أخرى بعد هويه كما للهيولي في كل وقت تهيؤا واستعداد آخر بصوره أخرى لاحقه من جهة اقترانها بصوره أولى سابقه فهيهنا بالحقيقة

---

(١) لعله جعل المقايسة والتشبيه في كلام المعترض لصدور الصورة عن المبدء بجعل قوله على ما ذهبوا الخ متعلقا بقوله فليجز ان يصدر الخ ولك ان تجعله متعلقا بقوله وبتوسطها الخ والمقايسة لصدور الهيولى عن الصورة فلا يرد عليه شئ مما أورده كما لا يخفى س قده
(٢) اي المطلقة من حركة المستديرة الفلكية كما أنه صدر عنه بانضمام الحركات الخاصة الفلكية المواد المخصوصة المنوعة بل الصور المنوعة العنصرية س قده.

الكثير الخارجي عله للكثير الخارجي وإن كان في ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك الذات
من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة إلى واحد عددي من جهة انفراده عن ضمائم الحركات
السماوية والاستعدادات الأرضية فكيف يقاس هذا الواحد الذي مع الكثرة إلى الواحد الذي هو قبل كل كثره ولا يكون معه في مرتبه وجوده شئ فضلا عن كثره أشياء.
واما الوجه الثاني له في الاعتراض فهو أيضا فاسد لان نفسية النفس هي بعينها نحو وجودها وليست كسائر الإضافات العارضة للأشياء بعد وجودها وتحصلها كالأبوة والأخوة
والملك والسلطنة وليس الامر فيها كما هو المشهور من أن نسبه النفس إلى البدن كنسبه الملك إلى المدينة ونسبه الربان إلى السفينة لان ذلك مبرهن البطلان كما حقق فاذن لا يمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها الشخصي مرتبه سابقه على البدن
لا بالزمان ولا بالذات والهوية (١) فلو كانت عله للبدن فلا بد أن تكون متقدمه عليه وهو محال
كما بيناه.
وأيضا على طريقه الحكمة المتعارفة نقول النفس هي الجوهر الذي يفتقر في فعله إلى المادة فان الذي يستغنى في فعله وايجاده عن المادة والايجاد متقوم بالوجود فلا محاله يستغنى
في الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفسا فإذا كان الامر كذلك فلا يمكن صدور ما هو مادة
لفعل النفس من النفس ولا مادة أخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس إذ لا يمكن تحقق
وضع لمادة تعلقت بها النفس بالقياس إلى مادة أخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس
قبل وجودها بل انما الذي يحتمل تسبب المادة بوضعها الخاص في صدوره من النفس هي الاعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل هيهنا قاعده كليه (٢) في أنه لا يمكن صدور

---

(١) على مذهبه من أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء وانها في أول المراتب طبع يتحرك جوهرا حتى يتصل اتصالا بلا تكمم وتكيف بمقام التروح والتجرد الحقيقي فلا سبق بالذات فضلا عما بالزمان س قده
(٢) هي ان كل قوه مادية مطلقا وجودها وجود وضعي فايجاد وضعي لما ذكره من

الايجاد متقوم بالوجود والوضع لا يتصور بالنسبة إلى المعدوم ولا إلى الموجود الذي هو الهيولى إذ لا وضع لها بالذات س قده.

مادة جسمانية مطلقا عن قوه جسمانية أو صوره متعلقه بالمادة سواء كان التعلق بها في أصل الوجود أو في الفعل والايجاد فسقط اذن احتمال كون الصادر الأول نفسا فلكية يصدر بسببها فلك من الأفلاك.
على أن باقي الأفلاك ان كانت في مرتبه وجوده يلزم صدور الكثير معا وان لم يكن فهو اما حاو فيلزم امكان الخلا وإن كان محويا يلزم صدور ما هو في مكان أعلى قبل تجدده (١) أو بعد
تجدده (٢) فيلزم امكان الخلا مع لزوم صدور الأعظم الأشرف عن الأصغر الأخس وهذا
كله من مجازفات الأوهام
الفصل
في قاعده امكان الأشرف الموروثة من الفيلسوف الأول مما يتشعب
عن أصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق قاعده أخرى هي
قاعده امكان الأشرف مفادها ان الممكن الأشرف يجب ان يكون
اقدم في مراتب الوجود من الممكن الأخس وانه إذا وجد الممكن الأخس فلا بد ان يكون الممكن الأشرف منه قد وجد قبله وهذا أصل شريف برهاني عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر منافعه جليل خيراته وبركاته وقد نفعنا الله سبحانه به نفعا كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه وقد استعمله معلم المشائين ومفيدهم صناعه الفلسفة
في اثولوجيا كثيرا وفي كتاب السماء والعالم حيث قال كما هو المنقول عنه يجب ان يعتقد في العلويات ما هو أكرم وكذا الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات وعليه بنى في سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلتي البدو والعود وأمعن في تأسيسه الشيخ الاشراقي امعانا شديدا في جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات

---

(١) إذ المحدد الجهات هو الحاوي على الكل ولم يوجد بعد وهذا محوى وفرض انه في مكان عال فوقع التجدد في الفلك المحوى ولا تجديد من حاو س قده
(٢) اي بالخلا لو جاز إذ المفروض انه محوى فهنا خلا حاوله وليكون مكانا للفلك الحاوي بعد وجوده فيلزم الخلا ثم تعليل الأكبر بالأصغر س قده.

وكتابه المسمى بحكمه الاشراق حتى في مختصراته كالألواح العمادية والهياكل النورية والفارسي المسمى بپرتونامه والاخر المسمى بيزدان بخش قد استعمل هذه القاعدة في اثبات العقول واثبات المثل النورية (١) (٢) أرباب الأنواع وغير ذلك وقلده محمد الشهرزوري المورخ للحكماء في كتاب الشجرة الإلهية في تحريرها وشرحها شرحا مستوفا فنقول في بيانه (٣) على محاذاة ما وجدنا في كتب الشيخ الاشراقي ان الممكن الأخس إذا وجد عن الباري جل ذكره فيجب ان يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله والا فاما ان جاز ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبه

---

(١) لان يقال المجرد المحض اشرف من المجرد المتعلق وبعبارة أخرى الروح المرسل اشرف من الروح المضاف فإذا كان الثاني موجودا فليكن الأول موجودا قبله وبان يقال الأنواع الطبيعية في عالمنا موجود وهي أدنى وأخس من هذه في عالم العقول فلتكن موجوده قبلها س قده

(٢) تقدم الكلام عليه في بحث المثل من مباحث الماهية ط مد

(٣) يمكن ان يبرهن عليه بطريق آخر أسد واخصر ولنمهد له مقدمه هي ان كون الوجود حقيقة أصيلة مشككة مختلفه بالشدة والضعف والفعل والقوة والشرف والخسة ووقوع العلية والمعلولية في الممكنات وكون الجعل في الوجود يستلزم تحقق مراتب فوق الاثنتين في الوجود ولا محاله تختص واحده منها بالواجب تعالى والباقية بالممكنات وبينها ما هو اشرف وما هو اخس ثم إن رجوع وجود المعلول بالنسبة إلى وجود العلة الفياضة إلى الوجود الرابط الذي لا يستقل في نفسه بوجه دون ان يتقوم بوجود نفسي هو المقوم له يوجب كون المراتب بحيث كل مرتبه ذاتية منها رابطة بالنسبة إلى ما فوقها متقومه به وهو مقومها فلو فرضناها سلسله مترتبة من مراتب ثلاث كانت المرتبة الدانية رابطة متقومه بما فوقها لا غير والمتوسطة وجودا نفسيا مقوما لما دونها رابطة بالنسبة إلى ما فوقها متقومه به والعالية وجودا نفسيا متقومه لما دونها مطلقا إذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لو تحقق ما هو اخس ولم يتحقق ما هو اشرف قبله سواء تحقق معه أو بعده أو لم يتحقق أصلا لزم تحقق ما فرض متقوما بالذات بدون مقومه هذا خلف ط مد.

واحده من جهة واحده شيئا (١) أحدهما الأشرف والاخر الأخس وهو محال واما ان جاز
وجوده بعد الأخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته واما ان لم يجز صدور الأشرف لا مع الأخس ولا بعده ولا قبله كما هو المفروض مع أنه ممكن والممكن
لا يلزم من فرض تحققه محال فان لزم فإنما يكون لأسباب خارجه عن ذاته وذات موجده
والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فإذا فرض وجوده وليس بصادر فرضا عن الواجب
الوجود أولا قبل الأخس وقد استحال وجوده مع الأخس ولا بعده بلا واسطه أو بواسطة
معلول آخر من المعلولات فبالضرورة وجوده (٢) لكونه ممكنا ولم يكن علته واجب الوجود ولا شئ من معلولاته يستدعى جهة مقتضيه له اشرف مما عليه واجب الوجود حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته من جهة انه بمرتبه من الفضيلة والشرف يستدعى فاعلا أكرم وأشرف من فاعل هذا الصادر وفاعل الصادر الأول ليس الا الباري الواجب تعالى فيلزم ان يكون ذلك الممكن مستدعيا بامكانه مبدعا يكون أعلى وأشرف من الأول سبحانه وذلك محال لان واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في الشدة.
وشارح حكمه الاشراق قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد الممكن
الأخس ولم يوجد الممكن الأشرف قبله لزم اما خلاف المقدار أو جواز صدور الكثير عن الواحد أو الأشرف عن الأخس أو وجود جهة اشرف مما عليه نور الأنوار لان وجود

---

(١) هذا انما يجرى في الصادر الأول واما ما بعده من العلل المتوسطة التي هي اشرف مما دونها فلا يستحيل صدور أكثر من واحد عن عالمها لتقرر جهات كثيره فيها ط مد
(٢) وهيهنا شقان آخران وهما استناد عدم وجوده إلى وجود مانع مقارن لما هو اشرف منه أو وجود مانع مما هو في مرتبته من الشرف والخسة مع فرض كون الواجب تعالى هو العلة له كما اعترف به المصنف ره فيما سيجئ من كلامه في منع جريان القاعدة في عالم المادة.
لكن يندفع الاحتمالان بان البناء على جريان القاعدة فيما فوق عالم المادة ولا تضاد ولا تمانع هناك ط مد.

الأخس إن كان بواسطته (١) لزم الأول وإن كان بغير واسطه وجاز صدور الأشرف عن
الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز عنهما لزم الرابع
وإذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الأخس مع عدم وجود الأشرف قبل بالذات فذلك
التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة وهي قاعده امكان الأشرف
وإذ لا اشرف من واجب الوجود ولا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود
الممكن الأشرف ويجب ان يكون أقرب اليه وأن يكون الوسائط بينه وبين الأخس
هي الأشرف فالأشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير أن يصدر عن الأخس
الأشرف
بل العكس من ذلك إلى آخر المراتب انتهى كلام هذا الشارح بألفاظه.
تنبيه عرشي المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى في جريانها
شرطان أحدهما استعمالها في متحدي الماهية للشريف والخسيس دون غيره والثاني
استعمالها فيما فوق الكون والابداعيات دون ما تحت الكون وما في عالم الحركات
ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطه لا يتفاوت افرادها في ذاتها الا بالكمال والنقص
في نفس حقيقته المشتركة يتكثر بهما الماهيات (٢) نوعا أو في عوارضها بأمور

---

(١) وجه هذا الاشتراط أمران أحدهما ان الخسيس لا بد ان يكون من سنخ الشريف
كما أن النور الضعيف ناقص من النور القوى وهذا كماله لا ان البياض مثلا ضعيف أو ناقص من
النور والبياض الشديد كمال البياض الضعيف والحرارة الشديدة للضعيفة وقس عليه.
وثانيهما ان يسهل اثبات امكان الأشرف لأنه إذا كان ماهيته عين ماهيته الأخس وقد
وقعت ولم يلزم منه محال وضح امكانه بخلاف ما إذا كان ماهيته مباينة س قده
(٢) إذ الوجود مقول بالتشكيك والمقول بالتشكيك ما له عرض بحسب المراتب
المتفاضلة وراء ما لكل مرتبه من العرض الافرادي فالماهيات المنتزعة من المراتب متخالفة
نوعا والماهية المنتزعة من العرض الافرادي متخالفة شخصا.
ان قلت إذا كان تكثر الماهيات بتكثر الوجود وقد قالوا إن تكثر الوجود بتكثر
الموضوعات اي الماهيات قلت الوجودات واسطه في التكثر للماهيات واما تكثر الماهيات
لتكثر الوجودات فواسطة في الاثبات س قده.

خارجه يتكثر بها افراد ماهية واحده شخصا والثاني لا يكون الا في عالم الحركات و الاستعدادات فالقاعدة جاريه في اثبات الممكن الأشرف إذا وجد الممكن الأخس وان لم يكونا جميعا تحت ماهية واحده نوعيه لان اتحادهما في طبيعة الوجود وهي طبيعة واحده بسيطه لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة يكفي في جريان القاعدة في اثبات ان الأشرف من افرادها يجب ان يكون اقدم من الأخس وان كل مرتبه من مراتب الشرف بالإضافة يجب أن تكون صادره عن الحق الأول جل ذكره

واما الشرط الثاني فيجب مراعاته ضرورة لئلا يرد ان القاعدة لو كانت حقه لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف وأكمل له وليس الامر كذلك فان أكثر

الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية والحسية مع أن حصولها لهم اشرف وأكمل من عدم حصولها

لهم وذلك لان (١) القاعدة انما تكون مطردة في الأمور الممكنة الثابتة الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تأثير الحركات الفلكية والأوضاع السماوية والأنوار الكوكبية

المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات بحسب تضادها في الوجود وتمانعها في المكان

والزمان وينافيها في المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والأشخاص المتكونة فان الحركات السماوية كما انها مؤثره في وجودها كذلك مؤثره في عدمها فان كثيرا مما في

عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها وهويتها أشياء كثيره كمالية ثم تصير ممنوعة عنها بأسباب أخرى خارجه عن ذاتها فهي ربما تكون محرومة عما هو أكمل وأشرف

---

(١) محصله ان البرهان السابق انما يجرى فيما كان الأشرف عله للأخس ولم يكن هناك مانع يمنع وذلك انما يجرى فيما وراء عالم الكون واما فيه فلا عليه للأشرف بالنسبة إلى الأخس ويمكن اقتران الحوادث بالموانع فلا مجرى للقاعدة والعبارة كما لا ترى لا تخلو عن مسامحة ما فان المحذور الذي ذكره انما يجرى في الأمور الجسمانية الكائنة الفاسدة واما الاجرام العلوية التي يرون دوام وجودها وتنزهها عن الكون والفساد فلا مانع من جريان القاعدة فيها لكن قوله ان القاعدة انما تكون مطردة في الأمور الممكنة الثابتة الوجود الخ لا يشملها لكونها متحركة بجواهرها غير ثابته في وجوداتها ط مد.

لممانعة أسباب سماوية وعلل طبيعية تابعه لاستعدادات أرضية تابعه للحركات السماوية بأنوارها وأوضاعها ومطالعها ومغاربها فاذن يجوز ان يعطى الشئ الواحد امرا شريفا تارة وخسيسا أخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له.

واما الأمور الدائمة فان شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل وخسته لا غير فلا يختلف الأمور هنالك الا لاختلاف الفاعل أو لاختلاف جهات الفاعل فيفعل بالأشرف

الأشرف وبالأخس الأخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه امكان الأشرف وبين ما لا يطرد

واندفع السؤال.

ومما يجب ان يعلم (١) ان الخسيس في الأشياء الكائنة والفاسدة وان أمكن ان يكون متقدما على الشريف زمانا وطبعا بحسب الاعداد كالنطفة تتقدم على الحيوان والبيضة

على الدجاج والبذر على الشجر والعنصر على الجماد لكن عند التأمل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب الايجاد وان الفضل والكمال للمتقدم بالذات في الايجاد

والخسة والنقيصة للمتأخر بالذات فيه وقد مر سابقا ان ما بالفعل متقدم ابدا على ما بالقوة على الاطلاق وانك لو تصفحت الأشياء وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دائما على الخسيس وان الوجوب متقدم على الامكان والجزئي متقدم على الكلى والفصل متقدم على الجنس والشخص على النوع والصورة على المادة والوحدة على الكثرة والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر والصدق

على الكذب.

شك وتحقيق ان على برهان القاعدة بحثا قويا وشكا عريضا (٢) وهو ان

---

(١) إشارة إلى امكان جريان القاعدة في الغايات الشريفة الضرورية للأشياء فإنها متقدمه لذوات الغايات بحسب الحقيقة وان كانت متأخرة عنها بحسب الظاهر وقد تلخص من جميع ما ذكره ان القاعدة تجرى عنده أولا في العقل الأول وكل عقل من العقول الطولية وثانيا في العقول العرضية التي هي أرباب الأنواع وثالثا في الأشباح المثالية ورابعا في الاجرام الفلكية وخامسا في الغايات الوجودية الشريفة الضرورية ط مد

(٢) وصف البحث بالقوة والشك بالعويصة من جانب العلامة الدواني والا فعلى طريقه نفسه فالامر هين س قده.

في نظم البرهان خلطا (١) بين الامتناع والامكان بالذات وبين الامتناع والامكان بالقياس إلى الغير فمن الجائز ان يكون ما هو ممتنع بالذات ممكنا بالقياس إلى الغير لا بالغير لان الامكان لا يكون بالغير كما مر ومن الجائز أيضا كون الممكن بالذات بحيث
يكون الممتنع الذاتي ممكنا لا به بل بالقياس اليه فجهة اشرف مما عليه واجب الوجود وان
كانت ممتنعه بالذات لا محاله لكن لا يمتنع امكانها بالقياس (٢) إلى الممكن الأشرف المستدعى إياها.
قال العلامة الدواني في شرحه للهياكل بعد تحرير البرهان بصورته
ومادته انما يتم ابطال الشق الأخير لو كان امكان المعلول مستلزما لامكان العلة وهو منقوض بان انتفاء المعلول الأول ممكن مع أن علته وهي انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظرا إلى ذات المعلول بمعنى انه إذا نظر إلى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك ممنوع في صوره النزاع كما في صوره السند.
قال ويمكن ان يقرر هكذا ما ليس موجودا قبل الموجود الممكن ليس ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله بيان الأول انه لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا

---

(١) اما بين الامكانين فلا ان امكان المعلول لا يستدعى أزيد من امكان علته بالقياس اليه لا امكانه في ذاته لذاته واما بين الامتناعين فلان امتناع العلة بالذات لا يستلزم امتناعها بالقياس إلى معلولها بل يجامع امكانه بالقياس فالجهة الأشرف ممتنعه بالذات وليس لها الامتناع بالقياس إلى الممكن الأشرف وأيضا هي ممتنعه بالذات وليس لها الامكان بالذات لكن لها الامكان بالقياس إلى الممكن الأشرف كل ذلك عند الباحث والشاك ولما كان الامتناع بالقياس أعم من الامتناع بالغير أمكن ان يعمم لشمل الخلط بزعم الباحث بين الامتناع بالغير والامتناع بالذات كما في آخر كلام العلامة الدواني من قوله والحق انه أريد الخ س قده
(٢) كما في الممتنعين بالذات حيث لا علاقة بينهما فامتناع كل منهما بالذات لا يصادم امكانه بالقياس إلى الاخر س قده.

واسطه وقد فرض وجود الأخس منه بلا واسطه فيلزم صدور الكثير عن الواحد أو بواسطة
وتنحصر في الأخس فيلزم كون العلة اخس من المعلول واللازمان محالان وما يلزم منه على تقدير وجود محال فهو محال فامكانه يستلزم كونه محالا.
وفيه أيضا مثل النظر السابق والحق انه ان أريد بامتناع الأشرف (١) ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان أريد الامتناع بالذات فلا يتم كما ذكر انتهى قوله بألفاظه
أقول في حله ان الامكانات كما علمت من طريقتنا تابعه للوجودات بحسب انبعاث الماهيات الممكنة عن مراتبها فالمجعول بالذات والصادر من الفاعل هو وجود اي
ماهية كانت ثم العقل يحلل الموجود بضرب من التحليل إلى طبيعة الوجود ومعنى خاص
كلى هو المسمى بالماهية كما مر وتلك الماهية هي المتصفة بالامكان إذا لوحظت في ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود ولا العدم فالماهيات وامكاناتها تابعه للموجودات وجميع سلسله الوجودات ينتهى إلى الواجب جل ذكره فلا يتصور ممكن من الممكنات لا يكون وجوده إذا فرض مستند إلى واجب الوجود أو إلى ما يستند اليه ولا ان يكون بحيث يستدعى امكان وجوده عله هي ممتنعه بالذات فان ذلك من مجازفات الوهم

---

(١) إلى قوله وأيضا نقول ليس المراد ان الممكن الأشرف لا وجود له عند المورد فلا ماهية له فلا امكان له ليرد عليه أولا انه منقوض بالممكنات التي لا وجود لها في الخارج كالعنقا مع أن لها امكانا وانه يكفي فيه وجودها الذهني وثانيا انه يلزم الدور لان معرفه امكان الممكن الأشرف وماهيته موقوفة على معرفه وجوده حينئذ ومعرفة وجوده موقوفة على معرفه امكانه وماهيته إذ ما لم يعرف العقل ماهيته وامكانها لم يحكم عليها بالوجود بل المراد ان الامكانات تابعه للماهيات وهي للوجودات والوجودات تابعه للوجوب الذاتي بل ظهور له والامكان جواز قبول الوجود والعدم من الواجب بالذات أو من الممكن المستند اليه فكيف يكون الأشرف ممكنا والحال انه يلزم ان يكون قابلا للوجود من الجهة الأشرف الممتنعة بالذات وهذا مجازفة وهمية عرفية ومثل ان يقال زيد ممكن الوجود لأنه جائز ان يقبل الوجود عن شريك الباري س قده.

وأيضا نقول من طريق آخر (١) ان الواجب بالذات يتعالى ويتعاظم عن أن يكون مرتبه من الكمال والشرف يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال وفضيلة وكل حيثية فعليه وجهه وجوديه (٢) يجب ان يتحقق فيه على وجه أعلى وأشرف. فكلما فرضت مرتبه من مراتب الشرف والفضل انها فوق ما عليه واجب الوجود فهي عند الفحص والبرهان يعلم أنها فيه لا محاله إذ لا جهة فيه غير جهة الوجوب بالذات

إذ لو وجدت فيه جهة امتناعية أو امكانية لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا على التوحيد

فكل كمال يستدعى ممكن بالذات له يجب ان يكون موجودا فيه أو فيما يستند اليه إذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات الوجودية التي تفرض أو توجد في كل شئ من الأشياء فذاته الأحدية الحقه تامه وفوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجوديه تمامية غير متناهية وفوقيه غير متناهية لأنه وراء ما لا يتناهى قوه في التأثير الايجادي بما لا يتناهى قوه في الشدة الذاتية الوجوبية التي لاحظ لاحد منها ولا نصيب لعقل من العقول القدسية من الاطلاع عليها والتشوق إليها والتعشق لها وانما البرهان يؤدى إلى اثباتها ويحكم بثبوتها فلا يمكن ان يتصور مرتبه من مراتب المجد والشرف ولا مرتبه من مراتب اللا تناهي بجهة من جهات الشدة

---

(١) ان قلت كيف ينفى الامتناع وبناء البرهان كان على امتناع الجهة الأشرف مما عليه الواجب تعالى.

قلت مقصوده نفى امتناع جهة كمالية يستدعيها ممكن واقعي لا مفروض كما يقوله المورد عنه تعالى لأنه الغنى المغنى والصمد الذي يملك حوائج السائلين ينادى به قوله ره فكل كمال يستدعى ممكن بالذات الخ فالمورد فرض ماهية امكانية انها استدعت خصوصيه وجهه اشرف في الواجب وانها ليست فيه وهذا محال فاحش وبطريق آخر يقول كل جهة كمالية يفرض انما تمتنع عليه فإذا وقفت النظر فهي فيه بالوجوب مثل قولهم صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضت ثانيا له فهو هو لا غيره س قده

(٢) احتراز عن الجهات العدمية والحدود والنقائص فإنها ممتنعه عليه وترجع إلى سلب السلب وهو الاثبات س قده.

والعدة والمدة لا تكون متحققه في ذاته البسيطة الحقه أو لا يكون ثبوتها وتحققها في ذاته على وجه أعلى وأشرف بالوجوب الذاتي لما مر من أن جميع الحيثيات الوجودية نسبتها إلى ذاته تعالى ليس الا على وجه الضرورة الذاتية الأولية.

وإذا اتضح هذا فقد انكشف انه ليس في صنع البرهان المذكور خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس إلى الغير ولا اشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس إلى الغير هذا ثم الذي ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقيق والتدقيق ليس بصحيح في نفسه والاشكال الذي يرد في المشهور على قولهم الممكن لا يستلزم محالا بامكان عدم المعلول الأول واستلزامه لعدم الواجب لا يدفع بما ذكره فان الامكان الخاص بالقياس إلى الغير انما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما علاقة ذاتية ونسبه ايجابية

عليه ومعلولية واما اللذان بينهما هذه العلاقة فللعلة وجوب بالقياس إلى معلولها لاحتياجه

إليها وللمعلول وجوب بالقياس إلى علته لاقتضائها إياه فالاشكال المشهور غير مندفع بما

قرره ولا البرهان المذكور منقدح بما صوره.

واما حل الاشكال فقد مر بيانه منا موافقا لطريقتنا من أن المعلول ليس الا نحوا من الوجود على طريق الاستتباع والوجوب واما الامكان فهو حال الماهية المأخوذة في ذاتها ولا علاقة ولا ارتباط بين الماهية وبين العلة وجودا ولا عدما فامكانها لا يستلزم

شيئا من وجود العلة وعدمها إذ لو استلزمت في ذاتها بذاتها عله لكانت من حيث هي مرتبطه مجعوله بها وذلك باطل كما سبق واما النظر إلى الوجود الذي هي متحده به فليس له حيثية الا حيثية الوجوب بالواجب بالذات والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب التعلقي لا غير ولا يمكن فيه فرض اللا وجود لأنه فرض النقيضين مواطاه واشتقاقا جميعا

لما مر ان الوجود موجود في ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال أعني

عدم المعلول الأول لعدم الواجب هو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية (١) فتفطن.

---

(١) إذ لو كانت فيه جهة الامكان وهو عدم لاستوت نسبته إلى الوجود والعدم وهو محال ولو كانت فيه جهة الوجوب الذاتي لاجتمع الوجوب الذاتي والامتناع الغيري وهو أيضا محال ولو كانت فيه جهة الامتناع الذاتي لاجتمع الذاتي والغيري من الامتناع وقد تقدم بيان استحالته في مبحث الجهات هذا ونظير البيان جاء في الوجود الواجب بالغير.

وقد تبين بذلك ان كلا من الوجود والعدم اما ان يكون واجبا بالذات أو واجبا بالغير وان الذي تجتمع فيه جهتان نفسية وغيرية هي الماهية تجتمع فيها الامكان الذاتي مع الوجوب أو الامتناع بالغير ط مد

اشكال فكري وانحلال نوري
انه قد وقع لنا في سالف الزمان اشكال معضل على قاعده امكان الأشرف هو ان العقول أنوار محضه متفقه في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة والضعف في أصل تلك الماهية النورية على طريقه حكماء الفرس والاشراقيين وهي عندنا وجودات صرفه غير مشوبة بعدم خارجي متفقه في طبيعة الوجود المطلق وهي حقيقة بسيطه خارجيه متفاوتة بالشدة والضعف كما مر مرارا.
فيلزم على كل من المنهجين ان يوجد بين كل اثنين واقعين في سلسلتي العلية والمعلولية افراد بلا نهاية وكذا بين نور الأنوار والمعلول الأول يجب ان يوجد آحاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه تعالى وبين سائر الأنوار الصرفة و الوجودات المحضة وذلك لأنه ما من مرتبه من الشدة الا ويتصور (١) بينها وبين ما هو أشد منها مرتبه أخرى بل مراتب غير معدودة يكون هي أشد من تلك المرتبة واضعف مما
فوقها فقاعدة امكان الأشرف جاريه فيها حاكمه بتحقق وجودها فتكون موجوده لا محاله وكذا تجرى وتحكم بوجود مرتبه بينها وبين كل من الطرفين وهكذا إلى ما لا نهاية له فيكون بين كل عقل وعقل ونور ونور وجود عقول وأنوار غير متناهية مجتمعه مترتبة ترتبا ذاتيا وهو ممتنع على أنها محصور بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية.

---

(١) سيما وقد حقق ان الشرف والخسة من الأمور النسبية التي كل منها بالنسبة إلى ما فوقها أدون وبالنسبة التي ما تحتها أعلى س قده.

وهذا الاشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر أحد على حله إلى أن نور الله
قلبي وهداني ربى إلى صراط مستقيم وفتح على بصيرتي باب ملكوت السماوات والأرض
بمفتاح معرفه نفسي فان معرفه النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك انى نظرت إلى نفسي
فوجدتها انية صرفه لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الأعضاء كقلب أو دماغ أو بخار يسمى عند
الأطباء بالروح ولا أيضا يدخل فيها امر ذهني ولا ماهية عقلية لان جميعها يغيب عن ذاتي وذاتي
لا تغرب عن ذاتي ابدا كما استفاده صاحب التلويحات عن الفيلسوف المعلم للمشائين في
الواقعة ثم وجدت ذاتي وانيتي غير محدوده في حد معين ومرتبه مخصوصة لا يتعداها بل رايتها
مع وحدتها وبساطتها تعقل الأشياء المعقولة بذاتها وتتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا تدرك الصور المحسوسة بذاتها لا كما توهمه كثير من النظار ان النفس تدرك المعقولات
بذاتها وتدرك غيرها بالآلات عنوانه ان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هي آله
النفس لا النفس وهذا في غاية السخافة والبطلان.
كيف والمستعمل للالة الجزئية في امر جزئي محسوس لا بد ان يدركها لا محاله والا لم يكن الاله آله طبيعية ولا القوة قوه نفسانية بل حيوانا مبائن الذات الا انه صار بقوته ومادته ونفسه وجسده عضوا من أعضائنا كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الآلات استعمالاتها مخصصات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات في الجميع هي النفس كما سينكشف لك زيادة في الايضاح في مباحث
علم النفس.
فاذن النفس الانسانية مع وحده وجودها وهويتها لها درجات ذاتية من حد العقل إلى حد طبيعة والحس فلها مقام في عالم العقل ومقام في عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة وكل واحد من هذه المقامات الثلاثة أيضا متفاوت الدرجات قوه وضعفا وكمالا
ونقصا فحس يكون أقوى أشد من حس آخر في باب الحس كالبصر أقوى من السمع وكذا خيال

أقوى وأنور من خيال آخر في باب التمثيل وعقل اشرف وأوضح من عقل آخر في باب التعقل فهي مع صرافة وحدتها كثيره المقامات رفيعه الدرجات فإذا كانت النفس حالها

كذلك فالعقول أولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل في وحدته الجميعه المنطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية فرضيه موجوده بوجود واحد اجمالي (١) أعلاها وأشدها هو ما يلي أدون مراتب ما هو فوقه وأدناها وأنقصها هو ما يليه أعلى مراتب
ما هو تحته ويتلوه في سلسله الابداع
وان سئلت عن لحق فالعقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولا وعرضا كلها من المراتب الإلهية والشئون الصمدية والسرادقات النورية لأنه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش واما تعددها لأجل تعدد آثارها من الأفلاك وغيرها من أنواع البسائط والمركبات
فذلك لا يقدح في وحدتها في الوجود بل انما يوجب ذلك كثره الجهات والحيثيات فيها
باعتبار الشدة والضعف والعلو والدنو والكمال والنقص فتفعل بالأشرف الأشرف من الطبائع وبالأخس الأخس منها وبالأعلى الاعلى من طبقات الاجرام كالفلك الاعلى وما يتلوه وبالأدنى الأسفل منها كالأرض السفلى وما يعلوها وكذا قدمها ودوامها ببقاء الله
تعالى ينافي حدوث العالم وتغير ما سوى الله جميعا كما اتفق عليه جميع أهل الملل وأقمنا البرهان القاطع الخالي عن الجدل كما سنوضحه أيضا فيما بعد أشد ايضاح.
وذلك لما أشرنا اليه مرارا انها من حيث ذاتها من لوازم الأحدية والشؤون الإلهية

---

(١) فلا تعدد ولا آحاد مقصوده متناهية فضلا عن كونها غير متناهية فضلا عن اجتماعها وترتيبها بل مراتب عشر مثلا لموجود واحد مفارق محض هو عقل الكل كما أنه علم الله وقدره الله ومظهر الله الأعظم بل ظهوره الأتم ونظير هذا السؤال والجواب ما في مسألة أخرى يقول بها المصنف ره هي ان في ترقيات المواد وفي الانقلابات لا بد ان يكون برزخ بين صوره وصوره كالبخار بين الماء والهواء وكالطحلب بين الجماد والنبات وكالإسفنج بين النبات والحيوان وكالمسوخات بين الحيوان والانسان وكالصورة المثالية بين الروح الامرى والروح البخاري والدم المعتدل بين الروح البخاري والبدن الطبيعي فيرد السؤال انه يلزم برازخ وأمور غير متناهية لاستدعاء ذلك برزخا آخر بين ذلك البرزخ والطرف وهلم جرا والجواب ان هذه المراتب متصله واحده والبرازخ غير مفصولة عن الأطراف كالأطراف كل واحد منها عن الاخر والكل شئ واحد ذو مراتب س قده.

وهي لوامع وجهه تعالى وتجليات نوره واما من حيث نسبتها إلى ما يصدر عنها على التدريج والتجديد من خلق جديد فهي حادثه من هذه الجهة متجددة لان العلة مع المعلول في الوجود من جهة ما هي عله له فلا محاله يتجدد بتجددها لكن كيفية هذا التجدد من جانب العلة الثابتة الذات ونحو ارتباط المتغير بالثابت الذات مما يصعب ادراكه على أكثر النظار ويسهل على من وفق له من ذوى الابصار.

تبصره مشرقية

اعلم أن للوجود المطلق حاشيتين إحديهما واجب الوجود وهو الغاية في الشرف لأنه غير متناهي الشدة في الكمال وغير متناهي القوة في الفعل والأخرى الهيولى الأولى وهي الغاية في الخسة لأنها غير متناهية القصور عن الكمال وغير متناهي الامكان والقوة في الانفعال ولا يتنزل الوجود إليها ما لم يقع له المرور على جميع الأواسط المترتبة وكذا لم يرتفع الوجود في الاستكمالات إلى التقرب إلى الله تعالى ما لم يقع له المرور على جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله تعالى على الترتيب الصعودي.

فإذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان كما أشرنا اليه سابقا وسيتضح لك أيضا لاحقا زيادة ايضاح إن شاء الله ظهر وتبين انه كما يمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة امكان الأشرف يمكن اثبات كثير منها بقاعدة أخرى لنا ان نسميها قاعده امكان

الأخس وقد استعملناها حسب ما أشار اليه معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا في كثير من المواضع.

منها ان الأرض وغيرها من بسائط العناصر بعد ان ثبت ان لكل منها مدبرا عقليا وصوره مثالية (١) في عالم المفارقات ثبت ان لها نفسا نباتية ولها أيضا حيوه

---

(١) اي في السلسلة النزولية بقاعدة امكان الأشرف وغيرها فيثبت لها بقاعدة امكان الأخس نفسا لئلا يكون وصولها إلى تلك الغاية العقلية اي المدبر العقلي كالطفرة فيجب وجود الممكن الأخس في الصعود قبل الممكن الأشرف الذي هو العقل والمراد بالنفس للبسائط الصور المثالية لها وبالقوة النباتية ما هي الشبيهة بها إذ معلوم ان القوة النباتية للمركبات وبالحياة النفسانية والقوة الخيالية ان الدار الآخرة لهى الحيوان وانها عين العلم والشعور والمعلم الأول اطلق عليها الكلمة النباتية والكلمة الحيوانية والمصنف ره أراد اثبات أمور حقه على رايه وفروع دقيقه واما اثبات أمور اتفاقية وفروع جليه من قاعده امكان الأخس فمثل انا إذا علمنا أن لحيوان باصره علمنا أن له مشاعر أخرى لأنها اخس وأدون منها وكذا في كل بالنسبة إلى ما دونه وكذا إذا اعتقدنا ان له مدركه اذعنا بالقاعدة ان له محركة قبل تلك المدركة أو اعتقدنا ان له شوقية اعتقدنا ان له عامله قبل تلك وقس عليه نظائره س قده

نفسانية وقوه خيالية موجوده في عالم البرزخ (١).
ومنها ان جسمانية مباشره للحركة بعد النفس الحيوانية وقبل الميل المستدير الذي هو من قبيل الاعراض.
ومنها ان للنبات طبيعة جوهرية شانها حفظ التركيب وحفظ الكيفية المزاجية وهي المزاولة للمادة باستخدام النفس النباتية إياها وليست هذه القوى اعراضا كما هو المشهور (٢) بل جواهر الا ان وجودها غير مبائن لوجود ما هي قوه له إلى غير ذلك من
المواضع التي سيقع لك العثور عليها ان كنت من أهله إن شاء الله
الفصل
في نتيجة ما قدمناه من الأصول وثمره ما أصلناه في هذه الفصول
فنقول ذاته جلت كبريائه في غاية الكمال والفعلية والوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم ونقيصه فأول ما يصدر ويترتب عليه يجب ان يكون اشرف الموجودات التي لا يصفو عن شوب عدم ونقص فيجب ان يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا
عما دونها وذلك لان النفوس بما هي نفوس قد شيب فيها ضربان من العدم.
أحدهما العدم التحليلي الذهني الذي لا عين له في الخارج لأنه مندمج في الوجود فلا يوجب تركيبا خارجيا ولا ذهنيا الا في ظرف التحليل العقلي حيث يحلل العقل كل

---

(١) هذا من الفروع الاتفاقية س قده
(٢) إذ لا تناسب نفسها التي هي قريب من عالم الامر س قده.

موجود دون الحقيقة الصمدية إلى طبيعة أصل الوجود والى كونه محدودا بحد معين من الوجود ففيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود فذاتها كأنها امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم وكمال ونقص وخير وشر ونور وظلمه ووجوب وامكان
وماهية وهوية الا ان عدمه مضمحل بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال وظلمته مقهورة تحت شروق النور وامكانه مطوى في الوجوب وماهيته في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الامر عدم ولا شرية ولا نقص ولا ظلمه ولا امكان ولا ماهية بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنية.
وثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارج في الشئ من العدم والوجود أعني القوة والفعل فان النفس ابدا فيها شئ بالقوة وهو كمالها المنتظر وشئ بالفعل وهو وجودها إذ لو لم يكن لها كمال مترقب ولا حاله منتظرة كانت عقلا لا نفسا
ففيها نوعان من العدم فلا يصح ان يكون هي أقرب المفطورات من الحق الواحد وأشرف الدرجات بعد درجه الأول ولا يصح أيضا ان يكون من جنس الطبائع والصور المقارنة للمواد لان مقارنتها مقارنه افتقارية في الحقيقة والفعل جميعا ففيها دخول العدم من ثلاثة أوجه الوجهان المذكوران في النفس الوجه الثالث ان العدم سبب لوجودها والوجود سبب لعدمها والعدم الأول هو قوه وجودها والعدم الثاني عنها هي مادة تكونها وتقدم الأول عليها (١) تقدم بالطبع وتأخر الثاني عنها تأخر بالذات (٢)

---

(١) يريد كون المادة سببا لتشخص الصورة وكون الصورة شريكه الفاعل لوجود المادة والعدمان الحافان بالطبيعة وهي متحركة الجوهر هما القوة السابقة والفعلية اللاحقة ط مد ظله
(٢) انما كان هذا التأخر بالذات مع أنه أيضا بالطبع حيث إن تقدم الصورة على المادة تقدم العلة الناقصة لا التامة حتى تكون بالذات اي بالعلية لأنه وإن كان بالطبع في الموضعين إذ كلاهما تقدم العلة الناقصة الا انهما بالتفاوت لان تقدم القوة على الحادث كتقدم المعد على المعد له وهو كالتقدم الزماني حيث لا يجتمعان إذ الاستعداد لا يجامع فعليه المستعد له بخلاف تقدم الصورة على المادة فإنها شريكه الفاعل وهي فاعل ناقص لها والمادة تجامعها لأنها تكون قبل ومع وبعد وانما كانت المادة عدما لأنها قوه الشئ وقوه الشئ بما هي قوه الشئ ليست بشئ س قده.

فذاتها في كل حين محفوفة بالعدمين (١) لأنها تدريجية الحصول وجودا وبقاء والفرق (٢) بين النفس والطبيعة انها أعني النفس الكلية الفلكية مستمرة الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية فلها في ذاتها الشخصية حيثيتان إحديهما تجردية عقلية باقيه والأخرى تعليقية تدبيرية متبدلة واما الطبيعة فإنما هي عين (٣) الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها الشخصية وإن كان لكل طبيعة نوعيه سبب عقلي ذو عناية بها لكنها خارجه من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبر النوري وظاهر ان الصورة المقدارية لتضاعف الاعدام فيها لا يمكن ان يكون أول الصوادر
وتلك الاعدام أولها عدم الكمال الأتم (٤) اللازم للقصور الامكاني والثاني هو فقد الكمال المنتظر والثالث فقد ذاته عن ذاته في كل وقت وزمان والرابع غيبه ذاته عن ذاته في كل حد ومكان واما الهيولى الأولى فهي القوة الصرفة والامكان الاستعدادي المحض.
وقيل الفرق بينها وبين العدم الذي هو أحد الأسباب الثلاثة (٥) للكائنات

---

(١) الظاهر في التفريع ان يقال فذاتها مصحوبة العدمين وهما القوة والمادة لكن قال هكذا لان العدمين الماضي والآتي منبعهما القوة والمادة س قده
(٢) عذر لعدم شوب العدمين الماضي والآتي بالنفس كما في المقارنات بان الشوب في النفس باعتبار الفعل لا الذات بخلافه في المقارنات س قده
(٣) وهي وان كانت ثابته بالنظر إلى حركاتها التوسطية لكنها مشتركه بينها وبين النفس ط مد ظله
(٤) هذا غير العدم التحليلي الذي مضى لان ذلك سلب ضرورة الوجود والعدم عن ماهية الشئ بخلاف هذا وانما لم يذكر هذا هناك وذلك هنا ومثله العدم الذي هو لازم التمادي السيلاني فلم يذكره هناك مع أن الطبع سيال اعتمادا على فهم الفطن في الاجزاء واما العدم اللازم للتمدد المكاني أعني الرابع فهو مخصوص بالصورة المقدارية لأنها القابل للابعاد بالذات س قده
(٥) وعبر أرسطو عنها بالرؤوس الثلاثة وعبارة بعضهم ان العدم من المبادي ومرادهم الاستعداد السابق الذي لولاه في الكائن لم يكن الكائن كائنا حادثا س قده

مع السببين الآخرين وهما الصورة والهيولي ان العدم معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولي موجوده بالذات معدومه بالعرض.
ومعنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المتجدد الهوية والذات وإن كان متحدا مع وجود جزئه السابق (١) بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث واما الهيولى فإنها موجوده بوجود هذا الحادث بالذات لأنها مستكملة به متحده معه لكنها قوه استعدادية عدمية بالقياس إلى ما بعده من المتجددات بالتبع وليست قوه بالقياس إلى ما تصورت به بالفعل فهي موجوده بالذات معدومه بالعرض فان القوة على شئ لم يوجد بعد بالفعل لا بد وأن تكون قوه لشئ موجود بالفعل فهي من حيث إنها قوه على الشئ
معدومه ومن حيث إنها قوه من الشئ (٢) أو قوه للشئ أو قوه بالشئ موجوده منه أو له أو به.
واما العرض فبالضرورة متأخر عن وجود الموضوع كتأخر الهيولى عن الصورة وهو أشد تأخرا عن الموضوع من الهيولى عن الصورة لما علمت أن لها ضربا من التقدم على الصورة بخلاف العرض فإنه متأخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون أول الصوادر وقد علمت أن ليس للباري جل ذكره عرض قائم به أو صفه زائده قديمه أو حادثه كالإرادة القديمة أو الحادثة التي أثبتها الأشاعرة والكرامية حتى يتوهم متوهم ان أول الموجودات عنه تعالى عرض موضوعه ذاته تعالى فاذن أول ما يوجد بعد الذات الأحدية من كل وجه موجود واحد مستقل الذات والفعل جميعا فلا يكون الا عقلا محضا لانتفاء الوجود (٣) من الهيولى والوحدة من الجسم والاستقلال في الذات من الصورة والعرض وفي الفعل من النفس.

---

(١) وهو مادته الموجودة قبل الصورة والحاملة لاستعدادها س قده
(٢) كهيولي النطفة مثلا فان القوة منها وفيها وحقها أو قوه للشئ كجسم النطفة أو قوه بالشئ كالصورة النوعية المنوية فان المستعد شئ وما به الاستعداد شئ وما به الاستعداد هو المخصص للمستعد بالمستعد له ولولاه لم يتخصص الاستعداد وهو متفنن وبتفننه تفنن الاستعداد فيما به للانسانية كما مر وما به للفرخية الصورة البيضية وللنبات الصورة البذرية وقس عليها ما عداها س قده
(٣) اي بنحو الفعلية س قده.

تبصره تفصيليه
المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسي المتوسطة في الشرف والعلو بينه تعالى وبين عالم الخلق الواسطة لإفاضة الخير والجود على الدوام كثيره (١).
الأول من طريق النبوة والالهام كما أشار اليه سيدنا سيد المرسلين سلام الله عليهم وعليه وعلى آله أجمعين بقوله أول ما خلق الله العقل وقوله أول ما خلق الله القلم لأنه واسطه لتصوير الموجودات وترتيب النظام كالقلم لتصوير الكلام وترتيب الأرقام وقوله أول ما خلق الله نوري وقوله خلقت انا وعلى من نور واحد (٢)
والثاني من منهج امتناع الكثير عن الواحد (٣) فبالضرورة يجب ان يكون أقرب

---

(١) بعضها يثبت العقل الأول كالوجهين الثالث والرابع وبعضها يثبت مطلق العقل المجرد كالباقي ط مد ظله
(٢) وجه الدلالة في الحديثين ان المراد بالنور فيهما النور الحقيقي وهو العقل وروحانيته هي بالعقل الكلى لا الجزئي وفي اصطلاح الاشراق يسمى العقل الكل بالنور القاهر كيف ومطلق العلم نور لأنه ظاهر بالذات ومظهر للغير الذي هو المعلومات والعقل علم وعالم ومعلوم.
والنقليات كثيره منها ما في الغرر والدرر سئل ع عن العالم العلوي فقال ع صور عارية عن المواد خاليه عن القوة والاستعداد تجلى لهما فأشرقت وطالعها فتلألأت القى في هويتها مثاله واظهر عنها افعاله منها حديث كميل عن علي ع فإنه بعد ما قسم النفس إلى اقسام أربعة وذكر قواها وخاصيتها ومبدء ها ومنتهاها قال ع والعقل وسط الكل ومعلوم ان العقل الذي هو وسط ومركز للنفس القدسية وللنفس الكلية الإلهية هو العقل الكلى لا الجزئي ومنها حديث الاعرابي عن علي ع فإنه بعد تقسيم النفس وذكر احكامها وسؤال السائل النفس الإلهية الملكوتية الكلية قال ع قوه لاهوتية وجوهره بسيطه حيه بالذات أصلها العقل إلى أن قال العقل جوهر دراك محيط بالأشياء من جميع جهاتها عارف بالشئ قبل كونه فهو عله الموجودات ونهاية المطالب وهذا كما ترى نص في المطلوب س قده
(٣) وهو الذي ذكره من أول الفصل إلى التبصرة والمنظور من اعادته اجمالا تعديد الأدلة واستيفائها والإحاطة بجميعها س قده.

الأشياء منه ذاتا واحده بسيطه متبرئة عن ملابسه العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدعة وقيومه ليصح ان يكون واسطه في إفاضة الخير والجود من المعطى الحق على ما عداه من المخلوقات ورشح الفيض الدائم على سائر المجعولات

فهو لا محاله امر عقلي وجوهر قدسي لانتفاء هذه النعوت من الجسم وجزئيه وهما المادة

والصورة وكماله وهو النفس فضلا عن العرض.

الثالث من سبيل امكان الأشرف ولا شبهه في أن العقل (١) اشرف من سائر الممكنات وهو فرد (٢) من افراد الوجود ومرتبه من مراتبه والوجود طبيعة واحده نوعيه على الوجه الذي قررناه وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كما في الماهيات فيكون الموجود الأشرف ممكنا لا محاله بالامكان العام فيجب حصوله

قبل الأخس فالموجود الأول عنه سبحانه وجب ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية وأشدها قوه وأكملها هويه وابعدها عن النقيصة والقصور وأقربها إلى مبدء المبادي وغاية الغايات.

الرابع من مسلك الملائمة والمناسبة الذاتية بين المقتضى والمقتضى والعلة التامة ومعلولها والفاعل التام وفعله فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للعقل الأول والمعلول الأقدم أتم وأكمل ما يتصور من المناسبات بالقياس إلى اي ممكن فرض بعده فاذن ان هو الا أكرم العقول القادسة وابسط الجواهر العقلية وأنور الذوات النورية بعد نور الأنوار.

---

(١) المراد به على ما هو ظاهر العبارة مطلق العقل وهو معنى جنسي تحته أنواع العقول التي كل واحد منها نوع منحصر في فرد فالحجة انما تتم بمقدمه أخرى مطوية هي ان العقول كثيره مترتبة شرفا ونظير هذا الوجه في الحاجة إلى هذه المقدمة الوجه التالي ط مد ظله

(٢) إلى قوله نوعيه إشارة إلى ما سبق من الشرط في المشهور من استعمال قاعده امكان الأشرف في متحدي الماهية النوعية للشريف والخسيس دون غيره وعند المصنف ره كان اتحاد سنخ الوجود كافيا س قده.

الخامس من جهة اخراج ما بالقوة إلى ما بالفعل للنفوس في باب كمالاتها العلمية والعملية فان شيئا من الأشياء إذا كان بالقوة في كمال ثم صار بالفعل في ذلك الكمال فمخرج ذاته من حد القوة إلى حد الفعل لا يمكن ان يكون ذاته والا لكان الامر الواحد مفيدا ومستفيدا عن نفسه لنفسه.

وأيضا لو كانت الذات بذاتها مقتضيه للخروج من القوة إلى الفعل لما كانت بالقوة أصلا وأيضا الخارج من القوة إلى الفعل اشرف وأكمل من حيث الفعل وأخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان خروجه منها اليه من تلقاء ذاته لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من ذاته ليفعل ويقبل ويكمل ويستكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطى الكمال قاصرا عنه.

فاذن النفس العاقلة لا تستطيع ان تخرج ذاتها من القوة إلى الفعل ومن العقل الهيولاني إلى العقل الصوري بواسطة الاستعداد والتهيؤ الذي هو العقل بالملكة (١) فلا بد من معلم قدسي ومصور عقلي متوسط بين الفياض الحق تعالى والنفوس المستفيضة

المستكملة بالعقل بالفعل فهو واهب الصور بإذن الله ويجب ان يكون بريئا من القوة والانفعال والا لاحتاج إلى مكمل آخر يخرجه من القوة إلى الكمال ويعود الكلام اليه أيضا فيتسلسل وهو محال أو ينتهى إلى مكمل لا يكون فيه شوب قوه استعدادية وليس هو الواجب القيوم بلا واسطه إذ النفوس كثيره والواجب واحد محض فلا بد من متوسط

عقلي وقد علمت في مباحث العقل والمعقول ان قياس العقل الفائض منه على قابلية النفس وصيرورتها عقلا بالفعل متحده به قياس النور الفائض من الشمس باذن ربها على البصر إذ به يصير البصر بصرا بالفعل بعد ما كان بالقوة في باب الابصار وبه يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما كانت مبصرات بالقوة وقوه البصر تتحد بالنور

---

(١) مراده بكون العقل بالملكة استعدادا مع كونه فعليه بالصور البديهية ولذا يطلق عليه الملكة التي تقابل العدم والقوة انه ما به الاستعداد وقد مر تلازم الاستعداد وما به هو س قده.

الذي هو البصر بالفعل والباصر بالفعل (١) والمبصر بالفعل وبه يكون سائر الأمور التي تعلق بها الابصار مبصرة بالفعل ووزانها وزان الماهيات التي تصير معقوله بهذا العقل الذي
اتحدت به لا بأنفسها كما أن الأعيان الثابتة والماهيات تصير موجوده لا بأنفسها بل بالوجود
الذي يتحد بها
السادس من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى إلى واحد بالابهام من صوره مطلقه غير متخصصة بشئ من افرادها وواحد بالهوية التحصلية وهو الجوهر العقلي (٢) المعقب لكل صوره زائلة عن الهيولى بصوره عاقبه إياها ليستحفظ وحدتها الشخصية الدائمة بوحده مرسله متبدلة الافراد ووحده ثابته باقيه عقلية كما مر بيانه في مبحث التلازم.
السابع من أسلوب الطبيعة المتجددة الهوية عندنا فإنها لما كانت متجددة الهوية دون الماهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتا أحدية من كل وجه كواجب الوجود ولا أيضا طبيعة أخرى والا لعاد الكلام إلى تجدد هويتها وحاجتها إلى سبب موجب لوجودها فيلزم التسلسل أو الدور وهما ممتنعان فكذا ما يؤدى إلى أحدهما ولا النفس فإنها كما علمت حكمها من حيث تعلقها إلى البدن واستكمالاتها اللازمة

---

(١) والفرق بينهما بعلاوة ان في أحدهما مبالغه لدلالة الصيغة ان أحدهما نور نفس القوة والاخر نور الشمس هذا في المقيس عليه واما في المقيس فأحدهما نور العقل بالفعل والاخر نور العقل الفعال ونور العقل بالفعل هو نور الحدس ونور الفكر س قده
(٢) ان قلت لم لم يكتف بنفس الصور بلا حاجه للهيولي إلى ذلك الجوهر القدسي قلت لوجهين أحدهما ان الصورة ما واحده بالعموم والهيولي واحده بالعدد ووحده العلة الفاعلية لا بد أن تكون أشد وهنا ينعكس الامر بخلاف ما إذا كانت شريكه العلة فلا باس ان يكون وحدتها أضعف وثانيهما ان تأثير الجسم والجسماني بمدخلية الوضع والهيولي ليست ذات وضع فيجب أن تكون معلوله للعقل الذي هو أيضا ليس ذا وضع دون الماهية وليس المفهوم المخالف للكلام مرادا فليس معناه انه لو كانتا متجددتين أمكن صدورها عن الواجب تعالى بل بيان للواقع من أن الماهية دون التجدد كما انها دون الثبات وقد جمع بهذا بين القولين تجدد الطبائع وعدم تجددها س قده.

لوجودها حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ولا الهيولى لأنها قوه انفعالية لا صوره فعليه ايجابية فموجب وجودها (١) ومقتضى ذاتها من حيث الثبات المضمن فيه التجدد والحدوث جوهر عقلي وصوره مجرده ومثال ربوبي وملك كريم واسم الهي.

الثامن من مذهب الأشواق والاغراض والشهوات وميول الأشياء إلى الكمالات وتوجهها إلى الغايات فلا محاله لا بد ان يكون لكل نوع طبيعي غاية كمالية عقلية ليصح توجه افرادها بحسب الجبلة وتشوقها بحسب الغريزة إلى ما فوقها والا لكان ارتكاز هذا المعنى أعني الميل إلى التمام والتوجه إلى الكمال باطلا وعبثا وهدرا ومحال ان يكون في الطبيعة باطل أو عبث كما مر في مسائل العلة الغائية من مباحث العلل الأربع نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق أو اتفق ان منعها عنه قاسر أو مزاحم والعائق لا يكون دائميا ولا أكثريا وكذا الامر الاتفاقي فالوصول للأشياء إلى كمالاتها الأخيرة لا بد ان يكون اما مطردا دائميا أو أكثريا وتلك الكمالات الأخيرة التي لا حركة

بعدها ليست نفوسا لأنها بالقوة أيضا ما دامت نفوسا مشتاقة إلى الكمال الأتم و ليست أيضا واجب الوجود لأنها متعددة متنوعة والواجب واحد فهي عقول البتة فقد علم أنه كما لا بد في سلسله المبادي وترتيب صدور الأشياء من واسطه عقلية بينه تعالى

وبين المجعولات كذلك لا بد في سلسله الغايات وترتيب رجوع الموجودات وعودها إلى

الكمالات بعد نزولها عنها من واسطه عقلية بينها وبين غاية الغايات وآخر النهايات وهو أول الأوائل ومبدء المبادئ.

التاسع من طريق كفاية الامكان الذاتي للأنواع المحصلة (٢) التي لا يفتقر

---

(١) ان قلت الجوهر العقلي أيضا ثابت والطبيعة متجددة لا تليق بالصدور عنه كما عن الواجب تعالى قلت العقل لما كان ذا ماعيه كان له تغير من الليس إلى الايس وكأنه حركة فجاز ان يصدر عنه الطبيعة من جهة ثبات تلك الطبيعة بخلاف الواجب تعالى س قده

(٢) لا يقال هذا مصادره لان ما قال الحكماء ان الممكن قسمان أحدهما ما يكفي مجرد امكانه الذاتي في قبول الوجود والاخر ما لا يكفيه بل يحتاج إلى الامكان الاستعدادي انما هو بعد ثبوت العقول الكلية المفارقة واما قبله فلم يثبت هذه الماهيات الامكانية لأنا نقول اما أولا فالمراد بالأنواع المحصلة هذه الماهيات التي تلينا لكن باعتبار استدعاء وجود جمعي سابق بمقتضى وجود الواهب تعالى وعنايته لا ماهيات العقول ليكون مصادره وهذا غير وجود نفس الأنواع الطبيعية والكليات الطبيعية فإنها وان كانت ابداعية أيضا الا انها في أسفل مراتب الدهر كما أشار اليه ره بقوله فهي أيضا فائضة إلى آخره.

واما ثانيا فنقرر الدليل هكذا القسمة العقلية توجب ان الممكن قسمان ممكن يكفي مجرد امكانه الذاتي لقبول الوجود وممكن لا يكفي له والمبدء تعالى جواد فياض لا صاد

لجوده ولا راد لفيضه فقد اعطى كل ذي حق حقه وبلغه نصابه وهكذا قرر قدس سره الثاني عشر
كما سيأتي ان الأشياء بحسب الاحتمال العقلي أربعة أقسام س قده

فيضانها (١) نوعا ولا شخصا عن المبدء الواهب إلى امكان استعدادي غير امكانها الذاتي فهي
لا محاله صادره عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والأمكنة والمكانيات قبلية بالذات
في عالم الدهر إذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود ولا ضاد للجواد المطلق ولا مبطل ولا معطل للمفيض الحق عن وجوده وفعله وصنعه وابداعه فهي لا محاله فائضة
عنه ابدا واما التي تفتقر في خصوصيات افرادها الشخصية إلى سبق مكان استعدادي و راء امكانها الذاتي فهي أيضا فائضة من حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع والابداع و
ان كانت في تعيناتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات والأزمنة والأوقات
وبالجملة فالإفاضة عليها من جانب المفيض ثابته دائمة وإن كان المفاض عليه وهي الأنواع بحسب الهويات والوجودات متجددة داثرة بائدة فاذن جميع الماهيات وصور الأنواع (٢) على الدوام فائضة من جانب الله أبد الدهر وإن كان العالم الجسماني بجميع ما فيه ومعه وله حادثا زمانيا مسبوقا بعدم زماني ولما كانت الأنواع

---

(١) للمنع عنه مجال إذ لا طريق إلى اثبات هذه الكفاية قبل اثبات الموجودات المجردة فمجرد فرض ماهيات شانها ذلك لا تنتج كونها ماهيات كذلك بل هي مفاهيم حتى يثبت وجودها فتعود ماهيات لوجوداتها ط مد ظله

(٢) للمنع عنه مجال لم لا يجوز ان يتوقف وجود بعضها على غيرها مما ليس له وجود دائم أو أكثري كما يؤيده تحقق بعض الأنواع المنقرضة ط مد ظله

والطبايع (١) لا بد في صدورها عن الواحد الحق من وسائط عقلية مع جهاتها النورية ليصح
فيضان هذه الأنواع والطبائع عنه والمادة وان تكثرت بتعددها أو تعدد جهاتها الاستعدادية
اشخاص نوع واحد أو افراد طبيعة واحده لكن يستحيل ان يتكثر بها أو باستعداداتها أنواع متخالفة وطبائع متكثرة.
فثبت من هذا المنهج أيضا وجود العالم العقلي وتكثر صوره وذلك العالم
مع كثره صوره ليس مبائنا لذات الحق الأول بل تلك الصور على علوم إلهية قائمه بذاته تعالى واقعه في صقع الربوبية فليست هي من جمله ما سوى الله.
العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من وجوه (٢) أحدها ان لكل متحرك محركا غيره إذ الشئ لا يحرك نفسه ولا يتحرك عن نفسه والا لكان شئ واحد قابلا وفاعلا ولكان المكمل للشئ مستكملا به وذلك المحرك إن كان متحركا أيضا يحتاج إلى محرك آخر وهكذا إلى لا نهاية ومع ذلك لكانت بالأسر أوساطا بلا طرف وما دام حكمها حكم الواسطة لا يكون حركة متحققه بالفعل على نحو وجودها
فلا بد من الانتهاء إلى محرك لا يتحرك أصلا به يخرج المتحرك من القوة إلى الفعل ولا محاله هو امر بالفعل لا يتغير أصلا لا بالذات ولا بالعرض لا بالطبيعة ولا بالقسر

---

(١) إشارة إلى معنى آخر وهو استناد الاختلاف النوعي في هذا العالم إلى الاختلاف النوعي في العالم الاعلى من العقول العرضية فإنها جهات فاعليته تعالى ودرجات قدرته وعلمه ولا يمكن استناده إلى الواجب لوحدته وبساطته س قده
(٢) الفرق بين العاشر بالوجه الأول والخامس مع قرب مأخذهما ان الخامس كان في النفس الناطقة وهذا في الفلك وأيضا هذا من مسلك حركة وهي الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل وذلك من مسلك مطلق الخروج والفرق بينه بالوجه الثاني وبين الثامن ان ذلك كان من مسلك اغراض جميع الطبائع النوعية والمتوجه اليه لها العقول التي من الطبقة المتكافئة العرضية وهي أرباب الأنواع وهذا من مسلك الاغراض الأفلاك والمتوجه اليه لها العقول التسعة الطولية وأيضا ذلك طريقه الاشراق وهذا طريقه المشاء بل طريقه الفريقين س قده.

ولا بالتسخير ولا بالإرادة ولا بالمشايعة وتحريكه للفلك اما باعطاء المبدء القريب إياه الذي به التحرك حركة وضعيه واما بان يكون هو المؤتم به والمعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية تتبعها حركة الدورية لأنه الموجب له اشواقا متتالية وتخيلات متتابعة

وثانيها انا نقول حركة المستديرة يمتنع أن تكون طبيعية فهي لا محاله إرادية مستنده إلى نفس دراكه والباعث لها في حركة اما امر شهوي أو غضبى أو غاية حركة فيها جلب ملائم بدني أو رفع منافر بدني وهما منتفيان عن الفلك لأنه تام الخلقة لا يفتقر إلى غذاء وليس له مضاد ليفتقر إلى دفعه فوجود الشهوة والغضب فيه عبث معطل والاغراض الحيوانية الحسية منحصرة في هذين الغرضين وما يرجع اليهما فالغرض للأفلاك في حركاتها الشوقية امر عقلي جازم غير مظنون ولا موهوم والا لما دامت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امرا حقيرا كنفع السافل أو ما يجرى مجراه فحركتها لأجل كمال عقلي جليل الخطر فهي اما لتحصيل ذات عقلية أو للتشبه إليها والأول غير ممكن فتعين الثاني ولا يمكن ان يكون المتشبه به المتشوق اليه ذاتا واحده هي الواجب جل ذكره والا لما اختلفت الحركات الفلكية قدرا وجهه فهي للتشبه إلى معشوقات كثيره وان صح ان يكون لها اشتراك في طلب المعشوق الأول لاشتراكها في دورية الحركات واختلاف في طلب المعشوقات الثواني لاختلافها

في جهات الحركات وأزمنتها فلكل منها معشوق يخصه هو امام نفسه ومكمله بالتشويق

والايتمام به والتشبه به في التقرب إلى الحق الأول والتوسل اليه في الاستشراق في أشعة نور

الأنوار والاستقبال لتجليلات قدسه وكماله.

وثالثها من جهة ان حركاتها غير متناهية ولا منقطعة فلها مبدء غير متناهي القوة وكل قوه جسمانية سواء كانت نفسا أو صوره منطبعة فهي متناهية القوة والأثر فلا محاله

مبدء حركتها قوه مفارقه غير متناهي التأثير والتحريك وليس ذلك هو الباري بلا توسيط لان الحركات الدائمة كثيره والواجب واحد محض فثبت كون العقول موجوده بهذه الوجود

الثلاثة من هذا المنهج.

الحادي عشر من منهج مطابقه الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الأذهان لما في نفس الامر (١) وقد تصدى المحقق الطوسي ره لسلوك هذا المنهج وعمل في بيانه رسالة حاصلها انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي تحكم بها أذهاننا مطابقه لما في نفس الامر ولا في أن الاحكام التي بخلافها مما يعتقدها الجهال غير مطابقه لما فيه ونعلم يقينا ان المطابقة لا تتصور الا بين شيئين متغايرين بالشخص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولا شك في أن الصنفين المذكورين من الاحكام متشاركان في الثبوت الذهني فاذن يجب ان يكون للصنف الأول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن أذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر.

فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قائما بنفسه أو متمثلا في غيره

والقائم بنفسه اما ذو وضع أو غير ذي وضع والأول محال لوجوه أحدها ان تلك الأحكام

غير متعلقه (٢) بجهة من جهات العالم ولا بزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيها ان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمتطابقين ونحن لا نشك في المطابقة

مع الجهل بذلك الشئ من حيث يكون ذا وضع.

وثالثها ان الذي في أذهاننا من تلك الأحكام انما ندركه بعقولنا واما ذوات الأوضاع فلا ندركها الا بالحواس من جهة ما هي محسوسات والثاني وهو ان يكون ذلك

القائم بنفسه غير ذي وضع هو أيضا محال لأنه قول بالمثل الإفلاطونية (٣).

واما ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا في غير منقسم.

---

(١) سيما ان نفس الامر عالم الامر الذي يقابل الخلق كما قال تعالى الا له الخلق والامر س قده

(٢) لأنها مجرده ويستدلون من تجردها على تجرد النفوس الناطقة فكيف مطابقاتها التي في نفس الامر وحاق الواقع س قده

(٣) لأنها كليات عقلية مجردات عن المادة ولواحقها وإذا كانت قائمات بالنفوس الناطقة أو بالعقل الفعال لم تكن عقولا لكونها قائمات بالغير حالات فيه بخلاف ما إذا كانت قائمات بذواتها فإنها حينئذ عقول عرضيه ومثل نورية كما قال أفلاطون وسقراط ومن تبعهما ان إياها يتلقى العقل عند ادراكه للكليات س قده.

فنقول ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وإن كان بعض ما في
الأذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل أو يمكن ان يصير وقتا ما بالفعل
وبين ما بالقوة وأيضا لا يمكن ان يزول أو يتغير أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان ما
بالقوة
في وقت من الأوقات لان الأحكام المذكورة واجبه الثبوت أزلا وابدا من غير تغير
واستحالة ومن غير تقييد بوقت ومكان وواجب ان يكون محلها كذلك والا
فأمكن ثبوت الحال بدون المحل فاذن ثبت وجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي
وضع
مشتمل على جميع المعقولات (١) التي يمكن ان يخرج من القوة إلى الفعل بحيث
يستحيل

---

(١) فيه انها ان كانت علوما حصولية في العقل المذكور كانت في صدقها متوقفة على أمور أخرى هي مصاديقها في الخارج فتكون تلك المصاديق هي التي تطابقها علومنا الصادقة في الحقيقة ولغى كون علوم العقل مطابقات لعلومنا وهو ظاهر.
وان كانت علوما حضورية لزم أولا كونها وجودات عينيه فكانت هي التي تطابقها علومنا سواء عقلها عقل أم لا فلا ضرورة لوجود العقل حينئذ وثانيا ان من القضايا النفس الامرية ما لا وجود لموضوعها فلا معنى لكونها معلومه بعلم حضوري كقولنا عدم العلة عله لعدم المعلول ويمكن الجواب عنه بما يستفاد مما قدمناه في مسالة احتياج عدم الممكن إلى السبب من مباحث المواد الثلاث في السفر الأول ومحصله ان العقل بعد ما يجد الوجود محمولا على نفسه على ما يقتضيه اصالة يتوسع أولا توسعا اضطراريا بحمل الوجود على الماهية المنتزعة منه ويشمل بذلات الثبوت الوجود والماهية جميعا ثم يتوسع ثانيا توسعا اضطراريا بتعميم الثبوت لعامه المفاهيم الاعتبارية التي هي عناوين للماهيات منتزعه منها في الذهن ويرتب بذلك عليها احكامها الخاصة والقضايا المؤلفة منها هي القضايا النفس الامرية الصادقة التي لا مطابق لها ذهنا ولا خارجا بل في ظرف مطلق الثبوت الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية وهي وان لم يتعلق بها علم حضوري لعدم الخارجية لكنها ثابته بثبوت الماهية الثابتة بثبوت الوجود فافهم ذلك.
ومن هنا يظهر ان القضايا النفس الامرية الشاملة الكلية كقولنا عدم العلة عله لعدم المعلول والجزئية كقولنا عدم هذه العلة عله لعدم هذا المعلول مطابقه للثابت الأعم من الوجود والماهية والاعتباريات فظرف الثبوت المطلق هو المعنى بنفس الامر والقضايا الكلية منها خاصه مطابقه لما في عالم العقل من صور العلوم الحضورية على النحو الذي سيشير اليه المصنف ره ط مد ظله.

عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات أزلا وابدا
وإذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن ان يكون ذلك الموجود هو أول الأوائل عز شانه وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل وأول الأوائل يمتنع عليه ان يكون فيه كثره وأن يكون مبدء فاعلا لها ومحلا قابلا إياها فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب تعالى ولنسميه عقل الكل وهو الذي عبر عنه في القرآن تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما أردناه انتهى تلخيص ما افاده.
واعلم أن القول بالمثل الإفلاطونية حق عندنا كما علمته ومع ذلك لا يضر لنا في اثبات المرام من هذا المنهج وهو وجود صور الأحكام الثابتة في عالم آخر عقلي سواء كانت حاله في جوهر عقلي أو قائمه بذواتها.
الثاني عشر من مسلك التمام ومقابله فان الأشياء بحسب الاحتمال العقلي أربعة أقسام لأنها اما تام أو ناقص والأول اما فوق التمام أو لا والثاني اما مستكف بذاته أو بما لا يخرج عن قوام ذاته أو لا ثم إن العنصريات ناقصه محضه والفلكيات مستكفيه والواجب عز اسمه فوق التمام فلا بد ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطا بين ما هو فوق التمام وبين ما هو ناقص أو مستكف وهو العقل وذلك لأنه لو صدر منه تعالى
ناقص ابتداء وهو فوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه.
وأيضا يلزم الفرجة والانفطار في سلسله الوجود وهو غير جائز وقد بينا من جهة قاعده امكان الأخس انه لا يمكن وجود مرتبه من الشرف لا يترتب عليه جميع ما هو دونه إلى
آخر الحاشية الأخرى.
تأييد سماعي قال مفيد المشائين ومعلمهم في اثولوجيا في عاشر ميامره
الواحد المحض هو عله الأشياء كلا وليس بشئ من الأشياء بل هو بدء الشئ وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه وليس هو في شئ من الأشياء وذلك أن الأشياء كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الأشياء من الواحد المبسوط الذي لا مثنوية فيه ولا كثره بجهة من الجهات قلنا لأنه

واحد محض مبسوط ليس فيه شئ من الأشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الأشياء
كلها وذلك أنه لما لم يكن هويه انبجست منه الهوية.
أقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الأشياء رأيت الأشياء كلها منه
غير أنه وان كانت الأشياء انبجست منه فان الهوية الأولى أعني به هويه العقل هي
التي انبجست منه بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الأشياء التي في العالم
الاعلى
والعالم الأسفل بتوسط هويه العقل والعالم العقلي
وأقول ان الواحد المحض (١) هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسى
فناقص لأنه مبتدع من الشئ التام وهو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لأنه مبتدع
من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ولم يكن بممكن ان يبدع الشئ
الذي فوق التمام الشئ الناقص بلا توسط ولا يمكن للشئ التام ان يبدع تاما مثله لان
الابداع نقصان أعني به ان المبدع لا يكون في درجه المبدع بل يكون دونه انتهى
كلام الفيلسوف المقدم بعبارته.
وكأنك قد تهيات بما قدمناه إليك من بيان كون البسيط الحق كل الأشياء
لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه ولعله أراد بالهوية (٢) هيهنا الوجود لا الماهية
المرسلة كما ظن لأنها غير مجعوله بل أراد به التشخص المتميز عن سائر التشخصات
المبائن
لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الأول حيث إن لكل منها وجودا
محدودا بحد من الكمال فيكون مبائنا لموجود آخر مغايرا له واما الوجود الواجبي
فهو لكونه غير متناهي القوة والشدة ولا محدود بحد وغاية فلا هويه له بهذا المعنى
لأنه
جامع كل حد وجودي وما فوقه وراء ه فلا مبائن له في الوجود ولا غير ليكون متميزا
عنه

---

(١) هذا ماخذ المنهج الثاني عشر الذي ذكره المصنف ره س قده
(٢) اي في قوله انبجست منه الهوية لئلا يلزم مجعولية الماهية وان أمكن ان يكون
الهوية في قوله لما لم يكن له هويه بمعنى الماهية لكن حملها في الموضعين على الوجود المحدود
لئلا يلزم التفكيك في العبارة س قده.

بكونه مسلوبا عنه وبالعكس فإنه لا يكون عادما لشئ من الأشياء فحيث هو هو (١) كانت الأشياء كلها فيه وحيث يكون شئ من الأشياء كان هو معه كما في قوله وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله وقوله وهو معكم أينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلثه الا هو رابعهم ولا خمسه الا هو سادسهم الآية إلى غير ذلك من الآيات القرآنية والسنة النبوية وفيما صحت روايته عن علي ع أنه قال مع كل شئ لا بمقارنة وغير كل شئ لا بمزايلة حجه قويه على هذا المطلب من طريقه النقل والسماع.

فهذه مناهج اثبات العقل المفارق وعالمه وسيأتي بيان كثره العقول وتفاصيل ما في عالمها وحسن ترتيبه وجوده نظامه واشتمال ذلك العالم على جميع الطبائع النوعية

التي في هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه أعلى وأشرف في موضعه حسبما قدمنا ذكره في مباحث الماهية.

واعلم أن لنا منهجا آخر في اثبات علم العقل وهو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كما قال عز اسمه وان من شئ الا عندنا خزائنه وقوله ولله خزائن السماوات والأرض وبيانه انا قد نعلم شيئا معقولا ثم ننسى ولا نذكره أصلا بل نحتاج في ادراكه إلى تجشم

تحصيل جديد وكسب مستأنف وربما نذهل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه والالتفات

من غير حاجه إلى كسب جديد فعند الذهول والنسيان كليهما لا شك ان الصورة غير حاصله في قوتنا المدركة والا لكانت مدركه بالفعل إذ لا معنى للادراك الا حصول صوره

الشئ في القوة الدراكة.

لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان والفرق بينهما ليس الا بكون الصورة حاله الذهول وان لم تكن حاصله في القوة المدركة لكنها حاصله في القوة

---

(١) اي في مقام هو كانت الأشياء فيه مستهلكه

آنجا كه توئى چه من نباشد * كس محرم أين سخن نباشد

وفي مقام وجود شئ من الأشياء فهو موجود معه بالحقيقة لأنه بده اللازم

ز هر چه هست گزير است وناگزير از دوست س قده.

الحافظة لها وما في حاله النسيان فزال عنهما جميعا اما زوالها عن المدركة فبمحوها عنها واما زوالها عن الحافظة فبزوال نسبه كونها حافظه لبطلان استعداد النفس وتهيؤها للاتصال بها وقبول الفيض عنها ففي القوى الانطباعية لقبولها التكثر والانقسام جاز عند العقل ان يكون بعضها مدركا وبعضها حافظا كما هو المشهور من أن موضعا من تجاويف الدماغ فيه محل الادراك وقبول الصور وموضعا آخر فيه محل الحفظ والإدامة.

واما القوة الغير المنطبعة كالعاقلة منا فلا يمكن انقسامها إلى محل الادراك ومحل الحفظ والاختزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلي يختزن فيه صور الأشياء المعقولة

كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصوره ما تناسبه وإذا أعرضت عنه إلى ما يلي العالم الحسى والدار الجسدانية أو إلى صوره أخرى انمحت عنها المتمثلات وغابت كمرآة تحاذي

بها جانب صوره مطلوبه بعد ان صارت مجلوة وأزيلت عنها الغشاوة والصدى بتجشم اكتساب

وتعمل وتكلف فمهما بقيت على وضع المحاذاة كانت الصورة منعكسة فيها أو فائضة عليها على اختلاف الرايين أعني الاشراق (١) والرشح في الممثل له كما في المثال وكلاهما غير ما هو المختار عندنا فيهما كما أشرنا اليه ومهما تحولت وانصرفت زالت عنها

فاذن النفس متى كانت مجلوة المرآة متطهرة القلب بقيت على ملكه الاتصال و استعداد الاستشراق وقابلية الارتسام التي اكتسبتها فكان المنمحي عنها مذهولا عنه لا نسيا منسيا وكانت قويه على الاسترجاع والإعادة من دون تعمل اكتساب جديد

---

(١) القول بالاشراق في الممثل له اي ما نحن فيه من العقل الفعال والعاقلة انه قد مر ان نسبه اشراق العقل الفعال إلى العاقلة نسبه اشراق الشمس إلى الباصرة على ما مر في المنهج الخامس فعند تلاقى النورين اي نور العقل الفعال ونور العاقلة ترى العاقلة الصور الكلية التي في العقل الفعال أنفسها من غير أن ينتقش فيها صور أخرى وهذا في المثال اي المرآة كقول الرياضيين بخروج الشعاع وانعكاسه من المرآة إلى المرئى نفسه والقول بالرشح ان ينتقش فيها أيضا والمختار عند المصنف ره كما أشار اليه سابقا هو انه لا هذا ولا ذاك وهو القول باتحاد النفس بالعقل الفعال اي فنائها فيه س قده.

وتجشم اقتناص مستأنف لبقاء المعارفة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقابل والفاعل والمستفيض والمفيض بخلاف ما إذا بطلت صقالتها وانكدرت تارة أخرى بغشاوة مادية

وظلمه طبيعية فيحتاج إلى استيناف اكتساب وتعمل لإزالة الحجاب وحصول المناسبة وبالجملة فقد ثبت وجود جوهر عقلي انحفظت فيه المعقولات كلها وهو المطلوب.

تكميل انحلالي لشك اعضالي

ان في هذا المنهج شكا (١) من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المناظرون حتى أنه نقل عن بعض تلامذة المحقق الطوسي انه لم يقدر على حله ولم يأت بمشبع من الكلام في دفعه قال العلامة الحلي في شرح تجريد العقائد في مطابقه الاحكام الذهنية الصادقة لما في نفس الامر بهذه العبارة وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه ره جرت

هذه النكتة وسئلته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار مطابقتها لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر اما الثبوت الذهني أو الخارجي وقد منع كل منهما

فقال ره المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صوره أو حكم ثابت في الذهن يطابق الصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فأوردت عليه ان الحكماء يلزمهم العقول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان فان السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها والنسيان هو زوالها عنهما وهذا يتأتى في الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبب النسيان (٢) هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان في الاحكام الكاذبة فلم

---

(١) من جهة السهو والنسيان وفي العبارة ايماء لطيف س قده

(٢) تلخيصه ان الفرق بينهما بهذا الوجه يتم في الصور المحسوسة واما المعقولة فلا إذ بناؤه على كون العقل الفعال خزانه للعاقلة وهذا مؤد إلى كون الكواذب فيه لوجود حالتي السهو والنسيان فيها بالنسبة إلى الكواذب الكلية س قده.

يأت بمشبع (١) انتهى كلامه ره.
قال الفاضل الدواني في حله ان شان العقل الفعال في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق (٢) اي الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان (٣) لبرائته عن الشرور والاسواء التي هي من
توابع المادة انتهى ما ذكره
وفيه ما لا يخفى من الخلل والقصور
اما أولا فلان ما في العقل الفعال هو أشد تحصلا وأقوى ثبوتا مما في أذهاننا فاقتران الموضوع للمحمول إذا حصل في أذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا و ارتباط أحدهما بالاخر ارتباطا متزلزلا وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث

---

(١) لعل الوقت لم يكن مقتضيا للاشباع وافشاء بعض الاسرار كما ستسمعه من المصنف في حله والا فالمحقق الطوسي اجل شانا من أن يعجز عن ذلك س قده
(٢) يريد بذلك ان للاجزاء التصورية من القضية الكاذبة وهي الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية مطابقا عند العقل الفعال دون الحكم الذي هو التصديق فهو من فعل الوهم وفيه ان مقتضى ذلك عدم اقتضاء التصديق بما هو تصديق كلى مطابقا عقليا من غير فرق بين التصديق الصادق والكاذب فتخصيص التصديق الصادق بالمطابقة بلا مخصص ولا يبقى الا ان يستدل على المطلوب من طريق التصور وما ربما يعرضه من الذهول والذكر ويرد عليه أولا محذور كون نتيجة الدليل أخص من المدعى وثانيا محذور كون الدليل أعم من النتيجة فافهم ذلك ط مد ظله
(٣) فيه انه إذا لم يكن فيه اذعان فلم يكن فيه تصديق لان العلم إن كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور والتصديقات في القضايا الكلية كليه وخزانه التصديقات الكلية أيضا هو العقل الفعال وكما أن تصور البسيطة الكلية فيه كذلك الاذعان الكلى والتصديق الكلى فيه لعروض حالتي السهو والنسيان في ذلك بالنسبة إلى التصديق الكلى الكاذب والتفرقة بين السهو والنسيان في ذلك الاذعان الكلى لا يستقيم الا بالعقل الفعال وبقى الاشكال والتصديق الكاذب المتصور للعقل الفعال غير المذعن به تصديق بالحمل الأولى لا بالحمل الشايع س قده.

لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذي وسط لمى أو من تحدس أو حس أو تجربه أو غير
ذلك فيكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهو شك أو وهم وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما إذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل (١) الفعال فيكون اقتران أحدهما بالاخر اقترانا مؤكدا ضروريا حاصلا من أسباب وجودهما على هذا الوجه
كاقتران أحدهما بالاخر في ظرف الخارج وليس مصداق الحكم الا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول (٢) أو اتحادهما في نحو من الوجود في الواقع.
واما ثانيا فلان التصور والتصديق كما تقرر وتبين في مقامه انما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية فاما علوم المبادئ العالية وعلم الحق الأول جل ذكره فليس شئ منهما تصورا ولا تصديقا (٣) فان علوم المبادئ كلها

---

(١) ظاهره انه نسب إلى الفاضل الدواني انه نفى العام والحال انه نفى الاقتران الخاص المؤكد الضروري في الكواذب كما صرح ان شان العقل مع الصوادق الحفظ والتصديق لكن مراد المصنف ره ان نفى الخاص مطلق أيضا لان هذا الاذعان والحكم الضروري في المذعن الكاذب والجاهل جهلا مركبا من هناك من حيث إن هذا وجود جمعي ووجوب غيرى ووجود كلى تجردي والضرورة والبت والنورية من هناك وبالجملة في هذا الاعتراض تلميح إلى التحقيق الذي سيشير اليه في الحل بعيد ذلك س قده
(٢) فيه منع ظاهر فلا نسلم ان كل اقتران يلازم الاتحاد في الوجود فان الاقتران يمكن ان يتحقق بين وجود في نفسه مع مثله لكن الاتحاد لا يتحقق الا مع وجود لغيره ط مد ظله
(٣) هو حق وقد أوضحناه في حواشي العاقل والمعقول من الكتاب لكنه اعتراض على أصل دعوى مطابقه القضايا الصادقة للعلوم المنتقشة في جوهر العقل الفعال لا على جواب المحقق الدواني فقط والجواب ان العلم الحصولي الذي تتضمنه القضايا المعقولة من تصور وتصديق لا يأبى الانطباق على ما عند العقل من العلم الحضوري في ذلك كما لا يأبى الانطباق على متن الخارج وكان المصنف ره أراد بذلك الاعتراض على ظاهر كلامهم من تسليم كون علوم العقل حصولية لقصرهم العلم الحضوري بعلم الشئ بنفسه والا فهو اجل من أن يخفى عليه صحه انطباق العلم الحصولي على الحضوري ط مد ظله.

عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بأنفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور
ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتأثير مستأنف وتحصيل ثان حسبما قررناه كعلمنا بذاتنا ولوازم ذاتنا غير المنسلخة عنا بحسب وجودنا العيني وهويتنا الادراكية التي هي عين الحياة والشعور.
واما حل الاشكال وحق المقال فيه على وجه تطمئن به القلب وتسكن اليه النفس فهو يستدعى تمهيد مقدمه هي ان كل ملكه راسخة في النفس الانسانية سواء كانت من باب
الكمالات أو الملكات العلمية أو من باب الملكات أو الكمالات العملية كملكه الصناعات
التي تحصل بتمرن الاعمال وتكرر الافعال كالكتابة والتجارة والحراثة وغيرها فهي انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لأجل جهة فعليه من الجهات الموجودة فيه لان الأنواع المختلفة لا يكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل أو تكثر جهاتها القابلية
بل يحتاج اما إلى مباد متعددة عقلية كما رآه الأفلاطونيون من أن علل الأنواع المتكثرة في هذا العالم عقول متكثرة هي أربابها واما إلى جهات متعددة فاعليه في العقل الأخير كما هو رأى المشائين.
وبالجملة فجميع الكمات الوجودية في هذا العالم مبدأها ومنشأها من حيث كونها امرا وجوديا من ذلك العالم سواء سميت خيرات أو شرورا إذا لشرور الوجودية شريتها راجعه إلى استلزامها لعدم شئ آخر أو زوال حاله وجوديه له وهي في حد نفسها ومن جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظائرهما ومنها الجهل المركب
والكذب فكل منهما في نفسه امر وجودي وصفه نفسانية يعد من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية وانما يعد شرا بالإضافة إلى النفس الناطقة لمضادتها لليقين العلمي الدائم ولملكه الصدق فان الأول خير حقيقي والثاني نافع في تحصيل الحق.
فإذا تمهدت هذه المقدمة (١) فنقول لا يلزم ان يكون ما بإزاء كل ملكه نفسانية

---

(١) وبعبارة أخرى نجيب بان كل قضية مطلقا هناك وكل رأى من هناك وكون القضية الكاذبة جهلا مركبا أو كاذبة انما هو لأجل التقييد والتضييق مثلا من يقول في ماهية النفس انها جوهر لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد أو سريان النار في الفحم ففي قوله جهة حقية من حيث إن هذا حكم الروح البخاري وهو ليس بمنفصل عن الروح الامري ومن يقول إنها طبع ففي قوله أيضا جهة حقية من حيث إن الطبع المجبول على طاعة الروح الامري مرتبه منه بل الطبع المجبول مرتبه من النفس لأنها جسمانية الحدوث روحانية البقاء وقس عليهما والجهات الحقه كلها في العقل الفعال والادراك والسهو والنسيان فيها بالاتصال والانفصال به وعنه ومع

ذلك كونها كواذب وجهالات مركبه سائغ لما مر من التقييد والحصر ومن هنا قال صاحب سلسله الذهب

تخته جمله عقائد باش * در همه صورتش مشاهد باش
شو هيولاي جمله معتقدات * تا بيابى ز شرك وجهل نجات

وقد حررنا سابقا في أن ادراك الكليات بمشاهده أرباب الأنواع عن بعد ان ادراك أصحاب الجهل للكليات التي في أذهانهم الجاهلة أيضا بمشاهده هذه كما أن ادراك العدم الكلى مشاهده حقيقة الوجود مشاهده ضعيفه كما أن ادراك الوجود العام مشاهدتها شهودا س قده

أو امر وجودي في العقل الفعال أو في عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة أو ذلك
الامر بل الذي لا بد منه هو ان يكون فيه امر مناسب لتلك الملكة أو لذلك الامر فاذن كما أن النفس إذا تكررت ملاحظتها لعلوم صادقه حقه حصلت لها ملكه الاتصال والارتباط
بشأن من شؤون العقل الفعال متى شائت من هذه الجهة فكذلك إذا ارتسمت فيها صوره
قضية كاذبة وتكرر ارتسامها أو التفت النفس إليها التفاتا قويا حصلت لها ملكه الاتصال من هذه الجهة بشأن آخر من شؤونه متى شائت ولا يلزم ان يكون ذلك الشان بعينه قضية ذهنية صادقه ولا هذا قضية كاذبة بل امرا يناسب ذاك أو امرا يناسب هذا فهذا معنى
اختزان (١) صور الأشياء في عالم العقل واسترجاع النفس اليه.
وقد أشرنا لك مرارا ان ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط

---

(١) الحق ان هذا انما يصلح جوابا عن اشكال نزول العلوم الكاذبة عن العقل إلى نفوسنا بما انها من الشرور التي يتنزه عنها العالم الاعلى العقلي واما الاشكال من حيث عدم وجود مطابق لها عند العقل فلا يندفع بوجود ما يناسبها من غير عينيه إذ لولا العينية بوجه لم يكن العلم حصوليا.
وبتقرير آخر العلم الحصولي بما انه علم من ذاتية الحكاية ولا معنى للحكاية من غير محكى يكون وراء ه ولا للطريق من غير غاية بعده فلا معنى للعلم من غير معلوم وراء ه يطابقه فكيف تتصور القضايا الكاذبة.
والحق في الجواب ان العلم بما هو علم لا يقبل الخطاء لما ذكر من كونه بالذات حاكيا لما ورائه وانما هو في العلوم الكلية العقلية من دعابة المتخيلة وشيطنة الواهمة حيث تضع ما ليس بالموضوع مكان الموضوع أو ما ليس بالمحمول مكان المحمول فافهم ذلك ولبيانه التفصيلي مقام آخر ط مد ظله.

ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما أن صورها المحسوسة ترتسم في
المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التفصيلية التي ترتسم في النفس الخيالية على هذا الوجه
وذلك لضيق هذا العالم وما يتعلق به من المشاعر عن الحضور الجمعي والتمام العقلي والبراءة عن العدم والغيرية والكثرة والانقسام

الموقف العاشر
في دوام جود المبدء الأول وأزلية قدرته وبيان انه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عما سواه ابدا ولا يتعطل عن الفعل دائما مع أن العالم متجدد كائن فاسد وانما الذي لا يبيد ولا ينقص ولا ينفد ابدا هي كلمات الله التامات وعلومه الباقيات وهي ليست من جمله
العالم وما سوى الحق كما أشرنا اليه مرارا وفيه فصول
الفصل
في الإشارة إلى شرف هذه المسألة (١) وان دوام الفيض والجود لا ينافي حدوث العالم وتجدده في الوجود
اعلم أن هذه المسألة من عظائم المهمات الحكمية والدينية التي يجب تقررها في الأذهان والعقول ولا يمكن الوصول إلى معرفه الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة و النقصان الا باتقان هذه المسألة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكمية ويوافق

---

(١) وكما أنها شريفة لك مسألة الحدوث فان اثبات الصانع تعالى الذي هو من أمهات المطالب واصلها يبتنى عليه عند الملليين فان مناط الحاجة عندهم هو الحدوث وأهل الظاهر ليس يدلهم عليه الا مثل ان العالم بناء حادث لا بد له من صانع قديم وكذا دثور العالم وبواره وقيام القيامة يبتنى على الحدوث إذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولذا كان الإلهيون المحققون و المليون يعتنون باثبات الحدوث كثيرا.
لكن القول الفحل في الحدوث قول المحقق الجامع بين الأوضاع الشرعية والبرهانية مع عدم انقطاع فيضه تعالى وعدم امساكه عن الجود فان من أسمائه الحسنى قديم الاحسان وباسط اليدين بالعطية وكلماته لا تنفد ولا تبيد ونوره لا يافل.
وبالجملة لا يجوز التعطيل في سنته وهذا انما هو يتأتى بالقول بالحدوث الزماني.
والتجدد الذاتي وحركة الجوهرية على ما يقول المصنف ره أو القول بالحدوث الدهري الذي يقول به السيد المحقق الداماد ره كما حققناه في موضع آخر لا بالقول بالحدوث الزماني الذي يقول به الأشعري وأمثاله القائلون بالزمان الموهوم أو المتوهم فإنه مستلزم لتخلف المعلول عن العلة التامة والمحاذير الأخرى اللازمة لعدم دوام الفيض كسنوح الأحوال والحاجة إلى حضور وقت أو مصلحة أو نحو ذلك كما أشار المصنف ره بقوله ولا يمكن الوصول إلى آخره.
ومن الأقوال بالحدوث الزماني الجامع بين الأوضاع ما خطر ببالي ان العالم الذي عنه خبر للعالم بالعالم حادث بحدوثه وكما هو حادث بحدوثه فان بفنائه.
آدمي چون نهاد سر در خواب * خيمه أو شود گسسته طناب
وقد حقق ان ما هو موجود للمادة غير مدرك بالذات وان المدرك بالذات باي ادراك كان لا بد ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمدركه فالسماء والأرض وما بينهما التي تخبر عنه وتشير اليه إشارة حسية أو خاليه أو عقلية عقلا مقيدا حادثه وكلها بما هي دنيوية طبيعية ستدثر حتى السماء انشقت والكواكب انتثرت والشمس كورت كما عند الموت فتفطن فإنه دقيق س قده

القوانين النبوية وقد يتوهم أكثر ضعفاء العقول والجمهور من المبرسمين ان أقوال الملتزمين للقواعد الحكمية والعلوم العقلية وحججهم وأدلتهم مخالفه للشرائع الإلهية ولما جاءت به الأنبياء وان أساطين الحكماء الأقدمين يقولون إن العالم قديم بالكلية وان الأفلاك والكواكب وصورها وهيولياتها بل هيولي العناصر وكلياتها قديمه بالهويات الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها وشخصياتها لا داثرة ولا زائلة ولا حادثه ولا فاسده وهذا قد ذكرنا في مباحث مقولة الجوهر واقسامها انه افتراء على أولئك
السابقين الأولين قدس الله أنوارهم وأسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل وأولياؤهم ع.
نعم ذهبوا إلى أن جوده دائم (١) وفيضه غير منقطع ولكن العالم يتجدد مع الأنفاس

---

(١) ولو تفوهوا بان العالم قديم كان وجهه انهم كان نصب أعينهم هو الله وصفاته وحقيقة الوجود التي هي طرد العدم بشراشرها هي نور الله الذي تنور به ماهيات السماوات والأرض وما بينهما والعالم ليس الا شيئيات الماهيات وهي فانيات في حقيقة الوجود فناء الظل في الشمس والوجود مضاف أولا وحقيقة إلى الله كما قال على ع ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله.
دلى كز معرفت نور وصفا ديد * بهر چيزى كه ديد أول خدا ديد
ولو أضيف عند العقل الجزئي إلى الماهيات لا بد من اسقاط الإضافات فالعالم في نظر شهودهم مملو من بهاء الله بل مضمحل فان في الله فلم يقع نظرهم الا على الله وصفاته وما من صقعه وحكمها القدم وهذا لا ينافي ان يكون حكم الماهيات عند اعتبارها الحدوث في وجودها الطبيعي السيال س قده

ومن هذا الوجه قوله عز ذكره كل يوم هو في شان وليست شؤونه الا افعاله وتجليات أسمائه كما سبق بيانه ولا يمكن حدوث الفعل من المبدء التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم الا بنحو دوام التجدد والانقضاء والتدرج في الحدوث والبقاء واتصال التبدل والتصرم في الوجود والفناء كما هو المشهور عند الجمهور في نفس حركة حيث قيل إنها هويه تدريجية توجد في الخارج شيئا فشيئا وتعدم شيئا فشيئا.

واما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية بل امر عقلي (١) معناها نفس الخروج من القوة إلى الفعل على التدريج وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التي تصلح لان تكون عنوانا لحقيقة خارجيه والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذات الخارجية التي يخرج وجودها من القوة إلى الفعل تدريجا فوجوده لا محاله تدريجي وحدوثه بعينه يلزم الزوال وانقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال وليس

---

(١) إلى قوله لأنه ليست في حركة حركة حاصله ان حركة تجدد الشئ بما هو و تجدد الشئ ليس شئ متأصل انما الشئ المتأصل هو الشئ المتجدد كالطبيعة المتجددة أو كالاعراض التي تقع فيها حركة لكنها تابعه للطبيعة في التجدد فالحركة نفسها كالمعنى الحرفي وهذا القول منه كقولهم بحدوث الحادث وتأثر المتأثر ونحوهما ليست بأشياء متأصلة والا كان الحدوث حادثا والتأثر متأثرا وتسلسل وليس للحدوث حدوث وللتأثر تأثر فكذا ليس للتجدد تجدد وهذا ما قال المصنف ره وليست في حركة حركة اي ليست للحركة حركة بل حركة للمتحرك س قده.

هذا الذي ذكرناه صفه حركة لأنه ليست في حركة حركة (١) وليس لها وجود تدريجي
بل هي عبارة عن تدريج وجود شئ آخر وخروجه إلى الفعل يسيرا يسيرا فالحركة عبارة عن متحركية شئ آخر في الحصول لا متحركية نفسها والا لتسلسلت الحركات إلى
غير نهاية والذي يتدرج وجوده بالذات هو بعض أنواع المقولات ففي المشهور هي أنواع اربع من المقولات الكم والكيف والأين والوضع وفي التحقيق هي أنواع خمس منها وهي الأربع المذكورة مع مقولة الجوهر فان الطبائع المادية والنفوس المتعلقة بالأبدان الطبيعية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها عندنا كما أقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم سواء كانت بسائط أو مركبات وسواء كانت صورا أو موادا وسواء كانت فلكية أو عنصرية وسواء كانت نفوسا أو طبائع فهي مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زماني غير منقطع في الأزل ففي الأزل اعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية إذ كلها على الاستغراق الشمولي الافرادي والجمعي مما يصدق عليها انها مسبوقة بعدم أزلي فكلها حادثه ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود أو لا حقيقة ثابته
الهوية فان المسمى بالكلى الطبيعي والماهية لا بشرط ليس لها في ذاتها من حيث ذاتها وجود ولا وحده ولا كثره ولا استمرار وثبات ولا أيضا انقطاع وحدوث بل هي في جميع
هذه الصفات تابعه لافرادها موجوده بعين وجودها واحده بوحدتها كثيره بكثرتها قديمه بقدمها حادثه بحدوثها.
فإذا تحقق وتبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثه فهي لا محاله حادثه في
نفس الامر وان لم تكن حادثه بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها كما لا تكون حادثه من حيث اعتبار ذاتها بذاتها فكذلك ليست بقديمه من تلك الحيثية ومن هيهنا ينكشف
ويظهر ان ما اشتهر عن الحكماء واذعن به أكثر الأذكياء من أن طبائع الأنواع المتعاقبة الاشخاص قديمه وان كانت اشخاصها كلها حادثه إذ الماهية منحفظة بتعاقب الاشخاص

---

(١) تقدمت المناقشة فيه في مباحث حركة من السفر الأول وتقدم أيضا ان حركة الجوهرية حركة ومتحركة فتذكر ط مد ظله.

ليس بصحيح أصلا (١) بل فيه مغالطة بين اخذ الحد مكان المحدود (٢) وفيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم

وان أكثر الناس زعموا ان معنى كون الماهية واحده والافراد متكثرة هو ان يكون هناك امر واحد متقيد بقيود مختلفه ويعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات مع كل قيد وإذا زال بعض القيود والتعينات لا يزول ذلك الامر بزواله بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض آخر منها وذاته هي هي بعينها كمحل واحد يطرء عليه صفه بعد أخرى وهو هو بعينه كجسم يبيض تارة ويسود أخرى ويتسخن تارة

ويتبرد أخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود أولا مع تبدل الصفات وتغاير الأحوال.

هذا سهو عظيم عند المحققين فان الشيخ الرئيس شنع على من زعم أن الكلى الطبيعي في الخارج شئ واحد بالذات متكثر باللواحق موجود في المكنه متعددة وفي أزمنة متكثرة حتى قال إن نسبه المعنى الكلى إلى جزئياته ليست كنسبه أب واحد إلى أبناء كثيرين بل كنسبه آباء إلى أبناء وليس كل واحد من الناس إلى انسانيته فمجرد نسبته إلى انسانية تفرض منحازة عن الكل بل لكل واحد انسانية أخرى هي بالعدد غير ما للاخر من الانسانية واما المعنى المشترك فيه فهو في الذهن وقد سلف تحقيق هذا المبحث في مسائل الماهية.

تنبيه تفريعي ومن العجب من اتباع الفلاسفة حيث إن المتكلمين لما حاولوا اثبات البداية والانقطاع للحركة والزمان وما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق والتضايف وغيرهما فيها قالوا إن هذه المتعاقبات والحوادث لا اجتماع لها في الخارج ولا في الخيال حتى يجرى فيها المطابقة والمضايفة ويحكم عليها بالانقطاع وقد ذهلوا وغفلوا عن أن تلك الأمور لما يكن لمجموعها وجود في

---

(١) نفى الصحة مطلقا فيه مبالغه ويمكن اثبات الصحة بان مرادهم ان الطبائع دائمة الحدوث والتجدد وان هذه الحركات الجوهرية مثل حركة الوضعية الفلكية وليست مثل الحركات الأينية المستقيمة المبتدئة من السكون والمنقطعة اليه س قده

(٢) يريد به اخذ المفهوم مكان المصداق ط مد ظله.

الخارج لا يمكن الحكم بأزليتها وقدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها وانقطاعها فكيف يصح القول منهم بأزلية الحركات وقدم الزمان ولا تناهى الحوادث على وجه العدول.

بل الحق ان يسلب عنها القدم واللا تناهي بمعنى السلب العدولي وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث (١) والتناهي سلبا بسيطا ولكن يثبت لكل واحد واحد من جزئيات حركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهي والانقطاع حكما ايجابيا تحصيليا ولا يلزم من ذلك (٢) ان يكون الكل حادثا لان الحكم على كل واحد قد لا يتعدى (٣) إلى الحكم على المجموع كما يلزم من ذلك أيضا ان يكون الكل اي المجموع قديما كما زعم ولا أيضا ان يكون الكلى الطبيعي قديما كما مر بيانه.

وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل إذا لم يكن له نهاية ثبت انه لا نهاية له وان الكلى إذا لم يكن في ذاته حادثا كان في حد ذاته قديما لأنا نقول

اما في الأول فبان ما لا وجود له لا يثبت له شئ أصلا فالحكم الايجابي يستدعى وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شئ من الأشياء سواء كان ذلك الامر امرا وجوديا أو عدميا كالعمى واللا بصر واللا كتابه فالمعدوم كما يسلب عنه البصر

---

(١) كما يسلب عنها القدم وانما يسلبان عنها لان المجموع لا وجود له عند المصنف غير وجود كل واحد والموجبة لا بد لها من وجود الموضوع بخلاف الكلى الطبيعي لأنه وان يسلب عنه القدم لكن يثبت له الحدوث إذا لكلى الطبيعي موجود بعين وجود اشخاصه فيمكن عقد الايجاب له فإذا قيل الكل المجموعي حادثه معناه انها ليست قديمة هذا على رأيه ره واما على رأى من يقول بوجود المجموع وان وجوده وراء وجود كل واحد فيمكن ايجاب الحدوث له س قده

(٢) المراد به الكل المجموعي فلا ينافي ما تقدم آنفا من حكمه بحدوث الجميع لحدوث كل واحد فان المراد به الكل الاستغراقي دون المجموعي ط مد ظله

(٣) كما في الحكم بالوحدة على كل واحد وبالشبع برغيف واحد فلا يمكن الحكم بالتعدي كليا ولكن يتعدى جزئيا كالحكم بالامكان على كل واحد من الممكنات ومجموع الممكنات غير المتناهية أيضا ممكن لو كان المجموع موجودا على حده ومن هذا القبيل الحدوث س قده.

كذلك يسلب عنه اللا بصر وقد علمت أن ليس نقيض ثبوت البصر لشئ ثبوت اللا بصر
له بل نقيضه سلب ثبوت البصر له على أن يكون قاطعا للنسبة الثبوتية واردا عليها لا ان يكون النسبة وارده عليه رابطه إياه بالموضوع فالكتابة واللا كتابه بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم بمعنى ان ليس شئ منهما ثابتا له لا ان ليسيه شئ
منهما ثابته له.
واما في دفع الثاني ان معنى قولنا ان الكلى الطبيعي غير حادث ان الماهية ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث ما نشأت من
نفس الذات لا انها لا توصف بالحدوث في الواقع بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة لان اتصاف الفرد بكل صفه هو عين اتصاف الطبيعة لا بشرط شئ بتلك الصفة بعينها.
ثم لو سلمنا ان الماهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لا يلزم من
ذلك اتصافها في نفسها بالقدم أو اللا حدوث لما سبق في مباحث الماهية انه إذا سئل عن
الماهية من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب السلب من كل شئ بتقديم السلب على الحيثية
وبالجملة هذه الماهيات التي افرادها متجددة كائنة فاسده إذا سئل عن كيفية
حصولها في الأعيان هل هي حادثه أو قديمه فالجواب انها في نفس الامر وبحسب الخارج
حادثه وليست بقديمه ولا دائمة أصلا إذ لو اتصفت بالأزلية والدوام في الخارج أو في نفس الامر لكان لها لا أقل فرد واحد موصوف بالقدم إذ لا وجود لها الا في الافراد بل وجودها وجود الافراد بعينها فلا اتصاف لها بشئ من العوارض الا بسبب اتصاف فرد منها
به وإذ ليس في افرادها شئ يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف الماهية أيضا بذلك.
وإذا سئل عنها بأنها هل هي من حيث ذاتها قديمه أو حادثه فالجواب سلب كل من الطرفين
القدم والحدوث واللا بداية والبداية واللا انقطاع والانقطاع جميعا لأنها لا توصف بشئ
منها من حيث ذاتها لذاتها وانما توصف بها في الواقع من جهة وجودها الذي هو نفس وجود افرادها

فصل
في بيان حدوث الأجسام بالبرهان من ماخذ آخر مشرقي (١) غير
ما سلف في مباحث احكام الجوهر من العلم الكلى
وهو ان كل شئ يوصف بصفه من الصفات لا بد ان لا يكون بحسب وجود نفسه ومرتبه
قابليته ومعروضيته موصوفا بما ينافي تلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين سواء كان الاتصاف بحسب العقل في ظرف التحليل أو في الخارج.
والقسم الأول كالماهية في اتصافها بالوجود وعروضه لها فان الماهية لو كانت بحسب نفسها معدومه لما أمكن عروض الوجود لها بل ينبغي ان لا تكون الماهية من حيث نفسها
متعينة بأحد الطرفين أعني الوجود والعدم حتى يتصور عروض شئ منهما لها.
والقسم الثاني كالمقدار الجسماني أو الاتصال الامتدادي العارض للهيولي فإنه يجب ان يكون الهيولى غير متعينة الذات باللا مقدار ولا متجردة في ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للممتد في ذاته واتصافها بالمقدار لذاته وكذا الوضع والحيز إذا عرض لشئ وصار ذلك الشئ بعروضه إياه ذا وضع وحيز يجب ان لا يكون بحسب وجوده في نفسه مجردا عن الأوضاع والاحياز فان المفارق عن المقدار في نفسه والمجرد عن الوضع والحيز في وجوده وتعينه لا محاله يكون وجوده وجود امر عقلي بل يكون بالضرورة عقلا صرفا مفارق الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها فكيف يسنح له ما يجعله متجسما ذا وضع ويعرض له التلبس بهذه الأمور.
فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الأمور يجب ان يكون حالته بالقياس إليها حاله امكانية مبهمه ناقصه نسبه تلك الحالة إلى كل منها نسبه النقص إلى الكمال ونسبه الضعف إلى القوة ولهذا يقال إن الهيولى في ذاتها لا متصله ولا منفصله ولا واحده ولا كثيره ولا ذات وضع وحيز ولا غير ذات وضع وحيز

---

(١) كما أن ماخذ حركة الجوهرية للحدوث ماخذ عرشي س قده.

ثم اعلم أنه فرق بين الأحوال التي هي من ضروريات وجود الشئ ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها وعما يستلزمها أو ما يلزمها بحسب الواقع والأحوال
التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها في الواقع فالقسم الأول كالمقدار
والوضع والمكان والزمان (١) للجسم والقسم الثاني كالسواد والحرارة والكتابة وأشباهها له ففي القسم الأول لا بد ان يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات في وجوده
لست أقول في ماهيته ومفهومه الا بصوره محصله إياه مفيدة لوجوده ولهذا لا بد ان يكون
محل الجسمية ولوازمها من المقدار والوضع وغيرهما مادة غير متقومه الوجود الا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثاني فان محل السواد وان وجب ان لا يكون
متعينا بالسواد ولا باللا سواد وبما يضاده بل بحاله امكانية لا تأبى عن عروض كل من السواد وما يضاده الا ان ذلك المحل يمكن ان يتحصل له وجود غير مفتقر في تقومه إلى
صوره لونيه أو سوادية لان اتصافه بالسواد ليس نحو وجوده ولا من لوازم هويته في ذاته فيجوز ان يوجد جسم لا لون له ويمكن ان يتصور عنصر لا حار ولا بارد أعني الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين.
فإذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهه في أن كون الشئ واقعا في الزمان وفي مقولة متى سواء كان بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده كما أن كون الشئ واقعا في المكان وفي مقولة أين سواء كان ذلك الوقوع بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده فان العقل المستقيم يحكم بان شيئا من الأشياء الزمانيي أو المكانية يمتنع

---

(١) اما المقدار فلان التفاوت بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي بالاطلاق والتعيين لا غير واما الوضع فلان الجسم في مرتبه وجوده لما لم يكن مجردا ولا نقطه وكان قابلا لخطوط متقاطعة على زوايا قوائم كان ذا اجزاء متراصفة مترتبة فجاء الوضع المقولي أعني نسبه اجزاء الجسم بعضها إلى بعض ونسبه المجموع إلى الخارج واما الامكان فإن كان هو البعد فظاهر وإن كان هو السطح فالمراد به هيهنا هو الحيز إذ على قول القائلين بالسطح وهم المشاؤن لكل جسم حيز طبيعي وهو الوضع والترتيب لامكان طبيعي لانتقاضه بالاطلس واما الزمان فلعله يوهم المصادرة في المقام وليس كذلك إذ المطلوب هو المتى لا الزمان س قده.

بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية ان ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود (١)
بحيث لا يختلف عليه الأوقات ولا يتفاوت بالنسبة اليه الأمكنة والأحياز ومن جوز ذلك فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه ولسانه ضميره.
فاذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الأوقات ويتجدد له المضي والحال والاستقبال مما يجب ان يكون لامر صوري داخل في قوام وجوده في ذاته حتى يكون في
مرتبه قابليته لهذه التجددات غير متحصله الوجود في نفس الامر الا بصوره التغير (٢) و التجدد ولا متقدمه في الوجود على وصف التغير والانقضاء بل انما له الاتصاف بامكان ذلك الوصف ومقابله بحسب مرتبه من مراتب نفس الامر لا في حاق الواقع وعين الأعيان
كما أن الهيولى لها في ذاتها بحسب ذاتها ان لا تكون متجسدة ولا لا متجسدة ولا متقدرة ولا غير
متقدرة ولا متحيزة ولا لا متحيزة ولا ذات وضع ولا ذات عدم وضع حتى يمكن اتصافها بكل من هذه
الأمور ومع ذلك فان الواقع منها (٣) في نفس الامر ليس الا التجسم والتقدر ولوازمهما من الأين والوضع وغير ذلك.
وقد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفه في نفس الواقع وبين عدم الاتصاف بها في مرتبه من مراتب الواقع والأول غير مستلزم للثاني (٤) وكذلك الفرق ثابت بين الاتصاف بصفه في الواقع وبين الاتصاف بتلك الصفة في كل مرتبه من مراتب الواقع والأول
لا يوجب الثاني فان الماهية قد تتصف بوجودها في نفس الواقع ولا تتصف به في مرتبه ذاتها من حيث هي هي وكذا الهيولى (٥) متصفة بالتجسم والتقدر في نفس الامر وليست

---

(١) أراد بثابت الوجود ما هو أعم من بسيط الوجود من باب عموم المجاز ليشمل المكاني ويترتب عليه قوله ولا يتفاوت بالنسبة اليه الأمكنة والأحياز س قده
(٢) وهي تغير الصورة فيكون الإضافة بيانية أو يراد بالتغير الحركات العرضية وصورتها حركة الجوهرية فيكون الإضافة لامية س قده (٣) إذ الهيولى المجردة محاله للتلازم بينهما وبين الصورة ولعدم انقطاع الفيض بدوا
وختما س قده
(٤) الصواب الثاني بدل الأول والأول بدل الثاني كما لا يخفى س قده
(٥) الا ان الفرق بين الماهية والهيولي ان المرتبة في الهيولى مرتبه وجوديه فإنها في. مرتبه وجودها الذي هو قوه صرفه هكذا لا في مرتبه ماهيتها فقط بخلاف الماهية فان مرتبتها

الخالية عن الأطراف المتقابلة ليست الا شيئية الماهية فللهيولي في السلسلة الصعودية للموجودات مرتبه وجود هو قابل القوابل ومادة المواد الا انها خاليه عن الفعليات حتى عن أدناها وأخفها مؤنه وهو الامتداد الجوهري ولذا قيل إن المبدء إلى القابلي للعالم الطبيعي هو الظلمة أو الخلا أو الهاوية وأريد به الهيولى س قده

متجسمة ولا متقدرة في حد نفسها ومرتبه قابليتها نعم كل ما يثبت لشئ في مرتبه نفسها بما هي هي فهو لا محاله ثابت لها في الواقع دون العكس الكلى وليس الامر كذلك
في جانب السلب كما تكرر بيانه.
فاذن تبين وانكشف ان نعت التغير (١) والتجدد للأجسام ووقوعها في مقولة متى امر صوري جوهري مقوم لها أو مقوم لما يلزم وجودها وشخصيتها أو في مرتبه وجودها
وشخصيتها وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم عنها وخلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظائرهما فوجب ان يكون صوره الأجسام صوره متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها ويتحصل نوعيتها ويتقوم مادتها امرا متجددة الهوية
متدرجة الكون حادثه الذات كائنة فاسده لا تزال تتجدد وتنقضي وتستقبل وتمضي و تحضر وتغيب وذلك بحسب الوجود الخارجي والتشخص العيني وان لم يكن كذلك بحسب
الماهية العقلية ولا بحسب مرتبه المادة الهيولانية لها.

---

(١) إلى قوله وليس من العوارض المراد بالنعت الصفة الذاتية مثل الوصف العنواني الذي هو عين ذات الموضوع كالانسانية للانسان فان التغير عين الذات الوجودية للأجسام والمراد بالمقوم لها المقوم الداخلي لان وجود التغير عين وجود الصورة النوعية للأجسام وهي أحد الاجزاء لها فان لها هيولي وصورتين الجسمية والنوعية والمراد بالمقوم لما يلزم وجودها ان التغير عين وجود الصورة النوعية وهي مبدء الآثار الخاصة اللازمة للنوع والمبدء للشئ مقوم له ويمكن حمل المقوم في الأول عليه أيضا ويمكن ان يراد ان التغير مقوم اي ليس بخارج لما يلزم اي لصوره نوعيه لا ينفك وجودها عنه وقوله أو في مرتبه وجودها إشارة إلى أن التغير أو حركة مساوق لوجودها غير متأخر عن وجودها وهويتها وان لم يكن في مرتبه ماهيتها والفرق بينه وبين الأولين ان فيهما كان له نوع تقدم عليها بخلافه س قده.

وبالجملة كلما يوصف به حركة والزمان بحسب الماهية عند القوم من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددي والبقاء الحدوثي فذلك مما يوصف به الأجسام
الطبيعية بحسب وجودها الطبيعي الشخصي في حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية فجميع الموجودات التي في هذا العالم واقعه لذاتها في الزمان و التغير مندرجة تحت مقولة متى كما انها واقعه في المكان مندرجة تحت مقولة أين لكن بعضها متأخرة الوجود عن التغير والزمان (١) كأكثر عوارض الوجود كالسواد و الحرارة وحركة وغيرها من الأكوان المسبوقة بالعدم واللاكون الانفصالي والاستحالات الانفعالية المنقطعة بغيرها وبعضها مع التغير والزمان كطبائع البسائط الفلكية و الكوكبية وما يجرى مجريها معيه ذاتية راجعه إلى الفيئية.
وليست معيه وجود الجسم في ذاته للزمان كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه أكثر الناس الا انهم يفرقون بين معيه العقل للزمان ومعيه الجسم له بان الجسم لا ينفك عن حركة والسكون وكل منهما متغير اما حركة فبالذات واما السكون فبحسب التقدير بمعنى ان الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا لكان زمان حركته كذا فالجسم وان لم يكن متغيرا بل ثابتا في نفسه فلا يكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل لكن بحسب وقوعه في حركة والسكون يكون متغيرا فيكون في الزمان فرجعت معيته للزمان إلى الفيئية (٢) بواسطة حركة ولم يعلموا ان الشئ الثابت الوجود

---

(١) اي حركة الطبيعة الخامسة التي للفلك الأقصى وقدر هذه حركة الجوهرية وهما متقدمان على حركة العرضية الوضعية فضلا عن العوارض الأخرى وظهر ان بعضها مع التغير والزمان اي حركة الجوهرية التي للطبائع الفلكية فكما ان أوضاع الأفلاك دائما سيالة كذلك طبائعها بحسب هوياتها س قده
(٢) اي الطبائع واقعه في التغير ومحاطة في الزمان كمحاطية المتقدر في مقداره مثل كون الجسم الطبيعي محاطا للتعليمي وإن كان الزمان أيضا في حركة وحركة في الموضوع والتعليمي أيضا في الطبيعي ككون كل عرض في موضوعه س قده.

في ذاته وهويته كالعقل (١) المفارق يستحيل ان يكون محلا للتغير قابلا للحركة نعم يمكن ان يكون في حد ماهية الذهنية أو بحسب مرتبه هيولية غير المتقومة بذاتها غير متحرك ولا ساكن وغير متغير ولا لا متغير حتى يمكن ان يتصف بالتغير وحركة

في الواقع فالجسم إذا كان ثابت الذات والهوية في حد طبيعة النوعية الخارجية فمحال ان يوصف بالتغير وحركة ولا أيضا بالسكون لأنه عدم حركة عما من شانه ان يقبل حركة

واعلم أن القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود والهوية الخارجية وذهابهم إلى أن الوجود والتشخص من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية التي لا يحاذي لها امر في الخارج وذهلوا عن أن الوجود هو نفس الامر العيني الخارجي فضلا (٢) عن أن يحاذي له امر آخر في العين.

ثم إنهم لما اعتبروا ماهية الجسم وماهية حركة (٣) والزمان وجدوا ان ماهية حركة ومقدارها خارجه عن ماهية الجسم ومعناه فحكموا انها من العوارض اللاحقة له كما حكموا في أصل الوجود بالزيادة على الماهية وادى بهم ذلك إلى أن أنكروا

كون الوجود متحققا في الخارج وأن يكون له ثبوت للماهية الموجودة وذلك لان العارض

مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان الوجود زائدا على الماهية الموصوفة به وكل صفه

وجودها فرع وجود موصوفها فيعود الكلام إلى ذلك الوجود السابق فيتسلسل أو يدور

---

(١) اي من جهة وان ليس مثله من جهة ان الجسم بما هو واقع في حركة معيته للزمان راجعه إلى الفيئية س قده

(٢) اي للوجود العنواني محاذ لم يبق للماهيات العينية محاذيا في العين فضلا عن أن يكون له محاذ آخر وراء ما يحاذي الماهية مع أنه لو كان كذلك كان أصلا أيضا لكنه محال س قده

(٣) بيان وقوعهم في هذا الغلط من قولهم باعتبارية الوجود وهو انهم لما قالوا بأصالة الماهية والماهية خاليه في ذاتها عن التغير ومقداره قالوا بان التغير ليس في ذوات الأجسام الجنسية والنوعية والوجود الحقيقي الذي هو ذاتها النورية والسيلان يساوقه كان محجوبا عن نظرهم ووجدوا التغير في مقام اعراض الأجسام س قده.

وهما باطلان فاتصاف الماهية به انما يتحقق في ظرف الذهن.
وقد عرفت ان ذلك غير مجد ولا فرق بين الذهن والخارج في لزوم التسلسل (١) والدور على تقدير كون الوجود امرا مغايرا للماهية زائدا عليها زيادة الأوصاف اللاحقة لموصوفاتها بعد تمامية تحصلها وفعلية ذاتها بل الامر فيه كما نور الله به قلب من يشاء من عباده.
وبالجملة القوم لم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود والقسم الأول قد يكون متحدا بها في الواقع والعروض للماهية بحسب التحليل الذهني مرجعه كون الشئ بحيث
يكون مفهومه خارجا عن الماهية محمولا عليها في الواقع وهذا لا ينافي العينية والاتحاد
في الخارج والوجود نفسه من هذا القبيل فإنه من عوارض الماهية الموجودة به لا من عوارض وجودها وكذا الفصل للجنس والتشخص للنوع فاذن كون التدرج في الوجود زائدا في التصور على ماهية الأجسام لا ينافي عدم زيادته على هوياتها الوجودية الشخصية الخارجية.
تلخيص وتوضيح معروض التغير والتجدد ومحل حركة اما امر ثابت الذات متساوي النسبة إلى اجزاء الزمان أو متغير أوليس بمتغير ولا ثابت والقسم الأول محال لاستحالة سنوح التغير الموجب لاختصاص الشئ إلى وقت معين على امر مفارق في ذاته
عن كافه الأزمنة والأوقات والقسم الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك التغير زائد على ذاته في الوجود أم لا والأول يوجب اعاده الكلام في المحل ولزوم التسلسل أو الدور

---

(١) وذلك لان العروض إذا كان عروضا حقيقيا فكما ان العروض الخارجي يستدعى تقدم الماهية على الوجود بالوجود كذلك العروض الحقيقي الذهني ففي الاتصاف الحقيقي للماهية بوجود اتصافات غير متناهية بالوجود كما في الخارج بلا تفاوت ولا يقاس الاتصاف الحقيقي الذهني للماهية بالوجود باتصاف الوجود في الذهن بالوجود هكذا وجود الوجود بالغا ما بلغ والوحدة بالوحدة ونحوهما لان الموصوف والصفة هنا واحد والاتصاف بتعمل العقل بخلاف ما نحن فيه فان الماهية سنخ آخر وراء الوجود والفرض ان العروض حقيقي س قده.

والثاني لا يخلو اما ان يكون عين ماهيته أو عين وجوده والأول باطل لان الذي يكون التغير عين (١) ماهيته هي حركة نفسها ومحال ان يكون محل حركة حركة إذ الشئ لا يعرض لنفسه (٢) وقد برهن أيضا ان حركة ليست بمتحركة ولا يجوز حركة في حركة والثاني هو المطلوب.

واما القسم الثالث فهو اما صوره الشئ المتغير أو مادته والأول محال فان الذي هو في الوجود بالفعل متغير لا يمكن ان يكون صورته التي بها يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابته (٣) والثاني هو المطلوب فان المادة في نفسها لما كانت بالقوة من كل وجه فهي وان كانت متغيرة في نفس الامر بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة ولا ثابته ولا متحركة ولا ساكنه لا يقال بقي (٤) هيهنا قسم آخر وهو ان يكون محل التغير المجموع

المركب من المادة والصورة لأنا نقول قد علمت مرارا ان تمام الشئ المركب بصورته

---

(١) فيه من المسامحة ما لا يخفى فالحركة نحو الوجود ولا ماهية له فالأولى دفع هذا الوجه باستلزامه التشكيك في الماهية ط مد ظله

(٢) لو تم هذا لتم في الحركات العرضية واما حركة في الجوهر فليس قيامه بنفسه المصحح لاطلاق حركة والمتحرك عليه من قبيل العروض حتى يلزم عروض الشئ لنفسه وقد عرفت المناقشة في قوله وقد برهن أيضا ان حركة ليست بمتحركة وفي قوله ولا يجوز حركة في حركة ط مد ظله

(٣) لان صورته طبيعة التي هي مبدء الأول لحركته التي هي بالفعل فإنها وان لم تكن بالفعل المحض لكنها لم تكن بالقوة الصرفة فإنها امر بين محوضة الفعل وصرافة القوة ومبدء التغير الفعلي لا يمكن ان يكون لا متغيرة ولا ثابته وأيضا لو كان كذلك كان مادة فبأي شئ استحق اسم الصورة وسلب اسم المادة وان أريد ان ماهية الصورة ليست متغيره ولا ثابته فهو المطلوب لكن لا ينافي ان يكون في الوجود متغيره س قده

(٤) والحق ان المادة موضوعه للحركة بمعنى حامل قوتها والصورة موضوعه بمعنى الجوهر القائمة به حركة وهي نفسها والمجموع من المادة والصورة موضوع لها لأنها ليست الا المادة المتلبسة بالصورة ط مد ظله.

لا بمادته فحكم الصورة بعينها حكم المجموع (١) سيما عند من يقول بان التركيب بينهما اتحادي.
فقد ثبت وتحقق ان الأجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها وان صورتها صوره التغير والاستحالة وكل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن فاسد لا استمرار
لهوياتها الوجودية ولا لطبائعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلية إذ الكلى لا وجود له في الخارج والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود شخصياتها وهي متكثرة وكل منها حادث ولا جمعية لها في الخارج حتى يوصف بأنها حادث أو قديم فكما ان الكلى لا وجود
له الا بالافراد فالكل لا وجود له الا وجودات الاجزاء والاجزاء كثيره فكذا حدوثها حدوثات كثيره والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الاجزاء فهو أولى بالحدوث (٢)
الا ان الحق ان ليس له وجود الا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كأنها شئ واحد لكن الوهم أيضا يعجز (٣) عن ادراك الأمور غير المتناهية واحضارها معا.
والفرق بين الكلى الطبيعي والكل ان الكلى له وجود في ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود واما الكل فلا وجود له في نفسه إذ الوجود يساوق الوحدة
بل عينها كما علمت ولا وجود له في الجزء أيضا فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما
لا يوصف بالوجود.
واما الكلى العقلي فهو وإن كان عندنا موجودا بوجود الصورة المفارقة الإلهية كما ذهب الإلهي ومن تقدمه من اليه أفلاطون الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين قدس الله اسرارهم وشرف أنوارهم لكن الصور المفارقة ليست من العالم في شئ ولا

---

(١) فيه قلب ويمكن ان يكون حكم الصورة خبرا مقدما س قده
(٢) لان المجموع معلول الاجزاء وإذا كانت العلة حادثه فالمعلول أولى بالحدوث س قده
(٣) فالمجموع الذي يتوهم بالوهم آحاد قليله لا نسبه لها إلى الكل إذ لا نسبه للمتناهي إلى غير المتناهي والمجموع الذي في العقل موجود بالوجود التجردي واحد وحده جمعية حكمه حكم الكلى العقلي الا ان يجعل آله لحاظ الافراد غير المتناهية المتعاقبة في الكون س قده.

هي ما سوى الله تعالى وانما هي صور علم الله (١) تعالى وكلماته التامات التي لا تبيد ولا
تنفد كما قال سبحانه ما عندكم ينفد وما عند الله باق وقوله لو كان البحر مدادا لكلمات
ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى
فاذن العالم بجميع اجزائه أفلاكه وكواكبه وبسائطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة
كل ما فيه في كل حين موجود آخر وخلق جديد كما قدمنا ذكره في العلم الكلى وما فوق الطبيعة والله أعلم
الفصل
في ذكر ملفقات المتكلمين ونبذ من آرائهم وأبحاثهم في هذه المسألة
قد سبق في العلم الكلى ان عله الحاجة إلى المؤثر هي الامكان في الماهية والنقص عن التمامية في الوجود لا الحدوث كما توهمه جمع قالت الفلاسفة (٢) ان الواجب لذاته إن كان بذاته مقتضيا ومرجحا لوجود الممكنات سواء كان المقتضى ذاته فقط أو

---

(١) اضافه الصور إلى العلم اما بيانية بان يراد العلم الفعلي واما لاميه اي عكوس علمه التفصيلي الذاتي كما هو صوره علمه الاجمالي الذي هو عين الكشف التفصيلي فان بسيط الحقيقة كل الوجودات وانطوت تحت أسمائه كل الماهيات والأعيان الثابتات كامنة في الأسماء والصفات كمون الشجرة في النواة س قده

(٢) النزاع بين هؤلاء وبين المتكلمين في الحدوث الزماني واما الحدوث الذاتي فلا نزاع فيه وقد اخرج المتكلمون نفس الزمان من مورد النزاع فلم يقولوا بحدوثه في جمله الحوادث فرارا من لزوم الخلف باثبات الزمان قبل الزمان بل قالوا بعدم تناهيه في جانبي الأزل والأبد ولما الزموا باستلزامه القول بقدم العالم لكون الزمان أحد الممكنات ذكر بعضهم انه امر موهم لا حقيقة له ولازمه نقض جميع ما أبرموه من حدوث العالم زمانا ولذا اضطر آخرون إلى القول بكون الزمان منتزعا من ذات الواجب تعالى وتقدس ولما أورد عليهم لزوم التغير في الذات أجابوا عنه بجواز المغايرة في الحكم بين المنتزع والمنتزع منه وهو من مغايره المفهوم للمصداق الذي لا محصل له الا السفسطة ط مد ظله.

مع صفه من الصفات على ما هو مذهب المتكلمين ان له صفات واجبه الوجود فهو يتقدم
على جميع الممكنات لأنه علتها ومرجحها والمرجح دائم فيدوم الترجيح لان كل ما لأجله كان الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه كوجود وقت أو زوال مانع أو وجود
شرط أو حصول اراده أو طبع أو قدره وبالجملة وجود اي حال كان على ما يفرضه القائلون
بالصفات كالأشاعرة والكرامية وغيرهما من طوائف المتكلمين لا يخلو اما ان يكون أزليا كان لا محاله العالم كذلك أزليا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن أزليا كان حادثا وكل حادث لا بد له من مرجح حادث والا لكان الحادث غير حادث ثم يعود الكلام إلى ذلك المرجح الحادث في احتياجه إلى مرجح آخر حادث ولم يتجدد الان ولم يتجدد قبله وهكذا إلى غير النهاية فيلزم حصول المطلوب من وجود
حوادث لا أول لها (١).
وبالجملة فقد عرفت ان الواجب الوجود واحد (٢) من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وانه متشابه الأحوال (٣) والافعال فإن لم يوجد عنه شئ أصلا بل كانت الأحوال كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان وان تجدد حال من

---

(١) لا يخفى انه غير المطلوب فان المطلوب وجود الحوادث لا أولها زمانا واللازم اجتماع علل موجبه لا أول لها عددا وهي مجتمعه في زمان واحد وهذا غير المطلوب فالأولى ابطال هذا الشق بلزوم وجود علل غير متناهية محصوره بين حاصرين أعني الواجب تعالى والمرجح الحادث ط مد ظله

(٢) فهو متعال عن الصفات الزائدة الحادثة بان يكون تعلقها أو نفسها حادثا فيكون العالم حادثا أو يلزم تركبه من القوة والفعل لان الإرادة الحادثة مثلا أو تعلقها الحادث مسبوقة بالاستعداد وأيضا هو تعالى غنى فلا يحتاج في فعله إلى حصول شرط أو حضور وقت أو داع زائد أو غيرها مما ينافي غناه عما سواه فإذا كان فاعلا بذاته وبصفته التي هي عين ذاته دام فاعليته س قده

(٣) اي انه متوحد الحال إذ حاله قبل وجود الأشياء ومعه وبعده واحده ومتشابه الافعال كما قال تعالى ولن تجد لسنه الله تبديلا س قده.

الأحوال المذكورة موجبه لوجود العالم فهو محال لأنه ليس في العدم الصريح حال يكون الأولى فيه ان يكون العالم موجودا أو بالباري ان يكون موجدا أو يكون فيه حال آخر تقتضى وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصه كلامهم في اثبات قدم العالم.
أقول هذه المقدمات كلها صادقه حقه اضطراريه لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم فإنك قد علمت أن الماهية المتجددة الوجود ثباتها عين التجدد وفعليتها عين القوة الاستعدادية ووجودها مشوب بالعدم وتمامها وكمالها عين النقص والقصور فهو مستند إلى فاعله التام الفاعلية وموجبه الدائم الفيض الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته ووجوده وتمامه وكماله لا من جهة تجدده وقوته ونقصه وقصوره لأنها من لوازم
ذاته بلا جعل وتأثير لما علمت أن لوازم الماهية غير مجعوله.
وظاهر ان المعلول لا يلزم ان يكون مثل العلة في نحو الوجود وقوامه وثباته بل مدار المعلولية على القصور في الوجود عن درجه وجود العلة الفاعلية والقصور انما يكون بدخول العدم في هويه المعلول.
نعم الحدوث إذا كان وصفا زائدا على وجود الشئ المجعول كان السؤال باللمية واردا على تخصيص ذلك الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الأوقات واما إذا كان الحدوث والتجدد بمنزله الماهية ولوازمها غير المجعولة فحكمه حكم سائر الماهيات الصادرة عن الفاعل الدائم المتعلقة الوجود بالفاعل الدائم دائما فكما لا يلزم من كون الواجب خالقا للانسان ان يكون الواجب انسانا والانسان واجبا فكذا لا يلزم من كون المؤثر القديم موجبا للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما أو القديم حادثا لان الحدوث للموجود المتجدد الهوية بمنزله الذاتي المقوم للماهيات والجعل غير متخلل بين الذات والذاتي فهذا حق الجواب عن شبهه الفلاسفة المنكرين لحدوث العالم بما فيه ومعه.
واما متكلموا أهل الملل فهم طائفتان
إحديهما القائلون بنفي العلية والمعلولية في الموجودات وبالقدرة الجزافية وليس لأهل العلم كلام معهم لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب

المقدمات الحقه لنتائجها ولو لم يكن الانتاج للشكل الأول مثلا ضروريا ولا النتيجة لازمه للمقدمتين على الهيئة المخصوصة فلا يحصل يقين في العالم وإذ لا يقين فلا علم وإذ لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقق شئ ولا اطمينان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع
ولا عود بل يكون الأديان والمذاهب والمساعي كلها هباء وهدرا إذ يمكن ترتب الفائدة
المنظورة على خلاف هذا الذهاب والسعي أو نقيض الفائدة المنظورة على هذا الذهاب والسعي ولا يسئل عما يفعل وهذا الرأي قريب من آراء السوفسطائية.
والثانية القائلون بهما الملتزمون لنفى الترجيح بلا مرجح.
فبعضهم أثبت للواجب صفه زائده على ذاته كالعلم والإرادة والحياة والقدرة وغير ذلك الا انهم يقولون (١) السبب في ايجاد العالم انما هو الإرادة فلا بد من مخصص فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود إلى العالم وقد علمت في أوائل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل وما ادرى اي مصلحة (٢) لاحد في أن لا يكون قبل عدد مخصوص
من دورات الفلك دورات أخرى كثيره وجودها قبل وجود العالم وبعضهم جعل المخصص
ذات الوقت وهذا أيضا باطل إذ وجود المخصص مقدم (٣) على وجود المتخصص به

---

(١) لعلك تستشكل ارتباط هذا الاستثناء بما قبله فاعلم أن المراد ان بعضهم وان لم يقولوا بان العلية والفاعلية عين ذاته حتى يتأكد اشكال القدم كما قال الحكيم انه لا معنى في ذاته تعالى سوى صريح ذاته بل أثبتوا له تعالى صفات زائده الا انهم لما قالوا بالعلية و المعلولية وجعلوا الإرادة القديمة سببا لايجاد العالم طلبوا المخصص ليمكنهم القول بالحدوث س قده
(٢) وبعبارة أخرى اي مصلحه في العدم الذي هو شر محض ولم تكن في الوجود الذي هو خير محض أو اي مصلحه في الامساك عن الفيض دون الجودة مع حصول المستحق الذي هو الماهية الامكانية التي يكفيها مجرد الامكان الذاتي في قبول الوجود والامكان أزلي والمبدء جواد محض غنى صرف وأيضا علمه بالمصلحة فعلى فلا يمكن التخلف وأيضا يلزم ان يكون فعلى الله تعالى معللا بالغرض وأيضا كل فاعل بالمصلحة لا يخلو عن انقهار وتسخر لان الداعي الزائد على ذاته يدعوه على الفعل ويجبره ولولاه لم يفعل س قده
(٣) ولا أقل مغاير وفي ايجاد نفس الوقت لا مغايره س قده.

فالكلام عائد في ذات ذلك الوقت الذي صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصا إياه به.
وبعضهم وهم الكرامية جعل الإرادة حادثه قائمه بذاته فيلزم ان يكون اله العالم محلا للحوادث المتغيرة وذلك محال لوجهين الأول انه يلزم ان يكون في ذاته (١) جهة فاعليه وجهه قابلية وهما جهتان مكثرتان لذات الموضوع لهما كما علمت
والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع جدا الثاني لو حلت فيه الحوادث في الحادث الثابت زمانا
في ذاته الباطل بعد ذلك ان كانت علته نفس ذاته وجب ان لا يعدم عنها ابدا وإن كان المبطل له امرا يضاده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه من عله ولبطلانه من عله أخرى
حادثه وعلة الحدوث لا تتخلى عن الحدوث وعلة البطلان لا تتخلى عنه وما هذا شانه هو حركة غير المتصرمة عند الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكي وعندنا هو الطبيعة في وجودها الخارجي وعلى اي وجه لا بد ان يكون محله هيولي جسمانية فمحل هذه الإرادات المتصلة (٢) المتجددة إن كان هو ذات الباري جل اسمه يلزم ان يكون اله العالم جسما دائم حركة متحركا على الدور بل يلزم على ما ذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج إلى اله آخر يديم وجوده التجددي بتوارد الأمثال تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الأوهام المضلة المعطلة لاولى وساوس الوهم والخيال وترك مسلك التصفية والتجريد والاخذ بالجلال وبناء البحوث على القيل والقال وإن كان محلها غير ذاته (٣) تعالى لزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته

---

(١) ان قلت لا تخصيص لورود هذا عليهم بل يرد على الذين أثبتوا اله صفات زائده أيضا قلت أولا لا اشعار في كلامه بالتخصيص وثانيا ان عدم ذكره هناك لعله لعدم ظهور وروده هناك لعدم حدوث المقبول فيمكن هناك منع لزومه القبول بمعنى الانفعال التجددي بخلافه ههنا س قده
(٢) بان يتحد محل الإرادات ومحل الحركات التي هي عللها وهذا نظير الانسان في حركاته الإرادية فان كل خطوه معلول اراده جزئيه وكل اراده معلول خطوه س قده
(٣) وهذا نظير قول من يقول في علمه تعالى ان علمه بما سواه صور قائمه بلوح كعقل أو نفس لا بذاته حذرا من مفاسد مضت فيلزم احتياجه في كماله كإرادته إلى غيره س قده.

ويكون الواجب لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك المتجدد الوجود انفعالا دائما وذلك محال

وبابطال الإرادة الحادثة في ذات الواجب جل ذكره اندفع قول بعضهم ان للواجب لذاته إرادات حادثه غير متناهية لا إلى بداية ولم يزل الباري مؤثرا بتلك الإرادات الحادثة حتى حدثت اراده خاصه موجبه لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث إلى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والأجسام كلها حادثه.

ومن القائلين بحدوث الإرادة كأبي علي الجبائي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار الهمداني واتباعهم فإنهم يقولون بأنها قائمه لا في محل وهو ممتنع فان الإرادة إذا كانت

عرضا فيحتاج إلى محل يقوم به فكيف يقوم بذاته الا ان يريدوا بالإرادة معنى آخر جوهريا فيكون من جمله العالم فالكلام في حدوثه عائد.

ومنهم من جعلها قديمه وقالوا بان الإرادة القديمة هي السبب في ايجاد العالم وانها وان كانت قديمه الا ان الله تعالى انما أراد احداث العالم في الوقت الذي حدث ولم يكن ارادته متعلقه باحداثه في وقت آخر غير الوقت الذي وجد فيه ولا يجوز ان يسال (١) عن لميه احداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره فان تلك الإرادة لذاتها وماهيتها تقتضى التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه ولوازم الماهيات لا ينبغي ان تعلل بأمر من الأمور غير ماهياتها التي هي ملزومات لها.

وأنت فقد عرفت ان الإرادة لا بد فيها من مرجح داع والأوقات كلها متشابهه وفي العدم الصريح لا يتفاوت شئ عن شئ ولا يتمايز معدوم عن معدوم ولا يتميز فيه حال يكون الأولى فيه ايجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم مما هو عله لوجوده من حدوث اراده أو وقت أو زوال مانع أو تعلق علم أو حصول مصلحه أو غير ذلك من الأحوال

فان الكلام عائد في حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جاريا في عله حدوث

العالم نفسه وذلك يوجب تسلسل الحوادث إلى غير النهاية.

---

(١) قد مر في مبحث العلة الغائية من الأمور العامة نقل القول بان كون الإرادة مخصصه ذاتي لها وهذا هو ذلك القول فتذكر ما حررنا هناك س قده.

واما ما ذكره بعض المتكلمين من أن الحكماء يقولون إن صدور هذا العالم
عن الواجب لذاته في وقت مخصوص ليس أولى من صدوره في وقت آخر غيره قبله أو
بعده
فلا يوجد في ذلك الوقت المخصوص فلم يصب (١) في هذا النقل عنهم فان الحكماء
متفقون على أن الواجب تعالى متقدم على جميع الممكنات تقدما ذاتيا والوقت
المذكور من جمله الممكنات فإنه مقدار حركة الدورية الفلكية عندهم وعندنا
مقدار الوجود الطبيعي المتجدد بنفسه فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا حركة
وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشئ على نفسه وهو محال هذا ما قيل وستسمع منا
كلاما
في تقدم الباري تعالى على جميع الممكنات تقدما زمانيا.
تذكره وتسجيل ولا يمكن لاحد ان يقول إن الإرادة القديمة (٢) أوجبت
وجود العالم في الوقت الذي أوجده فيه وقبل ذلك الوقت لم يكن الإرادة القديمة
موجبه لوجوده كما انا إذا أردنا ان نفعل فعلا مخصوصا بعد سنه فان الإرادة الموجودة
الان يقتضى وجود ذلك المراد بعد سنه ولا يقتضى وجوده في الحال فان هذا أيضا
محال
فإنه ليس قبل جميع الممكنات شئ يوجب (٣) حصول المراد كالحال في المراد الذي

---

(١) انما قال ذلك لان مطالب الحكمة لا بد أن تكون برهانية والظاهر أن الحكماء
الذين قالوا هكذا كانوا في مقام المجادلة وبنوا على قول المتكلم س قده
(٢) وهذا قولهم ان الله تعالى أراد فيما لم يزل وجود العالم فيما لا يزال وقد تخيل
صاحب هذا القول الزمان خارجا عن سلسله الممكنات وتوهمه بعدا متصرما لا نهاية له من جهتي
أوله وآخره أعني الأزل والأبد ووجوده تعالى منطبق عليه أزلا وابدا وقد أراد تعالى
وهو في الأزل وجود العالم فيما لا يزال وهو جانب الأبد واعتراض المصنف ره عليه من
قبيل المنع مع السند وسنده ان الزمان مقدار حركة وهي حركة الطبيعة الكلية عنده وحركة
الفلك المحدد عند غيره وأيا ما كان فهو ممكن وقد فرض ارتفاع الممكنات فليس هناك الا
العدم البحت فلا معنى لفرض زمان متميز الاجزاء هناك حتى تفرض اراده وجود العالم
منطبقا على بعض اجزائه دون بعض ط مد ظله
(٣) الظاهر يؤخر أو يعقب وأيضا إرادتنا مشوبة بالقوة بخلاف ارادته تعالى س قده.

يتحصل بعد سنه فان هناك أحوالا متجددة مانعه من حصول المراد الا بعد السنة فلو فرض ان هذا المريد كان قادرا على تحصيل مراده الذي اراده فيما بعد السنة في الحال الذي كان يريده باحضار ذلك المراد مع وقته الذي كان قدره فيه لكان محضرا إياه مع ذلك الوقت بلا انتظار ولا امهال وليس قبل وجود العالم الا العدم البحت الصريح وهو متشابه الأحوال في جواز تعلق الإرادة به فيستحيل ان يتميز فيه الوقت الذي تعلقت به الإرادة القديمة عن وقت آخر يماثله وكما أمكن تعلق الإرادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذي قبل هذا الوقت أيضا (١) ممكن فما الذي أوجب تعلق الإرادة بهذا الوقت
الممكن دون غيره وما الذي ميزه عن غيره من الأوقات في تعلق الإرادة والشئ لا يتميز عن غيره الا بمخصص ولا مخصص في العدم الصرف كما عرفته غير مره.
فظهر بما ذكرنا (٢) دوام جود الجواد المطلق وأزلية صنع الصانع الحق وإفاضته

---

(١) لكن المراد بالوقت الذي قبله أو غيره افراد ماهية الوقت المعدومة في الخارج الموجودة في الذهن س قده
(٢) ومحصله عدم انقطاع الفيض عن العالم الطبيعي مع حدوث اجزائه بالحركة الجوهرية المستتبعة لتبدل وجودها وتجدده حينا بعد حين وان دام وجود كلياته كالأفلاك والكواكب و كليات العناصر الأربعة وكليات الأنواع المركبة المحفوظة بتعاقب الافراد كالانسان وسائر الأنواع الحيوانية والنباتية.
والبيان وإن كان مبنيا على المصادرات المأخوذة من علمي الطبيعة والهيئة على ما افترضه القدماء من علمائهما في ترتيب الخلقة من القول بأفلاك دائمة الوجود والحركات ودوام ما فيها من الحركات والعناصر الأربعة الكلية في جوف فلك القمر ودوام وجودها ووجود الأنواع المركبة الأرضية بتعاقب الافراد وقد اتضح أخيرا فساد هذه الافتراضات وأيد ذلك التجاريب الدقيقة المعقدة وتحقق ان الأرض وأخواتها الثلاث مركبات من عناصر شتى وكذا الاجرام العلوية مركبات وان لهذه الاجرام الجوية كالأرض وسائر الكواكب والنجوم اعمارا محدوده وان كانت طويله وان الزمان الذي كانوا ينمبون رسما إلى حركة اليومية أعني حركة الفلك المحدد هو مقدار حركة الأرض الوضعية وبشرية زمان حركة الأرضية.
الانتقالية حول الشمس لكن كلامه ره تام.
وان اعرضنا عن المصادرات السابقة وبدلناها من الافتراضات الحديثة فان الطبيعة الكلية العالمية بحركتها في جوهرها ورسمها زمانا متغيرا مستمرا تستدعى حدوث العالم حينا بعد حين ولا محذور في القول بدوام الفيض مع تبدل الخلقة بانقراض نوع أو أنواع أو كينونه عالم جديد عن فناء صوره عالم آخر بالدوام والاستمرار من دون ان ينقطع الفيض الإلهي وهناك عده روايات مرويه عن أئمة أهل البيت ع تؤيد ذلك وتدل على أن الله سبحانه لم يزل يخلق خلقا بعد خلق وعالما بعد عالم ولن يزال على ذلك فليس في الطبائع الوجودية زماني أزلي لا أول لزمان وجوده.
واما المادة الأولى وطبيعة الكل التي هي مادة ثانيه للطبائع النوعية فهما أمران مبهمان تعينهما بالطبائع النوعية التي هي حوادث زمانية.
واما المجرد فوجوده خارج عن الزمان غير منطبق عليه وقد أخطأ من توهم ان للواجب

تعالى أو لأي مجرد وجودا منطبقا على امتداد الزمان غير المتناهي في البداية والنهاية وقد تقدمت الإشارة اليه وستجئ ط مد ظله

على الأشياء أزلا وابدا على نسق واحد ولكن دوام جود المبدع وابداعه لا يوجب أزلية الممكنات لا كلها ولا جزؤها ولا كليها ولا جزئيها كما سبق والفلاسفة لو اكتفوا على هذا

القدر من اثباتهم أحدية ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الجود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا مغلول يد الكرم (١) والبسط لحظه لكان كلامهم حقا صحيحا الا ان متأخريهم زادوا على ذلك وزعموا أن هذه المعاني تستلزم

قدم العالم ودوام الفلك والكواكب وبسائط الاجرام (٢) وصورها ونفوسها نوعا وشخصا

---

(١) إشارة إلى الآية الشريفة قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وفيه إشارة إلى أن من يقول بامساك الفيض لا يخلو بحسب الباطن عن كفر اليهود وحاصل كلامه ره ان الحكيم المحقق لا بد ان يقول بقدم الله تعالى وقدم صفاته وبالجملة ما من صقعه وبحدوث المخلوق وما من ناحيته س قده

(٢) اي كره النار وكره الهواء إلى آخرها لان كل كره متصله واحده والمتصل الواحد شخص واحد فكل كره نوعها في شخصها دائم واما نفس النار والهواء والباقيان فمعلوم انها أنواع متكثرة الافراد للفصل الموقع للكثرة الافرادية المنفصلة عن كراتها س قده.

ودوام المركبات وصورها ونفوسها نوعا لا شخصا وقد أقمنا البراهين على بطلان ما ذهبوا اليه من تسرمد المجعولات وقدم شئ من الممكنات عناية من الله وملكوته الاعلى

الفصل

في بعض احتجاجات المتكلمين وأرباب الملل انقطاع الفيض

استدلوا على مذهبهم بحجج عديده (١)

الحجة الأولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية وليكن تلك الحوادث مثلا حركات الأفلاك ودوراتها فيلزم ان يكون كل واحده من الدورات مسبوقة بعدمات لا أول لها فيكون العدمات كلها مجتمعه في الأزل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون في الأمور الوجودية لا في الأمور العدمية وإذا كان جميع العدمات المتقدمة على كل واحده من هذه الدورات لها اجتماع في الأزل فلا يخلو مجموع تلك العدمات اما ان يحصل

معها في الأزل شئ من الذوات الوجودية أو لا يحصل معها شئ من ذلك والأول يقتضى

ان يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتأخر وذلك محال والثاني وهو ان لا يحصل

مع تلك العدمات المجتمعة في الأزل شئ من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المطلوب.

وقد يقررون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون اما ان يجوز حصول شئ منها فيه أو لا فان جاز (٢) حصول شئ منها في الأزل ولم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بداية

---

(١) جميع هذه الحجج من غير استثناء متوقفة على اخذ الزمان خارجا عن الممكنات فيدور امره بين ان يكون امرا اعتباريا وهميا أو يكون امرا منتزعا من ذات الواجب متحدا به تعالى عن ذلك ط مد ظله

(٢) في النسخ التي رأينا هنا سقوط وهو انه فإن لم يجز فقد انتهت إلى العدم وان جاز الخ إلى آخره والحاصل انه على التقديرين لم تكن الحوادث غير متناهية لان الترديد بين الارتفاع عن الأزل وبين التحقق فيه وارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد وتحققها بتحقق شئ منها فإن لم يتحقق فرد من الكائن في الأزل فالمجموع متناه بالعدم وان تحقق فرد فهو بداية للمجموع الذي فيما لا يزال فالمجموع متناه بذلك الفرد الواحد المفروض انه من تلك الحوادث س قده

وهذان الطريقان لا يبتنيان على قاعده ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على أن الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد فيقولون كل واحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوقا بالعدم أو كل واحد منها داخل في الوجود فيكون الكل داخلا في الوجود منحصرا فيه فلا يكون غير متناه.

ويجاب عن الطريق الأول (١) انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا أول له كونه غير مسبوق بحادث آخر مطلقا فذلك ممنوع (٢) فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث آخر إلى لا نهاية له وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا أول له ان يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما ولا يكون مسبوقا بحادث آخر بعينه (٣)

---

(١) الأولى ان يجاب عنه بان عدم الشئ رفعه والعدم السابق الأزلي ليس رفعا له إذ لم يمكن له وجود في الأزل ولم يكن من شانه الوجود الدائم حتى يكون رفعه عدما له وانما عدمه الرفع الذي بديل وجوده الذي في وقته وقد طرده وجوده ولم يقبل العدم وانما القابل ماهيته الخالية في ذاتها عن الوجود وهو العدم المجامع واما العدم المقابل الماضوي فماله إلى الوجود السابق الزماني وإذ لا وجود سابق زماني فلا عدم سابق زماني والوجود الواجب ليس زمانيا ولا مقابلا لوجود وأيضا العدم نفى محض فلا يكون موضوعا للايجاب بأنه أزلي وان الاعدام مجتمعه في الأزل س قده

(٢) لان من يقول بعدم تناهى الحوادث الماضية كيف يسلم ان عدم كل حادث غير مسبوق بحادث ما وبعبارة أخرى أوضح ان عنيتم به كونه غير مجامع لحادث ما فهو ممنوع وانما استعمل السابق والمسبوق باعتبار خواتم العدمات لا باعتبار فواتحها المقارنة س قده

(٣) وعلى العبارة الأوضح ولا يكون مجامعا لحادث معين هو نفس ذلك الحادث الذي هذا العدم عدمه أو الحادث المتأخر عنه من جانب ما لا يزال س قده.

فلا يلزم من صحه هذا اجتماع الاعدام في الأزل فان معنى كون الشئ أزليا (١) كونه غير مسبوق بالغير مطلقا وإذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق
بحادث معين عدم السبق بحادث أصلا لما عرفت انه لا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم.

---

(١) وأيضا الأزل معنى سلبي اي ما يجرى مجرى الوعاء الذي لا أول له والأزلي هو الموجود فيما لا أول له أو الواقع فيه فلا منافاة بين كون وجود ما أزليا وعدمه أيضا أزليا إذ يصدق ان كليهما فيما لا أول له وهاهنا جواب آخر يظهر منه عدم اجتماع الاعدام في الأزل و هو ان الأزل ليس وقتا موقوتا أو آنا معينا لا يسع الأزليات وإذا صار وعاء للاعدام لا يتطرق مقابلها بل لا يكون أقل من الزمان الماضي فإنه إذا قيل كان نوح في الماضي لم يناف ان يكون عدمه أيضا في الماضي فإذا كان الأزل وسيعا أمكن ان يكون فيه الشئ ورفعه بان يكون هذا في مرتبه منه وذاك في مرتبه أخرى منه.
وإذا شئت التفصيل فنقول ما ذكرنا من معنى الأزل والأزلي بناؤه على ما هو المشهور من المتكلمين والتحقيق ان الأزلي ما هو الواقع في مبدء السلسلة الطولية النزولية بحسب تنزل البواطن من غيب الغيوب إلى عالم الشهادة والظهور والأبدي ما هو الواقع في منتهى السلسلة الطولية العروجية بحسب ترقى الظواهر إلى البواطن وباطن الباطن.
وأيضا معنى آخر اشمخ الأزلي هو حقيقة الوجود ساقطه الإضافة عن التعينات في كل العوالم الجبروتية والملكوتية والناسوتية أولا قبل التجلي عليها والأبدي هو هي ساقطه الإضافة عنها آخرا عند الطمس الصرف والمحق المحض للتعينات بتجلي الواحد القهار عليها.
إذا عرفت هذا علمت أن لا منافاة بين كون الاعدام في الأزل والأكوان في الماضيات غير منقطعة كما سيعدم الكل في الأبد والأكوان في المستقبل غير متناهية وذلك لان عدمها برجوعها إلى الله تعالى في السلسلة الطولية فالمبدء يطلب من مبادئ السلسلة النزولية والمعاد يترقب من بواطن السلسلة الصعودية فإنه غاية الغايات والغايات يتحول إليها بالترقيات الطولية اي التوجه إلى العوالم الغيبية فالمترقيات غير المتناهية في السلسلة العرضية في أزمنة غير متناهية بتحولات غير متناهية لها وصولات غير متناهية إلى غايات بإضافات غير متناهية ولكن تتناهى جميعا طولا إلى الله غاية الغايات ومنتهى الطلبات ان إلى ربك الرجعى واليه المنتهى س قده.

واما الجواب عن الطريق الثاني فبان يقال إن مسمى حركة والحوادث وهو
القدر المشترك بين جميع الافراد اما ان يؤخذ داخلا في جمله الحركات والحوادث
المذكورة أم لا يؤخذ كذلك فان اخذ داخلا فيها فإذا قيل اما ان يجوز حصول شئ من
الحركات والحوادث في الأزل أو لا يجوز فنختار حينئذ حصول شئ منها في الأزل
وذلك
الشئ هو مسمى حركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون هو أول
الحركات
أو الحوادث وانما يكون ذلك لازما ان لو كان هو الأول واما إذا لم يؤخذ ذلك
المسمى
داخلا فيها فنحن نختار عدم حصول شئ من تلك الحركات والحوادث في الأزل
قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لا نسلم (١) فان الحق على ما
قررنا
ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها إلى ما لا يتناهى فيكون مسمى
حركة
المذكورة محفوظه بواسطة تعاقب الحركات أزلا وابدا (٢) (٣) وفيه نظر فلا تذهل.
وايجاب عن الوجه الثاني الذي يبتنى فيه حكم الكل على حكم كل واحد فقد
عرفت فساده الا ان يقرر كما قررناه (٤) وهو منقوض الان بقولنا كل ممكن
ما عدا حركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود دفعه واحده ولا كذلك جميع
الممكنات
التي هي غير حركة فإنها لا يمكن وقوعها دفعه لان منها ما لا يقع الا على الترتيب
الزماني وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله في محله واحد في
وقت
واحد ولا كذلك المجموع.

---

(١) فان الأزل ليس حدا محدودا ووقتا موقوتا بل هو كما علمناك س قده
(٢) إشارة إلى ما ذكره قبل ذلك ان ما اشتهر من الحكماء واذعن به كثير من الأزكياء
من أن طبائع الأنواع قديمه والماهية محفوظه بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح س قده
(٣) لعل وجهه ان القدر المشترك كلى لا وجود له الا وجود الافراد ط مد ظله
(٤) من أن الكل ليس بقديم لا انه حادث إذ لا وجود له على حده ولا في الجزء بخلاف
الكلى الطبيعي فإنه وان ليس له وجود على حده الا انه له وجود بعين وجود شخصيته إذ تحقق
الطبيعة بتحقق فرد ما وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد ويشير إلى هذا التقرير بقوله وهو
الأصل س قده.

ويجاب بجواب آخر وهو الأصل في هذا الباب وذلك أن الحوادث الماضية
لا يمكن ان يكون لها كل مجموعي ابدا ليلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقا
بالعدم أو غير مسبوق لان تلك الحوادث معدومه والمعدوم لا كل له أصلا فلا يصح
الحكم عليه بل ليس الموجود من تلك الحوادث في كل وقت الا واحدا أو متناهيا
الحجة الثانية لهم في اثبات حدوث العالم ان الحوادث في الأزل لو كانت
غير متناهية لزم ان يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى من
الحوادث وكلما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده محال ينتج ان
الحوادث
لو كانت غير متناهية لكان وجود كل منها محالا وبطلان ذلك ظاهر.
والجواب انكم ما ذا تعنون بهذا التوقف ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذي
يفرض
عند كونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا فالممتنع من التوقف على غير المتناهي ما
يكون الشئ متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي لا يكون وجوده
الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن وقت
أو حاله كان فيها غير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوما فحصل بعد ذلك
وحصل بعده
الحادث إذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى ولا يأتي مما يتوقف على
حركات الا ويتوقف على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شئ من
الحوادث
الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فان الخصم مذهبه انه لا يقع حادث الا
وتسبقه
حوادث لا إلى بداية ولا يصح وقوعه الا هكذا فكيف يجعل محل النزاع مثبتا لنفسه
فان جعل محل النزاع مقدمه مستعمله في ابطال نفسها أو اثبات نفسها من قبيل
المصادرة
على المطلوب الأول وهو من جمله المغالطات المذكورة في المنطق.
وبالجملة فالتوقف المذكور ان جعل بالمعنى الأول العرفي فالملازمة ممنوعة
وان عنى به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة والاستثناء ممنوع كما ذكرناه.
الحجة الثالثة ان الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لها آخر وكل ما له آخر
فهو متناه ينتج ان الحوادث الواقعة في الماضي متناهية اما بيان الصغرى فلان الان
الحاضر
آخر ما مضى واما بيان الكبرى فظاهر.

والجواب انكم ما ذا تعنون بقولكم ان الان آخر ما مضى ان عنيتم بكونه
آخر انه ليس بعده شئ من الزمان أصلا منعنا الصغرى فان مذهب الخصم ان بعده
آنات وأزمنة لا تتناهى وان عنيتم به انه آخر ما مضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلا
يلزم
منه ان يكون آخر ليس بعده شئ آخر واما النهاية المذكورة في الكبرى ان كل
ما له آخر فهو متناه ان أريد بتلك النهاية ان يكون في جانب بداية الحوادث منعنا
الكبرى
وان أريد ما يكون في الجانب الآخر منها فيصير صوره النتيجة هكذا الحوادث الواقعة
في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة آخرها لكن لا يلزم من صحه ذلك تناهيها
من جهة بدايتها وليس كلامنا في تناهى الحوادث من جهة آخرها بل الكلام انما هو
من جهة أولها وبدايتها فلا يضر ما ذكروه.
الحجة الرابعة مأخوذة من برهان تناهى الابعاد انا إذا أخذنا الحركات الماضية
من هذه السنة التي نحن فيها إلى الأزل جمله أخرى ثم أخذنا بناقص سنه وهو من العام
الماضي
على الأزل جمله ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من احدى الجملتين على ما يشبهه
ويقابله من الجملة الثانية فلا يخلو اما ان ينقص الجملة الناقصة في الطرف الآخر
أو لا تنقص فإن لم تنقص بل ذهبتا إلى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد ويكون
الشئ
مع غيره كهو لا مع غيره وكلاهما محالان وان نقصت احدى الجملتين عن الأخرى
لزم تناهى الجملة الناقصة من الجملة الأخرى التي في جهة الأول والجملة الثانية
الزائدة على الناقصة بمقدار متناه لا بد أن تكون متناهية فالجملتان من الحركات
الماضية وكذا الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الأزل وذلك هو المطلوب.
والجواب ان الحركات الماضية التي تألفت منها الجملتان معدومه والأمور
المعدومة لا كل لها فيكون فرض اجتماعهما في الأزل محالا وحينئذ لا يلزم من فرض
ذلك الاجتماع المحال انقطاع الحركات في الماضي لما عرفت من عدم اجتماع
الحركات
المتعاقبة التي لا يمكن وقوعها في الوجود الا شيئا فشيئا.
الحجة الخامسة ان الواجب لذاته لو كان عله تامه لوجود العالم (١) ومعلوم

---

(١) اعلم أن بعض المتكلمين قالوا ليس الواجب لذاته عله تامه لوجود العالم حذرا
من القدم ولم يدروا ان الحدوث ذاتي للعالم الطبيعي من أن الواجب تام وفوق التمام وانه
واجب الوجود بالذات وواجب الوجود من جميع الجهات ولا معنى في ذاته سوى صريح ذاته
ولم يعلموا ان ما قالوا بمنزله ان يقولوا انه ليس غنيا كافيا في ايجاد العالم بل يحتاج إلى

وجود شئ به يصير فاعلا بالفعل ولو إلى مضى أوقات مقدره غير متناهية فانظروا الوقاحة وقد قاسوا الكل على الجزء وهذا تمثيل مع أنه بلا جامع فان زيدا مثلا يحتاج إلى أشياء من علل وشرائط ومعدات لوجوده كلها سواه فليس الواجب عله تامه له من نقص ذلك المعلول ومع ذلك لا يحتاج الواجب تعالى في ايجاد زيد إلى غيره فإنه يخلق جميع ما يتوقف عليه وجوده فهو تعالى عن المثل وله المثل الاعلى كصانع جميع آلات صنعه مصنوع نفسه.

واما العالم فلا يشذ منه شئ ممكن وجميع ما يفرض انه مما يتوقف عليه العالم غيره تعالى داخل فيه فلا يتوقف الا على الواجب وصفاته وجميع صفاته عين ذاته فإذا قيل هل يكفي ذاته في ايجاد العالم بأجمعه أم لا وهل هو غنى عما سواه في ايجاده أم لا وهذا منفصله حقيقية ذات جزئين ولا جزء ثالث لها لم يمكن اختيار الشق الثاني الا على الوقاحة واي وقاحة وصاحبها على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم وكيف يساوق العلة والمعلول والعالم حدوثه ذاتي كما صرح به المصنف ره مرارا س قده.

انه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه فإذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم من صحه ذلك التلازم ان يكون العالم مساويا للواجب لذاته وذلك محال.

والجواب ان ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحده من الطرفين فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول واما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة بل ارتفاع المعلول يستدل به على أن العلة قد ارتفعت قبل ذلك لا ان ارتفاع المعلول أوجب ذلك فاتضح الفرق بين اللزومين.

الحجة السادسة ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن المتكلمين فقال النفوس الناطقة حادثه وباقيه بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة فذلك المجموع اما ان يكون حادثا أو غير حادث ويمتنع ان يكون غير حادث لأنه معلول الآحاد الحادثة

على ما ذهبتم اليه ومتى كانت العلة حادثه كان المعلول حادثا لا محاله فمجموع النفوس

الناطقة الحاصلة بعد مفارقه الأبدان حادث وإذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية فان الحوادث لو لم تكن متناهية في جهة الماضي كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الأبدان غير متناهية إلى نفس لا يكون قبلها نفس أخرى وحينئذ
يلزم ان لا يكون مجموعها حادثا بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ما عرفت
فالحوادث لا محاله لها بداية وذلك هو المطلوب.
وأجاب عنه من وجوه
الأول ان ذلك المجموع الذي أخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان
الماضي وإن كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث الماضية بداية لان كل آحاد لها مجموع فان ذلك المجموع بإضافة واحده اليه يحصل له مجموع آخر مغاير (١) للمجموع الأول والنفوس الناطقة الحادثة في الماضي وإن كان لها الان مجموع
الا انه دائما في كل وقت يتبدل ويحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس في كل وقت
وانضمامها إلى كل مجموع يحدث مجموع آخر حدوثا زمانيا وهكذا لا يزال يتبدل ذلك
المجموع إلى ما لا يتناهى وليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقة بل حال جميع الموجودات
هكذا (٢) فإنه إذا اخذ قديمها مع حادثها مجموعا فان ذلك المجموع لا محاله يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث وانضمامها اليه ويحصل مجموع آخر غير
المجموع الأول الذي كان قبل الزيادة وهذا لا يدل في النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها بل في كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق
ولا يلزم من ذلك ان يكون هناك وقت لا يحصل فيه شئ من النفوس الناطقة ولا يدل

---

(١) والحاصل ان المجموع مجموعات غير متناهية وكل مجموع كواحد من آحاد الكائنات فكما لا يلزم من حدوث كل واحد من الآحاد تناهى الكل كذلك لا يلزم من حدوث كل مجموع تناهى المجموعات س قده
(٢) الا ان كل مجموع من النفوس مجتمعات الاجزاء وكل مجموع من الكائنات متعاقبات الاجزاء وهذا أيضا مسلك في حدوث العالم كما أشار اليه الشيخ محمود الشبستري في گلشن راز بقوله
جهان كل است در هر طرفه العين * عدم گردد ولا يبقى زمانين س قده.

على أن لها بداية لا يكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال (١).
والجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقي إذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يتمكن من عدها وحصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهاية الحوادث.
والجواب الثالث انا ولئن سلمنا تناهى النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي ولكن لا يلزم من ذلك تناهى الحوادث لجواز ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي مع
تناهى النفوس وحدوثها بان يتشكل الفلك بشكل غريب (٢) يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك ولا يوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وحينئذ يكون
نوعه حادثا بعد ان لم يكن فلا يلزم من تناهيها تناهى الحوادث
وهذا الجواب سيخيف جدا وصدوره عجيب عن باعث حكيم فان العناية الإلهية (٣) كيف تقصر عن ايجاد اشرف الأنواع الطبيعة في أزمنة غير متناهية ولا يحفظ

---

(١) لعل هذه الحجة مذكورة في المطارحات مصدره بان قلت ونحوه فعبر عنها بالسؤال س قده
(٢) اي بوضع غريب لا يخفى انه لا يلزم مع ذلك تناهى النفوس لان غرابه ذلك الوضع لو سلمت فهي بالنسبة إلى ما في الدورة الواحدة من الادوار والأكوار والسماء ذات الرجع وذات أدوار وأكوار غير متناهية فيتفق ذلك الغريب مرارا غير متناهية مثل انه اتفق في متصف دوره من فلك الثوابت يتفق في المتصف في دوراته الأخرى س قده
(٣) أجاب ره عنه بأربعة أجوبة
أحدها ان العناية الإلهية تأبى انقطاع هذا النوع الذي هو اشرف الأنواع الطبيعية والحال انها قديم وجود ما هو اخس منه وفيه ان العناية كما تراعى حال هذا النوع كذلك تراعى حال غيره من المقتضيات والشرائط والعلل المعدة ومن الجائز ان يكون استعداد الأوضاع والأحوال لظهور هذا النوع استعدادا محدودا مؤجلا فيوجد النوع ويعيش في الأرض بتعاقبه الافراد زمانا ثم ينقرض ثم يستأنف الاستعداد بعد حين فيوجد ثانيا من رأس وهكذا ويكون زمان وجود النوع أكثر من زمان فقده وقد أعطت العناية كل ذي حق حقه.
واما قوله مع أنه يديم ويحفظ وجود أنواع هي أدون وأخس منها فكأنه يريد به كليات. العناصر الأربعة عندهم والاجرام العلوية التي ذهبوا إلى دوام وجودها وقد عرفت الكلام فيها والثاني جريان قاعده امكان الأشرف في كليات الأنواع وفيه ان جريان القاعدة تتوقف على ثبوت الأخس وقد عرفت الكلام فيه.
والثالث ان ثبوت المثل النورية التي لها عناية بافراد أنواعها المادية ينافي خلو الوجود عن كليات أنواعها ولو لحظه من الزمان وفيه انها على تقدير ثبوتها ليست بعلل تامه وانما هي فواعل تتوقف فعليه تأثيرها على اجتماع شرائطه وتمامية الاستعداد ومن الجائز كما عرفت ان يكون في أكثر الأوقات لا في جميعها وعلى نحو المرة بعد المرة لا على نحو الاتصال المداوم على انك قد عرفت الكلام على المثل في أبحاث الماهية من السفر الأول.

والرابع ان تلك الصورة اسم الهي عند العرفاء وتجل من تجليات الحق الأول وفيه انها ليست من الأسماء الكلية بل اسم كوني والأسماء الكونية لا يجب فيها الدوام والاستمرار ونظيره الكلام في التجليات ط مد ظله

نوعه بتعاقب الاشخاص والأمثال مع أنه يديم ويحفظ طبائع أنواع هي أدون وأخس منها
على أن قاعده الامكان جاريه في كليات الأنواع وان لم تجر في جزئياتها المتغيرة وأيضا لكل طبيعة نوعيه صوره عقلية في عالم الربوبية يجب ان يكون ذات عناية (١) برقائقها واظلالها بحفظها وادامتها في كل وقت وتلك الصورة هي اسم الهي عند العرفاء
وتجل من تجليات الحق الأول الذي كل يوم هو في شان.
الحجة السابعة ان كل عدد سواء كانت آحادها متناهية أو غير متناهية فهي
اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين ويكون نصفها أقل من كلها وكلما كان الشئ أقل من غيره كان متناهيا وإذا تناهى النصف تناهى الكل وان كانت فردا فإذا نقصنا منها واحدا صارت زوجا والزوج كما عرفت متناه فإذا أضفنا ذلك الواحد إلى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهيا فعلى كلا التقديرين يكون النفوس الماضية متناهية ويلزم من نهايتها نهاية الحوادث.

---

(١) اي لما كان موجودات عالمنا الأدنى ظلال موجودات العالم الاعلى وكل عقل فعال وجب ان يكون لكل صوره عقلية هناك ظل هاهنا وما هناك دائم فظله أيضا دائم س قده.

والجواب قال الشيخ المتأله في المطارحات انا نسلم ان النفوس الناطقة المفارقة للأبدان لها عدد موجود في الأعيان لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود له في الأعيان فلا يوصف بزوجية أو فرديه ولا قله ولا كثره ولا مساواة ولا تفاوت فلا كل لها عددي في الأعيان إذ لا ارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الأذهان أيضا

فان الذهن لا يمكنه عدها وتصورها على سبيل التفصيل والاكتناه وعلى تقدير ان يسلم ان لها عددا فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجا أو فردا فان الزوجية والفردية و التساوي والتشارك والتباين والجذرية والمجذورية وغيرها من خواص العدد المتناهي وأقسامه لا من خواص مطلق العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد يكون أقل من غيره يجب ان يكون متناهيا لانتقاض هذه القاعدة بالمات غير

المتناهية التي هي أقل من الألوف غير المتناهية وكذلك مقدورات الله تعالى عند المتكلمين أقل من معلوماته لدخول الممتنعات في قسم المعلومات دون المدورات مع عدم تناهيها.

أقول في هذا الجواب وجوه من النظر

منها ان الحكم بان العدد غير موجود على اطلاقه غير صحيح وهذا الشيخ انما حكم باعتبارية العدد (١) لان الوحدة والوجود والتشخص كالامكان والشيئية والمعلومية أمور ذهنية اعتبارية عنده ولما كان العدد عبارة عن المؤلف عن الوحدات وما يتركب عن الاعتباريات فهو لا محاله اعتباري فالعدد اعتباري واما نحن فقد أقمنا البرهان عن أن الوجود في كل موجود عين حقيقته والماهية به تكون موجوده وعند التحليل يحكم بان الوجود عيني والماهية المجردة عنه اعتبارية محضه والوحدة هي عين الوجود فتكون موجوده فبطلت هذه الحجة أعني الحكم بان العدد اعتباري لأنه مؤلف من الاعتباريات.

---

(١) بل حكم بها لاعتبارية الكثرة التي هي جنسه وهذا هو مذاق العرفان ولان العدد ليس الا تكرار الواحد لا بشرط في لحاظ الذهن وتكرار الشئ لا يكثر الشئ س قده.

ومنها انه هب ان العدد امر اعتباري لكنه ليس من الاعتبارات الكاذبة غير المطابقة لما في نفس الامر حتى يتفرع عليه انه غير قابل للقسمة إلى الزوجية والفردية والمساواة واللا مساواة كيف وهذه الصفات تعرض أولا وبالذات للعدد وبواسطته للمعدود
وهو ظاهر.
ومنها ان غير المتناهي على معنيين أحدهما بالقوة وهو غير المتناهي اللايقفى وثانيهما بالفعل وهو غير المتناهي العددي ومقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى الأول لا بالمعنى الثاني لأنهم منكرون لوجود الغير المتناهي بالفعل مرتبا كان أو غير مرتب متعاقبا كان أو مجتمعا والتفاوت انما يجوز في غير المتناهي بالمعنى الأول كقبول الجسم عند الحكماء للانصاف المتداخلة غير المتناهية والأرباع المتداخلة غير المتناهية والثانية نصف الأولى.
تذكره مشرقية واعلم انا قد أشرنا سابقا إلى أن الوحدة معتبره في كل شئ كالوجود وان الكثرة إذا لم يكن بين آحادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها عند اخذها مجتمعه حكما وجوديا غير احكام الآحاد فان آحادها ووحداتها وان كانت موجوده عندنا الا انها ليست موجوده بوجود واحد بل هي موجودات كثيره لكل منها حكم خاص فإذا تقرر هذا فمن هذا المنهج يصح الجواب عن الحجة المذكورة بان النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحده خارجيه حتى يحكم عليها بأنها كذا أو كذا نعم للذهن ان يعتبر جمله منها وكل جمله في اعتبار الذهن فهي متناهية إذ الذهن لا يقدر على الإحاطة التفصيلية بالأمور غير المتناهية وكل مبلغ متناه من النفوس فهو اما زوج أو فرد ولا يلزم منه لا يتناهى ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها.
وهيهنا نكته وهي انك ستعلم ان كثيرا من النفوس وهي الكاملة في العلم ستتحد بالعقل الفعال وضرب منها وهي الناقصة الشقية تهوى إلى الجحيم ولا تصعد إلى عالم النفوس المفارقة وذهب بعض الحكماء كإسكندر وغيره حتى الشيخ الرئيس أيضا في بعض رسائله إلى أن النفوس الناقصة هالكه لا تبقى بعد البدن وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات أصحابنا الإمامية عن أئمتنا ع وضروب أخرى منها متفرقة في

طبقات النشأة الآخرة وعلى هذا فلا جمعيه لها (١) في مكان يحويها أو زمان يحيط بها أو في رباط عقلي يجمعها نكته أخرى ان الجملتين إذا ترتبتا ترتبا وضعيا كما في المقادير أو عقليا كما في العلل والمعلولات فلكل منهما اتساق وانتظام بين آحادها فإذا لوحظ الأول من آحاد إحديهما بإزاء الأول من آحاد الأخرى تتطابق بقيه الآحاد من غير أن يحتاج العقل إلى ملاحظه كل من الآحاد مع نظيره ملاحظه تفصيليه بل يكفي الملاحظة الاجمالية واما في غير المرتبة أو في الأمور الاعتبارية المحضة فلا يكفي

الا تطبيق الجميع واحدا واحدا مع ما يحاذيها على التفصيل والعقل لا يفي به وقد شبه بعضهم الجملتين الأوليين بحبلين ممتدين بل بخشبتين ممتدتين إذا طوبق مبدأهما والثانية بالحصيات المتفرقة المجتمعة من غير ترتيب فلا يجرى البرهان الا في الأمور الموجودة المترتبة فاندفع ما ذكروه من جريان برهان التطبيق والتضايف وغيرهما تارة من جهة الهدم والنقض وتارة من جهة الاثبات والابرام لوجوده

أولها في الحوادث على مدرك الفلسفة (٢) وثانيها في مراتب الاعداد وثالثها في النفوس المفارقة بزعم الفلاسفة ورابعها بان وجود الفلك من الأزل إلى زمان الطوفان

أقل منه إلى زماننا ونقضا فقط بان وجوده تعالى من الأزل إلى زمان الطوفان أقل منه الا زماننا وخامسها نقضا بان معلومات الله أزيد من مقدوراته لإحاطة الأول بالمحالات أيضا مع عدم تناهيهما والدليل يعطى امتناعه وسادسها نقضا باشتمال كل موجود على صفات غير متناهية كلزوم امر ولزوم لزومه وهكذا وغيره من النسب المتضاعفة

وسابعها بمنع جواز التطبيق بين السلسلتين لامتناع إحاطة العقل بما لا يتناهى.

بحث وتحصيل قال بعض الأزكياء الحق ان العدد غير المتناهي بالفعل مطلقا محال

---

(١) تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ولا جمعية لهؤلاء مع الأولين المقربين لعدم السنخية بينهم وهذا ما مر من صاحب المطارحات ان النفوس المفارقة لا كل لها أو إذ لا ارتباط بينها س قده

(٢) هذا على تقدير النقض واما على تقدير الاثبات فلا حاجه إلى هذا القيد كما لا يخفى س قده.

سواء كان بين الآحاد ترتيب أو لا وذلك لأنه لو تحقق أمور غير متناهية توقف مجموعها
على قدر ما يبقى منه (١) بعد اسقاط واحد وهذا الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجرى فيها التطبيق فان قلت الموجود في الواقع انما هو الأمور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد اعتبار العقل وحدته فلا يلزم الترتيب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلت إذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلا شك انه يوجد فيه التسعة والثمانية
والسبعة والتسعة من حيث إنها تسعه واحده لها جهة وحده وان لم يعتبر العقل ويكفى للتطبيق تدبر انتهى كلامه.
أقول فيه اما أولا فلما علمت أن معنى وجود الكثرة وجودات آحادها لا ان لها وحده أخرى غير وحده الآحاد ولهذا قال المحصلون من الحكماء ان وحده العدد هي نفس كثرته لأنه ماهية ضعيفه الوجود صورتها هي نفس مادتها بعينها كما أن فعليه الهيولى نفس قوتها واستعدادها فليست للكثرة والعدد وحده الا بمجرد الاعتبار العقلي من غير أن يكون لها مطابق خارجي فليس لها توقف على شئ في الواقع إذ ما لا تحقق له في الخارج (٢) لا توقف له على غيره.
واما ثانيا فهب ان للعشرة وجودا ولها توقفا وحاجه إلى ما هو جزء لها فلا تسلم ان لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها إذ لا رجحان لتسعة وواحده على ثمانية واثنين أو سبعه وثلثه أو سته وأربعة أو خمسه وخمسه فلا اختصاص للتسعة في أن تكون
محتاجا إليها أولا دون غيرها بل الحق كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء ان لا توقف

---

(١) هذا نظير شبهه ما قبل المعلول الأخير س قده
(٢) لعلك تقول هذا وكذا قوله فهب ان للعشرة وجودا منافيات لما مر في الرد على الشيخ المتأله من أن العدد موجود فنقول مراده هناك ان وجود العدد وجودات وحمل كلام الشيخ كما صرح به على أن لا وجود له أصلا لان الوحدة التي هي مادة العدد اعتبارية عنده والدليل على هذا التوفيق قوله ره انه ماهية ضعيفه الوجود صورتها هي نفس مادتها س قده.

للعدد الا على الوحدات لا غير.
واما ثالثا فهب ان للعشرة توقفا على ماهية التسعة لكن لا توقف لها على تسعه مخصوصة إذ يتصور في كل عشره عشره افراد من التسعة إذ باسقاط كل واحد معين من
آحاد العشرة يبقى تسعه مخصوصة فهناك عشره تسعات لا رجحان بشئ منها بعينه على البواقي في أن يكون مبدء ا لوجود العشرة فيلزم في اعتبار اي واحد منها لمبدئية العشرة الترجيح بلا مرجح ولا بد في الترتيب لجريان التطبيق من تخصيص في كل واحده
من المراتب كما لا يخفى على المتدبر.
الحجة الثامنة ان العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود وكل ما هو موجود ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث وذلك لان كل ممكن يحتاج إلى المؤثر وتأثير المؤثر لا يخلو من اقسام ثلثه لأنه اما ان يكون في حال وجوده أو في حال عدمه أو لا في حال وجوده ولا في حال عدمه والأول محال لأنه من قبيل ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل والثاني أيضا محال لكونه جمعا بين الوجود والعدم وهو محال فتعين ان يكون تأثير
المؤثر فيه لا في حال الوجود ولا في حال العدم وذلك هو حال الحدوث (١) فكل ما له
مؤثر فهو حادث فالعالم حادث.
والأولى (٢) ان تقرر هكذا تأثير المؤثر اما حال عدمه أو حال حدوثه أو حال بقائه والأولان يفيدان الدعوى والثالث باطل لأنه يلزم تحصيل الحاصل وهو محال.
والجواب انا نختار ان التأثير في حال الوجود والبقاء قوله ذلك ايجاد للموجود أو ابقاء للباقي قلنا ليس الامر كذلك وانما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجودا ثانيا

---

(١) اي التأثير في آن هو مفصل بين زماني الوجود والعدم وهو طرف الحدوث لأنه هو الوجود بعد العدم كما أن البقاء هو الوجود بعد الوجود فالتأثير في الوجود الموصوف ببعديه العدم وهو الوجود في أول الحال لا ثاني الحال إذ يلزم تحصيل الحاصل فلو لا الحدوث في الأثر لم يتحقق تأثير فيه وقد مر في أوائل السفر الأول ما يتعلق بالمقام س قده
(٢) وجه الأولوية ان فيما قرروه اثباتا للواسطة بين الوجود والعدم ط مد ظله.

وبقاء مستأنفا وليس كذلك (١) بل الفاعل يوجده بنفس هذا الايجاد لان تأثير الفاعل (٢) في
شئ عبارة عن كونه تابعا له في الوجود واجب الوجود بعلته ثم الذي يدل على أن التأثير
يجب ان يكون في حال الوجود وجوه
أحدها انه لو بطل ان يكون التأثير في حال الوجود وجب ان يكون اما في
حال العدم ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع أو لا في حال الوجود
ولا في حال العدم فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما وذلك أيضا باطل كما عرفت.
وثانيها ان الامكان في كل ممكن عله تامه للاحتياج لما يحكم العقل بأنه أمكن
فاحتاج فلو لم يحتج حال البقاء لزم اما الانقلاب في الماهية أو تخلف المعلول عن العلة التامة.
وثالثها ان من احتج بهذه الحجة جمع من الأشاعرة وعندهم ان صفاته تعالى
زائده على ذاته قديمه موجوده بايجاد الذات إياها فهي مادة النقض عليهم.
ورابعها انه لو استغنى الممكن في حال بقائه عن المؤثر فلزم انه لو فرض
انعدام الباري لم ينعدم العالم ولزمهم أيضا ان لا ينعدم شئ من الحوادث وذلك باطل قبيح
شنيع لكن بعضهم التزموه وقالوا في انعدام العالم انه تعالى يخلق الفناء والأولى
لهم ان يقولوا (٣) حيث رأوا ان الزمان مركب من الأنات وآن للجسم أكوانا دفعية
انه تعالى يحدث في كل آن (٤) عالما آخر.
وخامسها ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث في الاعدام الأزلية إلى
العلة إذا الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بذاته فليلزم عليهم اعدام المعدوم.

---

(١) إذا الجعل التركيبي باطل في الذاتيات س قده
(٢) اي التأثير تقوم المعلول بفاعله تقوما وجوديا وتشان الفاعل بشؤنه الذاتية س قده
(٣) ويستفاد ذلك من ظاهر كلام بعضهم لكنهم لما لم يقولوا بالحركة الجوهرية المتصلة يلزمهم في القول بتعاقب الأمثال ان يكون للجسم في كل آن ذات مباين شخصا لما في الان السابق عليه والضرورة تدفعه ط مد ظله
(٤) فلا بقاء حتى يستغنى في البقاء لكن الأكوان الدفعية وتتالي الانيات والأنات باطله والحق هو التجدد على سبيل الاتصال بالحركة الجوهرية كما مر س قده.

الحجة التاسعة قررها بعض المتأخرين وهي ان ما سوى الله تعالى اما مجرد واما جسم أو جسماني والأول وجوده محال لأنه لو وجد لكان مشاركا له تعالى فوجب
ان يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هذا محال واما الثاني فهو حادث لا محاله لان كل جسم اما متحرك أو ساكن البتة وكل منهما حادث اما حركة فلان ماهيتها تقتضى المسبوقية بغيرها لأنها عبارة عن تغير حال بعد حال وانتقال من حال إلى حال فلو كانت أزلية لم تكن مسبوقة بالغير فاجتمع النقيضان الأزلية والمسبوقية بالغير هذا خلف ولأنه لو كانت قديمه لكانت كل دوره من دورات الفلك مثلا مسبوقة بأخرى يكون كل منها مسبوقا بعدم أزلي فاجتمعت الاعدام في الأزل فلم يوجد في الأزل شئ منها وهو المطلوب ولأنه اما ان يكون في الأزل شئ من هذه الحركات أو لا فعلى الثاني يتحقق عدم سابق على الجميع وهو المطلوب وعلى الأول يكون حركة الموجود في الأزل متقدمه على جميع الحركات فلها بداية واما السكون فلانه عبارة عن الحصول
الثاني في الحيز الأول وملزوم له والحصول وجودي وقدمه يمنع عدمه لوجوب استناد القديم إلى الواجب الموجب التام لكنه مما يجوز (١) عدمه لجواز حركة على كل جسم لأنه إن كان بسيطا تشابهت اجزائه فجاز ان يتلبس كل منها بحيز الاخر ولا يحصل ذلك الا بالحركة وإن كان مركبا أمكن حركة على بسائطه وهي يستلزم حركة عليه أيضا
والجواب بوجوه أحدها ان ما ذكروه في نفى المجرد سوى الباري تعالى يفيد نفى موجود غيره واللازم باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ما ذكروه.
وثانيها انه معارض بالدلائل القائمة على وجود المجردات والصور العقلية.
وثالثها ان الوجودات البسيطة قد مر انها متمايزة بالكمال والنقص في نفس ما به الاشتراك من غير حاجه إلى مميز فصلى واما ما اشتهر من الدفع بان التجرد امر سلبي

---

(١) جواز العدم عليه لا ينافي القدم ا لا ترى ان عدم العقل الكلى جائز مع كونه قديما بالزمان والاخصر ان يقول المستدل فيه كما قال في حركة ان السكون إذا كان هو الكون الثاني في الحيز الأول كان مسبوقا بالغير لان الكون الثاني مسبوق بالكون الأول س قده.

والاشتراك في السلوب لا يوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المتشاركات في السلب
بنفس ذواتها المتباينة فليس بشئ لان المجردات لا شبهه في أنها مشتركه في نحو من الوجود مبائن لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان سلبي كما يعبر عن حقيقة العلم
والادراك بعدم الغيبة عن الذات ولا شك ان العلم صفه وجوديه عبر عنه بعنوان سلبي فالحق ما لوحناك اليه.
ورابعها ان بناء ما ذكروه (١) في هذه الحجة على أن التجرد ذاتي له تعالى
اما نوع أو جنس وعلى التقديرين يلزم كونه تعالى ذا ماهية وهو محال كما برهن عليه
واما حقيقة الوجود المشترك عندنا فقد بينا في أوائل هذا الكتاب انه ليست كليا طبيعيا نوعا أو جنسا ولا غيره من الكليات الخمسة واما المفهوم الانتزاعي الذي لا وجود له
الا في العقل فلا شك انه من الخارجيات دون المقومات.
وخامسها ان غاية ما لزم تركب الواجب من اجزاء عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا الزامي.
وسادسها ان ماهية حركة ومعناها وان كانت هي المسبوقية بالغير أو الانتقال من حال إلى أخرى فذلك لا يستلزم كون تلك الماهية مسبوقة بالغير لما علمت مرارا ان
ماهية كل شئ لا يلزم ان يكون من افراد نفسها وحمل الشئ على نفسه ضروري بالحمل
الأولى الذاتي لا بالحمل المتعارف الصناعي فتلك الماهية تقتضى ان يكون كل جزئي من جزئياتها مسبوقا بغيره وأيضا قد علمت أن مسبوقية الماهية بغيرها لا يوجب ان يكون
لها أو لافرادها بداية لا يحصل قبلها.
وسابعها ما قيل إن ما ذكروه يستدعى حدوث كل انتقال جزئي لا حدوث حركة التوسطية التي تبقى مع انتقالات الجزئية غير المتناهية.
وثامنها ما قيل إنه لو سلم ما ذكر فإنما يدل على حدوث كل شخص من حركة لا على حدوث نوعها.
أقول في هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح عندي لان حركة بمعنى

---

(١) بدليل جعل ما به الامتياز فصلا وهو يستدعى ما به الاشتراك الذاتي س قده.

التوسط وان حكم عليها فيما له مبدء شخصي ومنتهى شخصي وفاعل وقابل شخصيان الا
انها مع ذلك امر مبهم الوجود في ذاته لا بقاء له بحسب نفسه (١) وانما بقاؤها كبقاء الهيولى الأولى (٢) المفتقرة إلى المتممات النوعية والشخصية من الصور وكذا الماهية المتعاقبة الاشخاص لا بقاء لها في نفسها وهذا وإن كان بحثا على السند (٣) لكن الغرض
التنبيه على حقيقة الامر نعم لو ثبت ان التعاقب في الخصوصيات والاشخاص للحركة على
الاستمرار الاتصالي يوجب بقاء موضوع شخصي مستدير الجرم قار الذات لكان البحث
قويا وذلك كما علمت منا والحق ان المتكلمين لو أمكنهم ان يقولوا (٤) ان كل جسم وجسماني لا يخلو في حد نفسه (٥) عن الحوادث وكل ما لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث
فهو حادث فكل جسم وجسماني حادث لتم البيان والا فلا ولعل مقصود قدمائهم الذين
كانوا في الصدر الأول لقرب زمانهم بزمان النبوة والوحي ما ذهبنا اليه مطابقا لكلام أساطين الحكمة الذين اقتبسوا أنوارهم من مشكاة النبوة.

---

(١) إذ الحدوث لما كان هو التجدد الذاتي كان البقاء هو الثبات ومعلوم ان التوسط لا ثبات له لأنه في كل آن في حدين غير حدى الان السابق وغير حدى الان اللاحق فهو وإن كان كالنقطة الا انه كالنقطة السيالة ووعائه الان السيال س قده

(٢) على طريقه المصنف ره من التركيب الاتحادي س قده

(٣) وقد تقرر في فن المناظرة ان بطلان سند المنع وهو الدليل الذي يوجه به المنع لا يوجب بطلان أصل المنع الذي هو طلب الدليل على مدعى غير مدلل لان للخصم ان يطلب ذلك وان لم يذكر سندا ط مد ظله

(٤) وانى لهم ذلك فان الوسط في هذا البرهان مقيد بقوله في حد نفسه وينطبق على حركة الجوهرية وينتج الحدوث الزماني الذي قرره هو ره واما هؤلاء فلم يقيدوا الحوادث بذلك بل قالوا إن الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ففسدت الصغرى والكبرى جميعا ونظيره قولهم العالم متغير وكل متغير حادث ولو قيدوا التغير بما في حد نفسه صح القياس وانتج ط مد ظله

(٥) اي جوهره وطبعه سيال بمقتضى حركة الجوهرية س قده.

وتاسعها ان كون كل دوره مسبوقة بالعدم الأزلي انما يستدعى اجتماع اعدامها في الأزل بمعنى انها تجتمع في هذا الحكم لا انها تتفق (١) في الحصول في وقت معين وأيضا

انا نختار انه لم يكن في الأزل شئ من هذه الحركات بمعنى انه ليس شئ منها أزليا لا بمعنى ان الأزل زمان معين بل الزمان المعين لم يوجد فيه شئ منها (٢) وظاهر انه لا يفيد المطلوب وأيضا انا نختار ان في الأزل تحقق شئ من هذه الحركات قوله يكون

حركة الموجودة في الأزل مقدمه على جميع الحركات فلها بداية قلنا نعم بمعنى ان هذه حركة الأزلية (٣) ليست مسبوقة بحركة أخرى لا بمعنى انه يتحقق عدم سابق على الجميع إذ كونها أزلية ينافي ذلك.

ولأصحاب الحدوث حجج أخرى لولا مخافة التطويل لأوردتها مع ما يرد عليها والغرض من ايراد ما ذكرنا ان يحيط الناظر في هذه المسألة بأطراف ما قالوا ووجوه الاحتجاجات التي ذكروا من الجانبين ليعلم قدر ما تفطنا به وسلكنا سبيله ولا يحمل كلامنا

على مجرد المكاشفة والذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام

القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير والله المعين

الفصل

في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام

فيض الباري وحدوث العالم

قد أشرنا مرارا إلى أن الحكمة غير مخالفه للشرائع الحقه الإلهية بل المقصود منهما شئ واحد هي معرفه الحق الأول وصفاته وافعاله وهذه تحصل تارة بطريق الوحي

---

(١) إذ الأزل ليس وقتا محدودا كما مر س قده

(٢) لان السالبة منتفية بانتقاء الموضوع والأزل ليس زمانا معينا س قده

(٣) اي مسمى حركة كما مر أو حركة التوسطية على ما قالوا والا فكل فرد من حركة مسبوق بفرد آخر س قده.

والرسالة فتسمى بالنبوة وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة والولاية وانما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفه لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين
الحكمية ولا يقدر على ذلك الا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار
النبوية فإنه قد يكون الانسان بارعا في الحكمة البحثية ولاحظ له من علم الكتاب والشريعة أو بالعكس فالعقل السليم إذا تأمل تأملا شافيا وتشبث بذيل الانصاف متبريا عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف وتدبر ان طائفه من العقول الزكية والنفوس المطهرة الذين لم يتنجس بواطنهم بأرجاس الجاهلية وأدناس النفسانية ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس ولم يأتوا بباطل ولا تدليس وكانوا مؤيدين من عند الله بأمور غريبه في العلم والعمل معجزات وخوارق للعادات من غير سحر وحيل ولا غش ولا دغل ثم اصروا
على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره وانشقاق اسقافه وانهدام طاقاته وتساقط كواكبه وانكدارها وطى سماواته وبيد ارضه وانفجار بحارها وسيران جبالها ونسفها وبالغوا
في ذلك وتشددوا في الانكار على منكريه مع ظهور انه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء
النفوس (١) بعد الأبدان الشخصية واثبات الخيرات والشرور النفسانية في المعاد ولا يخل بالشريعة في ظاهر الامر فيجزم لا محاله بأنهم ما نطقوا عن الهوى وما أخبروا عن
يقين حق واعتقاد صدق
ثم إذا رجعنا إلى البراهين العقلية التي لا شك ولا ريب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضه على أن صانع العالم واحد صمد لا يعتريه نقص ولا تغير ولا انزعاج من حاله إلى حاله ولا فتور في فاعليته ولا امساك في فيضه ولا بخل في

---

(١) اي يكون المجازاة والمكافات طولية فلا يتوهم الناس نفى المعاد من القول بالقدم والحق انه يضر إذ مع عدم بوار العالم وخرابه لا يفهمون المعاد ولا يفهمون السلسلتين الطولية والعرضية وان الوصول إلى الغايات طولى وبتوجه الأشياء إلى العوالم الباطنية كما ذكرنا مرارا سلمناه لكن لا نسلم انه لا يضر باثبات الصانع والحدوث مناط الحاجة عند الناس س قده.

احسانه ولا توقف على اراده سانحة أو حضور وقت (١) مناسب أو قصد إلى تحصيل مصلحه
له أو لغيره فان من قصد في ايجاد شئ تحصيل مصلحه وان كانت لغيره أو ايصال منفعه
وإن كان إلى غيره فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله إلى غيره لان ذلك التحصيل أو
الايصال ان لم يكن أولى له من عدمه فلم يقصده وإن كان أولى فهو بذلك محصل كمال
لنفسه من غيره إذ بدونه فاقد ذلك الكمال فعلم أنه تام الفاعلية تام الإرادة ليس في
ذاته قصد زائد أو اراده حادثه فيجب كونه صانعا فياضا لم يزل ولا يزال باسطا يده
بالرحمة والعطاء في الآباد والأزل بلا قصور انما القصور فينا أبناء عالم الدنيا والأجسام
وسكان قرية الهيولى الظالم أهلها وهي دار الزوال والانتقال.
فاذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة لا يمكن الا بما
هدانا الله اليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الامر على ما هي عليه من تحقيق
تجدد الأكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله
باق دائم والعالم متبدل زائل في كل حين وانما بقاؤه يتوارد الأمثال كبقاء الأنفاس
في مده حيوه كل واحد من الناس والخلق في ليس وذهول عن تشابه الأمثال وتعاقبها
على وجه الاتصال.
ذكر تنبيهي قال بعض العرفاء في كتابه المسمى بزبده الحقائق وقول
القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته إذ يقال له ما الذي تعنى بالعالم
فاما ان يقول أعني به الأجسام كلها كالسماوات والأمهات أو يقول أعني به كل موجود
سوى الله (٢) فان قال أعني به كل موجود ممكن من الأجسام وغيرها كالعقول والنفوس
فعلى هذا يكون أكثر الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على
وجود الزمان بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم

---

(١) أو مضى أوقات موهومة أو متوهمة غير متناهية ليكون من باب رفع المانع إذ لا مانع لحكمه ولا راد لقضائه س قده

(٢) المراد بالموجود الموجود المشهوري وهو الماهية لا الحقيقي وهو الوجود إذ رحى السوائية تدور على الماهية فالعالم بهذا المعنى نشأة الماهيات س قده.

بالزمان وأكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان (١) وان قال أعني بالعالم الأجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه أيضا لان معنى ذلك ان الأجسام موجود مذ قد كان
الزمان موجودا فيكون مشعرا (٢) بان الزمان سابق على الأجسام في الوجود وليس كذلك فان الأجسام سابقه الوجود على الزمان والزمان متأخر الوجود عنها وإن كان ذلك بالرتبة والذات انتهى كلامه.
أقول لا يخفى ما فيه من النظر فان المعية الزمانيي (٣) بين الشيئين لا ينافي التقدم الذاتي لأحدهما على الاخر لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقية ما ذكره (٤) هذا العارف إذ النسبة (٥) بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى والصورة

---

(١) أقول التغليب بان واسع والغلبة منوطة باعتبار المتكلم كالقمرين وأيضا الزمان في المفارقات هو الدهر ان قلت ما تقول في قولهم العقول قديمه بالزمان قلت الزمان فيها هو الدهر كما مر والدهر روح الزمان كما أن السرمد هو روح الروح وأقول أيضا الزمان فيها تقديري الوجود وهو يكفي في مقام العبارة س قده
(٢) أقول هذا القول الذي جعله معنى قولهم مشعر بهذا لا قولهم ان الأجسام قديمه بالزمان ولا دلاله لقولهم بإحدى الدلالات الثلاث على سبق الزمان بل كلمه الباء للتحيث وباصطلاح الأدباء للملابسة مثل ان يقال الانسان مادي ببدنه مجرد بروحه بالفعل بوجوده بالقوة بماهيته ونحو ذلك فكأنه قيل الأجسام قديم زمانا وجودها س قده
(٣) لا يخفى انه لم يكن في كلام العارف المعية الزمانيي بل سبق الزمان فالمناسب له ان يقال سبق الزمان لا ينافي تأخره الذاتي والجواب ان في كلام المصنف ره ايماء إلى عدم دلاله كلامهم على السبق الزمان غايتها المعية الزمانيي وهي لا ينافي التأخر الذاتي الذي اعترف به نفسه س قده
(٤) اي لا معيه زمانية كمعية شيئين متباينين لان الزمان والزماني بينهما اتحاد كاتحاد الهيولى والصورة فكما لا يمكن ان يقال على طريقه المصنف ره ان الصورة مثلا قديمه بمعنى انها موجوده ما دامت الهيولى كانت موجوده وانهما قديمان موجودان أحدهما مع الاخر معينه اقترانية كذلك في الزمان والزماني وقد فصل كيفية ارتباطهما بما فصل س قده
(٥) توجيه حسن لكلامه لكن يبقى عليه ان مقتضى هذا التوجيه اما نفى التقدم والتأخر. بين الأجسام والزمان نظرا إلى التلازم المذكور واما اثبات التقدم لكل منهما على صاحبه بوجه فتقدم الجسم لعليته لوجود الزمان وتقدم الزمان لعليته لتشخص الجسم لكن هذا العارف ينفى التقدم عن الزمان ويثبته للجسم فقط ط مد ظله

بالتلازم والزمان من جمله المشخصات (١) للجسم كما أن الهيولى باستعدادها من جمله
المشخصات للصورة فكما ان النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطى الحكم بتجدد
كل منهما فان الصورة بحقيقتها يستلزم المادة وتفيدها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصورها المادة بها وتستكمل بوجودها.
ثم إن المادة باستعدادها تتهيا لقبول صوره عاقبه لخصوصيتها لتلك السابقة على وجه الاعداد فيلزمها أيضا مادة أخرى فلا يزال الصورة عله لهيولي بالايجاب والفعل والمادة عله للصورة بالاعداد والقبول فهما متجددتان في الوجود فكذا الحكم في تجدد كل من هويتي الزمان والجسم فالزمان عله تشخص الجسم وحدوثه والجسم عله بقاء الزمان واستمراره ولاجل ذلك قد نص زيتون الأكبر حسب ما نقلنا من كلامه في العلم الكلى على تجدد كل من الهيولى والصورة أنه قال إن الموجودات باقيه داثرة اما بقاؤها فيتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولي معا.
ثم قال صاحب الزبدة فان زعمت أن الأجسام كانت موجوده مذ كان الحق موجودا فهو خطا عظيم وهو اعتقاد أكثر العلماء الذين يزعمون أنهم فاقوا في صدق النظر
على الأولين والآخرين ومما لا بد في هذا المقام ان يعلم أن الأجسام لا يوجد أصلا حيث

---

(١) قد أشرنا في مباحث الزمان من السفر الأول ان لكل حركة زمانا يخصه وهو الامتداد يعارض لها القائم بها وان هناك أزمنة بعدد الحركات والزمان المعروف الذي هو مقدار حركة اليومية مقياس اعتباري لقياس سائر الحركات فكون الزمان المعروف مشخصا معناه كشفه عن التشخص واما زمان حركة الجسم في شئ من اعراضه فهو بعد تمام وجود الجسم وتشخصه فلو كان هناك زمان مشخص للجسم فهو مقدار حركة الجسم في جوهره الذي هو نفس وجوده السيال ط مد ظله.

يوجد الحق الأول لا الان ولا قبله ولا بعده ومن ذهب إلى أن العالم موجود الان مع وجود الحق فهو مخطئ خطا عظيما فحيث الحق لا زمان ولا مكان ومحيط بالزمان والمكان وبسائر الموجودات فان سبق وجوده على شئ كسبقه على غيره فإنه سابق الوجود
على وجود العالم كما أنه سابق الوجود على وجود صوره هذه الكلمات المسطورة في هذا
الكتاب من غير فرق أصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الشبه
ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنه جسم مكاني كسائر
المحسوسات وهذا الايمان بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في أول سلوكه والله عز وجل سابق على الزمن الماضي حيث سبقه على الزمان المستقبل من غير فرق وهذا يقيني عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا إن
العالم مساو في الوجود لوجود الحق الأول كما لم يقولوا ان صور هذه الحروف مثلا يساوى وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلامه.
نقد وتحصيل اعلم أن القول بان العالم غير موجود مع الحق في مرتبه وجوده
قول محصل لا شبهه فيه عند العلماء لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم وكذا الحال في نسبه كل
عله مقتضيه بالقياس إلى معلولها فالمعلول لأجل نقصه وامكانه غير موجود مع العلة في مرتبه ذاتها الكمالية ولكن العلة موجوده مع المعلول في مرتبه وجود المعلول من غير
مزايلة عن وجودها الكمالي ومن أمعن في تحقيق هذه المسألة اوتى خيرا كثيرا والدليل على ما ذكرنا (١) قوله سبحانه هو معكم أينما كنتم وقوله وهو الذي في السماء

---

(١) ويستفاد ذلك من اعتبار وجوب الوجود بالذات فان فرض كون الشئ واجبا بالذات يستلزم كونه موجودا على كل تقدير فهو موجود على تقدير وجود كل شئ وعلى تقدير عدم كل شئ فإذا فرضنا موجودا ما كالزمان مثلا وقطعنا النظر عن كل ما عداه الا نفسه ارتفع عنه كل شئ ولم يثبت له الا ذاته لكن الواجب الوجود بالذات غير مرتفع لأنه موجود على كل تقدير ومنها تقدير الزمان مع قطع النظر عما عداه فهو تعالى مع كل شئ لا بمقارنة ط مد ظله.

اله وفي الأرض اله وقوله أينما تولوا فثم وجه الله وغير ذلك من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

فإذا تقرر هذا نرجع ونقول ان الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت من الأوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق والحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد واحد من الأمكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما يقوله المشبهة ولا على وجه المباينة والفراق كما يقوله المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم إلى درجه العرفاء ليعرفون ان تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد لجعلهم مبدء العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض انحاء الوجود بالمباينة والمغايرة وقد ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات وليست في ذاته المحيطة بالكل جهة امكانية فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولا تكثر فهو في كل شئ وليس في شئ وفي كل زمان وليس في زمان وفي كل مكان وليس في مكان بل هو كل الأشياء وليس هو الأشياء.

والحمد لله أولا وآخرا والصلاة على سيدنا محمد وآله الطاهرين

إلى هنا تم القسم الثاني من العلم الإلهي وبه تم السفر الثالث من الاسفار الأربعة العقلية، وقد عنينا بتصحيح الكتاب وتنقيحه على ما وفقنا به المولى سبحانه فجاء – بحمد الله – على خير ما يرجى من الاتقان، خاليا عن الأغلاط الا ما غفل عنه البصر وحسر عنه النظر

إبراهيم الأميني – (١٣٨٩) – فتح الله الاميد